



EDITORIAL

Sobre (r)existências e ações cole(a)tivas na triste era do bolsonarismo

Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino e Sylvia Caiuby Novaes

ARTIGOS

Por uma vida sem barragens: corpos, território e o papel da autodeterminação na desnaturalização da violência

Léa Tosold

Very rural background: os desafios da composição-terra da África do Sul e do Zimbábue à chamada educação superior

Antonádia Borges

Bananas para vender e histórias para contar: cultura alimentar local e identidades territoriais a partir de mercados orgânicos e agroecológicos

Annelise Caetano Fraga Fernandez, Sílvia Regina Nunes Baptista e Rafaela Paula da Silva

Na dúvida, foi moralmente condenada ao invés de legalmente absolvida: etnografia de um julgamento pelo Tribunal do Júri de São Paulo, Brasil

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

Burocracia, criatividade e discernimento: lições de uma cafeteira desaparecida

Ciméa Barbatto Bevilacqua

“Cada um em seu lugar”: domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kíriri

João Roberto Bort Júnior e Fernanda Borges Henrique

O sucesso e a crise da onda identitária no Brasil

Lívio Sansone

Ser ou não ser pescadora artesanal? Trabalho feminino, reconhecimento e representação social entre marisqueiras da Bacia de Campos, RJ

Lilian Sagio Cezar

Guerras e saques: apropriações e incorporações diferenciais das alteridades entre os Jê – ‘Cayapó’ meridionais

Marcel Mano

Nação, simbolismo e revolução na Ucrânia: experiência etnográfica tensa na/da liminaridade

Fabiano Gontijo

“Eu escrevo o quê, professor (a)?”: notas sobre os sentidos da classificação racial (auto e hetero) em políticas de ações afirmativas

Ana Paula Mendes de Miranda, Rolf Ribeiro de Souza e Rosiane Rodrigues de Almeida

Devoção e resistência: as táticas dos anfitriões da Folia de Reis na região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro

Luiz Gustavo Mendel Souza

Foto da capa

Nayana Fernández.

Foto tirada na Aldeia Munduruku de Sai Cinza, Jacareacanga, Pará, 2015.

ENTREVISTA

Entre a prática, a teoria, a escrita e a experimentação etnográficas | Entrevista com Michael Taussig

Carolina Parreiras

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

Os donos dos parentes: sobre a assimetria sociopolítica Kanamari | *The Owners of Kinship. Asymmetrical relations in indigenous Amazonia, de COSTA, Luiz*

Edwin B. Reesink

revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

ISSN - 1678-9857

EDITORA RESPONSÁVEL

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

COMISSÃO EDITORIAL

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

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

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

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

Sylvia Caiuby Novaes, *Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil*

CONSELHO EDITORIAL

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

PRODUÇÃO EDITORIAL

Secretaria

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

Assistente

Editorial e Revisão
Mônica Ribeiro e Ribeiro

Editoração Eletrônica

Fernando Bizarri
(Estúdio Brita)

Foto da Capa

Nayana Fernández.
Foto tirada na Aldeia
Munduruku de Sai Cinza,
Jacareacanga, Pará, 2015.

PATROCINADORES

CAPES
AGUIA/USP



revista de antropologia

63(3) – Setembro/Dezembro de 2020

Sumário

EDITORIAL

Sobre (r)existências e ações cole(a)tivas na triste era do bolsonarismo

Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino e Sylvia Caiuby Novaes

ARTIGOS

Por uma vida sem barragens: corpos, território e o papel da autodeterminação na desnaturalização da violência

Léa Tosold

Very rural background: os desafios da composição-terra da África do Sul e do Zimbábue à chamada educação superior

Antonádia Borges

Bananas para vender e histórias para contar: cultura alimentar local e identidades territoriais a partir de mercados orgânicos e agroecológicos

Annelise Caetano Fraga Fernandez, Silvia Regina Nunes Baptista e Rafaela Paula da Silva

Na dúvida, foi moralmente condenada ao invés de legalmente absolvida: etnografia de um julgamento pelo Tribunal do Júri de São Paulo, Brasil

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

Burocracia, criatividade e discernimento: lições de uma cafeteira desaparecida

Ciméa Barbato Bevilaqua

“Cada um em seu lugar”: domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri

João Roberto Bort Júnior e Fernanda Borges Henrique

O sucesso e a crise da onda identitária no Brasil

Livio Sansone

Ser ou não ser pescadora artesanal? Trabalho feminino, reconhecimento e representação social entre marisqueiras da Bacia de Campos, RJ

Lilian Sagio Cezar

Guerras e saques: apropriações e incorporações diferenciais das alteridades entre os Jê-‘Cayapó’ meridionais

Marcel Mano

Nação, simbolismo e revolução na Ucrânia: experiência etnográfica tensa na/da liminaridade

Fabiano Gontijo

“Eu escrevo o quê, professor (a)?”: notas sobre os sentidos da classificação racial (auto e hetero) em políticas de ações afirmativas

Ana Paula Mendes de Miranda, Rolf Ribeiro de Souza e Rosiane Rodrigues de Almeida

Devoção e resistência: as táticas dos anfitriões da Folia de Reis na região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro

Luiz Gustavo Mendel Souza

ENTREVISTA

Entre a prática, a teoria, a escrita e a experimentação etnográficas | Entrevista com Michael Taussig |

Carolina Parreiras

CRÍTICAS BIBLIOGRÁFICAS E RESENHAS

Os donos dos parentes: sobre a assimetria sociopolítica Kanamari | The Owners of Kinship. Asymmetrical relations in indigenous Amazonia, de COSTA, Luiz | Edwin B. Reesink

Table of Contents

EDITORIAL

On resistance and collective actions in the sad times of Bolsonaroism

| Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino, Sylvia Caiuby Novaes

ARTICLES

For a life without dams: bodies, territory and the role of self-determination in the denaturalization of violence

Léa Tosold

Very rural background: South Africa and Zimbabwe's land-composition challenging the so-called higher education

Antonádia Borges

Bananas to sell and stories to tell: local food culture and territorial identities of organic and agro-ecological markets

Annelise Caetano Fraga Fernandez, Silvia Regina Nunes Baptista and Rafaela Paula da Silva

In doubt, she was morally condemned instead of legally acquitted: ethnography of a trial by jury of São Paulo, Brazil

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

Bureaucracy, creativity and discernment: lessons from a missing coffee maker

Ciméa Barbato Bevilaqua

"Each one in yours place": territorial domains Xucuru-Kariri and Kiriri

João Roberto Bort Júnior and Fernanda Borges Henrique

The success and the crisis of the identity wave in Brazil

Livio Sansone

To be or not to be an artisanal fisherwoman? Female work, recognition and social representation among shellfish collectors in the Campos Basin, RJ

Lilian Sagio Cezar

Wars and loot: appropriation and incorporation diferencial of alteritys by the southern ‘Cayapó’

Marcel Mano

Nation, symbolism and revolution in Ukraine: tense ethnographic experience in/of liminality

Fabiano Gontijo

“What do I write here, teacher?”: Notes on the meanings of racial classification (self and hetero) in affirmative action policies

Ana Paula Mendes de Miranda, Rolf Ribeiro de Souza e Rosiane Rodrigues de Almeida

Devotion and resistance: the tactics of the Folia de Reis Hosts in the metropolitan region of the State of Rio de Janeiro

Luiz Gustavo Mendel Souza

INTERVIEW

Ethnographic practice, theory, writing, and experimentation

| Interview with Michael Taussig | Carolina Parreiras

REVIEWS

The owners of kinship: on Kanamari sociopolitical asymmetry

Kanamari | The Owners of kinship. Asymmetrical relations in Indigenous Amazonia, by COSTA, Luiz | Edwin B. Reesink

Sobre (r)existências e ações cole(a)tivas na triste era do bolsonarismo

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.180166>

Laura Moutinho

Universidade de São Paulo | Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | Departamento de Antropologia | São Paulo, SP, Brasil | lmoutinho@usp.br | <https://orcid.org/0000-0001-6479-2711>

Pedro de Niemeyer Cesarino

Universidade de São Paulo | Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | Departamento de Antropologia São Paulo, SP, Brasil | pedrocesarino@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4158-7712>

Sylvia Caiuby Novaes

Universidade de São Paulo | Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | Departamento de Antropologia | São Paulo, SP, Brasil | scaiuby@usp.br | <https://orcid.org/0000-0002-7415-2010>

Oposição não é o bastante. No espaço deixado por aquele que resiste ainda há a necessidade do devir – da renovação de si mesmo.

bell hooks

No momento de escrita deste editorial o Brasil caminha a passos largos para o tão astronômico como trágico número de 200.000 mortes por Covid-19. São quase 200.000 pessoas mortas, que deixam um rastro de dor, sofrimento e luto difícil de ser vivido na sua real dimensão diante da ausência de rituais funerários, que são impossíveis de serem seguidos em função das restrições sanitárias.

Caixões lacrados e velórios de poucos minutos convivem, como sabe a população brasileira, com a política histriônica da presidência da República e com o descaso e a falta de empatia de todo o governo federal com quem sofre. Concomitante às mortes, o Brasil enfrenta uma política de extrema direita de orientação neoliberal que, com ares fascistas, explicitamente anseia e age no sentido de eliminar as diferenças e o pensamento divergente. A arrogância (e não a compaixão) invade os lares das pessoas que estão lutando pela vida ou em luto.

O trágico momento que vivemos é reiterado diariamente por assassinatos (ou seriam linchamentos?), como o que testemunhamos pelas imagens aterrorizantes da violenta morte de João Alberto Silveira Freitas, o Beto, assassinado por dois seguranças em uma loja da rede de supermercados Carrefour, na frente de sua esposa e de câmeras de celular, aos 40 anos de idade. Os corpos ganharam uma materialidade espessa nesses meses em que nos vemos imersos na pandemia da Covid-19 e na espetacularização da morte violenta de pessoas negras. O sentimento de perda é hoje uma constante para todes. Ameaças à democracia, sofrimento, luto e formas de governança vêm sendo debatidos cotidianamente.

Ainda que em declínio no momento, são muitos os que aderiram a um discurso conservador, que se constrói a partir de um populismo digital (Letícia Cesarino, 2019), que autoriza a discriminação, a arrogância, mobilizando teorias conspiratórias e discursos de ódio. Um olhar para o cotidiano dessa dinâmica política evidencia que a categoria sofrimento é central nesse debate e não apenas para a massa de pessoas que se sente vulnerável face aos ataques constantes, tanto aos direitos constitucionais quanto a tudo que representa a linguagem dos direitos humanos (Laura Moutinho, Heloisa Almeida & Júlio Simões, 2020). De fato, paradoxalmente, chama atenção o peso dos eleitores da periferia na eleição de Jair Bolsonaro e a forma como toda uma gramática moral agencia subjetividades políticas (Charles Klein; Milena Carmo & Alessandra Tavares, 2020).

Nessas escalas sobrepostas de experiências, testemunhamos ações de “(r)existências e cole(a)tivas”, como nos convoca a pensar Lea Tosold (2020) em artigo publicado nesse número. Escritas feitas com os sentidos (Marília Pisani, 2020), esses mesmos que estão aguçados como nunca neste momento da pandemia, vêm permeando não somente as experiências mais subjetivas, mas igualmente reações às políticas instituídas.

Black Lives Matter mostra a força de um movimento antirracista, que se espalha em instâncias jamais vistas no Brasil, confrontando tanto o racismo cotidiano, quanto o institucional e o corporativo. O movimento decolonial bate à porta da produção acadêmica questionando, como o fez Zethu Matebeni (2017)¹, sobre o que o conhecimento produzido nesse contexto tem retribuído a todes que têm emprestado suas vidas informando estudos contemporâneos e plataformas político-acadêmicas.

Abre este número, o último de 2020, o artigo de Lea Tosold, intitulado “Por uma vida sem barragens: corpos, território e o papel da autodeterminação na desnaturalização da violência”, ao qual também se refere a foto de capa. A bela fotografia, de autoria de Nayana Fernández, foi realizada na Aldeia Munduruku de Sai Cinza, Jacareacanga, Pará, em 2015. Toda a escolha foi cuidadosa: a autora trabalhou com o *Coletivo Comtapajós* e a foto foi enviada para Kabaiwun Munduruku para seu consentimento. A Revista de Antropologia presta aqui seu apoio à luta Munduruku, cuja força fica evidente no artigo. O texto aborda o processo de resistência do povo Munduruku à tentativa de construção das barragens de São Luiz e Jatobá, na bacia do rio Tapajós, entre 2013 e 2015. A autodeterminação evidencia a violência do que se chama de progresso e concomitantemente abre um conjunto de possibilidades de ação, mesmo numa desigual correlação de forças. Os limites das normativas legais aparecem nesse movimento.

Os impedimentos coloniais e racistas são analisados por Antonádia Borges (2020) no artigo “Very rural background: os desafios da composição-terra da África do Sul e do Zimbábue à chamada educação superior”. Ao abordar o ensino universitário, a autora mostra como uma *composição-plantation*, um processo de aniquilamento colonial e racista, evidencia sua força na forma como transforma o humano em *human resource* na universidade.

¹ | Para conhecer mais a reflexão da autora, ver também a conferência proferida na 32ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia “Unongayindoda: fazendo o gênero em um contexto sul-africano” (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ImmMMEzGJyk>) e a entrevista publicada na Revista de Antropologia realizada por Thais Tiriba e Laura Moutinho (2017).

A Educação Superior continua como tema no artigo “Eu escrevo o quê, professor (a)?: notas sobre os sentidos da classificação racial (auto e hetero) em políticas de ações afirmativas”, de Ana Paula Mendes de Miranda, Rolf Ribeiro de Souza & Rosiane Rodrigues de Almeida (2020). Rumores e suspeição, categorias centrais do argumento de Tosold (2020), anteriormente mencionado, retornam na análise da regulamentação das cotas raciais na forma como isso aparece nas comissões de hétero-identificação.

A questão identitária e o reconhecimento de formas culturais subalternizadas ecoam os artigos anteriores na análise de Livio Sansone (2020), em artigo intitulado “O sucesso e a crise da onda identitária no Brasil”. Multiculturalismo e ações afirmativas são analisados na correlação com a onda conservadora que os colocam em xeque.

Também referente às transformações mundiais das políticas de identidade e de nacionalismo, Fabiano Gontijo (2020) explora as consequências do processo revolucionário ucraniano em “Nação, simbolismo e revolução na Ucrânia: experiência etnográfica tensa na/da liminaridade”, compreendidas através da produção de uma nova ideologia de “*nation building*” em sua separação de vínculos históricos com a Rússia.

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer (2020), por sua vez, analisa um outro aspecto provavelmente associado ao recrudescimento do conservadorismo no Brasil. “Na dúvida, foi moralmente condenada ao invés de legalmente absolvida” apresenta um estudo etnográfico sobre o impacto de marcadores sociais e sua relação com o punitivismo nos julgamentos do Tribunal do Júri em São Paulo.

Ciméa Bevilacqua (2020), em “Burocracia, criatividade e discernimento: lições de uma cafeteira desaparecida”, persegue os trâmites burocráticos envolvidos no sumiço de uma cafeteira em um órgão público federal, apontando para o esquematismo e a autonomia de processos conduzidos por atores do serviço público. O Estado aparece aqui mostrando sua face coletiva.

João Roberto Bort Junior e Fernanda Borges Henrique (2020), em “Cada um em seu lugar’: domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri”, estudam os conflitos entre caciques xucuru-kariri e kiriri a partir de uma perspectiva cosmopolítica, na tentativa de mostrar como os processos de domínio territorial extrapolam as relações com o Estado, determinantes, de toda forma, em todos os demais artigos contemplados no presente número da Revista de Antropologia.

Marcel Mano (2020), no artigo “Guerras e saques: apropriações e incorporações diferenciais das alteridades entre os Jê – ‘Cayapó’ meridionais”, parece, em seu turno, complementar as análises de Lea Tosold sobre os Munduruku através de uma perspectiva histórica, desta vez dirigida ao estudo das guerras de saque entre os Jê - Caiapó meridionais, compreendidas como uma perspectiva simbólica para a relação com a alteridade e suas potenciais implicações políticas.

“Ser ou não ser pescadora artesanal? Trabalho feminino, reconhecimento e representação social entre marisqueiras da Bacia de Campos, RJ”, de Lilian Sagio Cezar

(2020), apresenta uma reflexão sobre as desigualdades relacionadas à invisibilização das mulheres trabalhadoras envolvidas no Grupo Gestor da Pesca Artesanal.

Annelise Caetano Fraga Fernandez, Silvia Regina Nunes Baptista e Rafaela Paula da Silva (2020), em “Bananas para vender e histórias para contar: cultura alimentar local e identidades territoriais a partir de mercados orgânicos e agroecológicos”, analisam as disputas de sentido envolvidas na produção de banana na região do Maciço da Pedra Branca, Rio de Janeiro, e as tensões sociais daí decorrentes.

Luiz Gustavo Mendel de Souza (2020), em “Devoção e resistência: as táticas dos anfitriões da Folia de Reis na região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro”, dá sequência ao conjunto de artigos relacionados à etnografia de situações sociais do Rio de Janeiro reunidos neste número, ao tratar, em diálogo com Michel de Certeau, das táticas envolvidas no circuito ritual dos devotos.

Michael Taussig é entrevistado por Carolina Parreiras (2020) em “Entre a prática, a teoria, a escrita e a experimentação etnográficas”. A entrevista foi lançada junto à conferência do professor da Columbia University proferida na 32ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia – Saberes insubmissos, diferenças e direitos. Quem se dedica a acompanhar os artigos da Revista de Antropologia poderá também assistir à conferência de Taussig na TV ABA².

Na seção Críticas Bibliográficas e Resenhas, Edwin B. Reesink (2020) apresenta o texto “Os donos dos parentes: sobre a assimetria sociopolítica Kanamari”, uma resenha de *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*, de Luiz Costa.

Em 2020, a Revista de Antropologia completou 67 anos. Foi também ao longo deste ano que iniciamos a publicação continuada e bilíngue (português/inglês) da Revista, que agora também disponibiliza artigos na versão XML. Com presença no *Instagram*, *Twitter*, *Facebook* e outras redes sociais, o periódico mais antigo da área de antropologia também poderá ser visualizado na plataforma SciELO. Num momento de ataques ao conhecimento científico, entendemos ser necessária essa ampliação da comunicação científica e do contato tanto com a comunidade acadêmica quanto com a sociedade mais ampla.

Além disso, uma nova comissão editorial assumiu o periódico em novembro deste ano. A editoria-chefe foi passada de Laura Moutinho para Pedro Cesarino. Sylvia Caiuby Novaes cede lugar a Heloisa Buarque de Almeida e Renato Sztuman, que já atuaram como editores-responsáveis e retornam, agora, na comissão editorial, que foi ampliada para dar conta do grande fluxo de artigos e várias outras demandas do mercado editorial dos periódicos científicos. São tempos de trabalhos coletivos e solidariedade. A Revista de Antropologia seguirá nesse diapasão, conectada com seu tempo.

2 | A conferência “Tom, O Naturalista” está disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=KvuqFGwe4bl&ab_channel=TVABA

Laura Moutinho é professora Associada (Livre-Docente) do Departamento de Antropologia e do PPGAS ambos da USP. Foi editora-chefe da Revista de Antropologia até outubro de 2020. Coordena a Comissão Projeto Editorial da ABA. Publicou o livro *Razão, Cor e Desejo: uma análise dos relacionamentos afetivo-sexuais inter-raciais no Brasil e África do Sul*, Editora Unesp: São Paulo, 2004, graças ao prêmio EDUSC\ANPOCS para melhor tese de doutorado\edição 2003. É bolsista a produtividade nível 1 D do CNPq e tem apoio da FAPESP.

Pedro de Niemeyer Cesarino é professor do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, membro da comissão editorial da Revista de Antropologia e do Centro de Estudos Ameríndios (CESTA/USP). Especialista em etnologia indígena e nas relações entre antropologia, arte e literatura, publicou diversos artigos e livros, entre os quais *Oniska - poética do xamanismo na Amazônia* (Ed. Perspectiva, 2011) e *Quando a Terra deixou de falar - cantos da mitologia marubo* (Ed. 34, 2013).

Sylvia Caiuby Novaes é antropóloga, Professora Titular no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo. Fundou, em 1991, o Laboratório de Imagem e Som em Antropologia—LISA-USP, do qual é Coordenadora. Tem publicações na área de etnologia e imagem, e realizou filmes e ensaios fotográficos numa perspectiva antropológica. É membro da Comissão Editorial da Revista de Antropologia e do CEStA - Centro de Estudos Ameríndios. Bolsista do CNPq - PQ-1 e da FAPESP.

CONTRIBUIÇÕES DE AUTORIA: O texto foi escrito de modo colaborativo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEVILAQUA, Ciméa Barbató. 2020. "Burocracia, criatividade e discernimento: lições de uma cafeteira desaparecida". *Revista de Antropologia*, 63(3): e178843. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178843>.

BORGES, Antonádia. 2020. "Very rural background: os desafios da composição-terra da África do Sul e do Zimbábue à chamada educação superior". *Revista de Antropologia*, 63(3): e178183. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178183>.

BORT JÚNIOR, João Roberto; HENRIQUE, Fernanda Borges. 2020. "Cada um em seu lugar". Domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri". *Revista de Antropologia*, 63(3): e178845. <http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178845>.

CESARINO, Letícia. 2019. "Identidade e representação no bolsionarismo: Corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal". *Revista de Antropologia*, 62(3): 530-557. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165232>.

CEZAR, Lilian Sagio; THEIS, Rafaella. 2020. "Ser ou não ser pescadora artesanal? Trabalho feminino, reconhecimento e representação social entre marisqueiras da Bacia de Campos, RJ". *Revista de Antropologia*, 63(3): e178848. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178848>.

FERNANDEZ, Annelise Caetano Fraga; BAPTISTA, Sílvia Regina Nunes; SILVA, Rafaela Paula da. (2020). "Bananas para vender e histórias para contar: cultura alimentar local e identidades territoriais a partir de mercados orgânicos e agroecológicos". *Revista de Antropologia*, 63(3): e178185. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178185>.

KLEIN, Charles; CARMO, Milena Mateuzi; TAVARES, Alessandra. 2020. "Between 'us' and 'them': political subjectivities in the shadows of the 2018 brazilian election". *Revista de Antropologia*, 63(2): e160722. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.171482>.

MANO, Marcel. 2020. "Guerras e saques: apropriações e incorporações diferenciais das alteridades entre os Jê – 'Cayapó' meridionais". *Revista de antropologia* 63(3): e178850. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178850>.

MATEBENI, Zethu. 2017. "Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer". *Revista de Antropologia*, 60(3): 26-44. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141826>.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de; SOUZA, Rolf Ribeiro de; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de. 2020. "Eu escrevo o quê, professor (a)?: notas sobre os sentidos da classificação racial (auto e hetero) em políticas de ações afirmativas". *Revista de Antropologia*, 63(3): e178854. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178854>.

MOUTINHO, Laura; ALMEIDA, Heloisa Buarque; SIMÕES, Júlio Assis. 2020. "Grammars of damage and suffering in Brazil today". *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 17: e17453. <https://doi.org/10.1590/1809-43412020v17d453>.

PARREIRAS, Carolina. 2020. "Entre a prática, a teoria, a escrita e a experimentação etnográficas: Entrevista com Michael Taussig". *Revista de Antropologia*, 63(3): 177099. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.177099>.

PISANI, Marília Mello. 2020. "Quando a filosofia se torna semente: viagem através de mundo artefactuais e (im)prováveis encontros". *Revista Ideação*, 42(1): 197-232. <http://dx.doi.org/10.13102/ideac.v1i42.5479>.

REESINK, Edwin B. 2020. "Os donos dos parentes: sobre a assimetria sociopolítica Kanamari". *Revista de Antropologia*, 63(3): e178858. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178858>.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. 2020. "Na dúvida, foi moralmente condenada ao invés de legalmente absolvida: etnografia de um julgamento pelo Tribunal do Júri de São Paulo, Brasil". *Revista de Antropologia*, 63(3): e178180. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178180>.

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. 2020. "Devoção e resistência: as táticas dos anfitriões da Folia de Reis na região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro". *Revista de Antropologia*, 63(3): e178857. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178857>.

TIRIBA, Thais; MOUTINHO, Laura. 2017. "“Olhares compartilhados”: (des)continuidades, interseccionalidade e desafios da relação Sul-Sul. Entrevista com Zethu Matebeni". *Revista de Antropologia*, 60(3): 181-185. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141743>.

TOSOLD, Léa. 2020. "Por uma vida sem barragens: corpos, território e o papel da autodeterminação na desnaturalização da violência". *Revista de Antropologia*, 63(3): e178182. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178182>.

Por uma vida sem barragens: corpos, território e o papel da autodeterminação na desnaturalização da violência

DOI
[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2020.178182](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178182)

Léa Tosold

Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America (Mecila) | São Paulo, SP, Brasil
leatosold@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0756-3132>

RESUMO

Partindo do emblemático contexto de (r)existência munduruku e ribeirinha à tentativa de imposição das barragens de São Luiz e Jatobá, na bacia do rio Tapajós, entre 2013 e 2015, procuro traçar uma perspectiva analítica capaz de apreender como o caráter substantivo da lógica de progresso/desenvolvimento, identificada com o Estado, vem a tomar corpo nos embates cotidianos, envolvendo diferentes atores sociais. Identifico dois modos distintos por meio dos quais tal lógica opera: o rumor — que, como coloca Veena Das, caracteriza a efetivação do que é apenas potencialidade —, e a não performatividade — em que, diversamente, de acordo com Sara Ahmed, a enunciação vem a substituir a ação. Conforme sugiro, a persistência dos povos munduruku e ribeirinho em seu próprio processo de autodeterminação cole(a)tiva mostrou-se fundamental a fim de possibilitar a desnaturalização da violência subjacente à lógica de progresso/desenvolvimento e permitir o florescimento de modos específicos de (r)existências que lhe fizessem frente, mesmo sob enorme disparidade em termos de correlação de forças.

PALAVRAS-CHAVE

Autodeterminação coletiva, crítica do progresso/desenvolvimento, Médio Tapajós, resistência, munduruku, ribeirinho

For a life without dams: bodies, territory and the role of self-determination in the denaturalization of violence

ABSTRACT Departing from the emblematic munduruku and riverside peoples resistance context in face of the systematic attempts of imposing the São Luiz and Jatobá dams in the Tapajós river basin, Amazonia, between 2013 and 2015, I aim at drawing an analytical perspective able to grasp how the substantive character of the logic of progress/development — identified with the state — is embodied in ordinary life by multiple social actors. I identify two different modes through which this logic operates: rumor — which, as pointed out by Veena Das, characterizes the realization of what is only potentiality —, and non-performative — in which, according to Sara Ahmed, the speech act comes to stand in for the effects. I suggest that the persistence of the munduruku and the riverside peoples in their own self-determination processes was fundamental in order to enable the denaturalization of violence underlying the logic of progress/development, and so to expose its intentionality before the mega-enterprise became a fait accompli, allowing specific fortunate modes of resistance to flourish, even under enormous power balance disparities.

KEYWORDS
Collective Self-Determination, Critic of Progress/Development, Middle Tapajós, Resistance, Munduruku, Riverside Population

Nós, povo Munduruku, aprendemos com nossos ancestrais que devemos ser fortes como a grande onça pintada e nossa palavra deve ser como o rio, que corre sempre na mesma direção. O que nós falamos vale mais que qualquer papel assinado. Assim vivemos há muitos séculos nesta terra. O governo brasileiro age como a sucuri gigante, que vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar. Vai prometendo, vai mentindo, vai enganando.

Comunicado ao governo brasileiro emitido pelo povo munduruku, 3 nov. 2014

ABERTURA

Se o Tapajós, hoje, continua sendo o único grande rio da Amazônia livre de barragens, isso se deve, sem sombra de dúvidas, à (r)existência¹ ferrenha dos povos da floresta na região. No que segue, procuro, a partir de meu engajamento como ativista², traçar uma perspectiva analítica para a apreensão dos conflitos criados pela imposição da lógica de progresso/desenvolvimento referente ao projeto de construção das barragens de São Luiz e Jatobá, no Médio Tapajós³ — as quais, se efetivadas, viriam a inundar territórios habitados pelos povos munduruku e ribeirinho⁴, afetando de modo irreversível suas vidas. Foco minha análise no desdobrar de significativos acontecimentos na região entre 2013 e 2015, período marcado pelo incisivo intento, por parte do Estado e da iniciativa privada, de sobreimpôr esse megaempreendimento como fato consumado.

A meu ver, a força da (r)existência dos povos munduruku e beiradeiro reside, sobretudo, em seu potencial de auto-organização cole(a)tiva e (pro)positiva, a partir de seus próprios termos. Posto de outro modo, sua (r)existência, acredito, não emana de uma posição meramente reativa, limitada à denúncia do não cumprimento de leis e tratados — seja da constituição brasileira, seja da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) — por parte do Estado: em vez de lhes propor “correções” ou “ajustes” — correndo, com isso, o risco de ficarem reféns do *modus operandi* de tais normativas —, esses povos, diferentemente, expõem de forma patente os limites, quando não a má-fé, que lhes são inerentes. Conforme argumento, tal potencial de desnaturalização da norma hegemônica, capaz de desencadear modos de (r)existência im-previsíveis e co-moventes — revertendo o quadro, mesmo sob enorme disparidade em termos de correlação de forças, em favor dos povos da floresta —, decorre, justamente, do empenho primordial e cotidiano dos povos munduruku e ribeirinho em seus modos próprios de organização social, política e econômica. Assim, podem não somente avaliar e lidar estrategicamente com as normativas, os discursos e as ações do governo e da iniciativa privada com base em uma perspectiva que lhes é própria, mas também instaurar, em seu lugar, uma maneira fundamentalmente distinta de atuar.

1 | Uso o termo *(r)existência* a fim de ressaltar que, em geral, o que viabiliza a *resistência* é, sobretudo, a “existência” a partir de referenciais próprios. Com isso, procuro chamar a atenção para a importância de modos de atuação cole(a)tiva que não sejam exclusiva nem primordialmente de oposição em relação à norma dominante — visto que, desse modo, correriam o risco de mantê-la como único referente.

2 | Fiz parte, na condição de ativista, do Comitê Paulista de Solidariedade à Luta pelo Tapajós (Comtapajós), coletivo autônomo que atuou, à época, visando a apoiar os processos de (r)existência dos povos munduruku e ribeirinho à construção de barragens em seus territórios.

3 | Este artigo é construído com base no “Primeiro Movimento” de minha tese de doutorado, intitulada “Autodeterminação em três movimentos: a politização de diferenças sob a perspectiva da (des)naturalização da violência” (Tosold, 2018). Hesitei acerca da publicação dos argumentos que seguem, de modo desvinculado da tese como um todo, pois se trata de um trabalho de teoria política com inspiração antropológica que, a partir de uma perspectiva acadêmica engajada, é inspirado na luta dos povos munduruku e ribeirinho da região — não se trata, portanto, de uma tese sobre esses povos (o que, inclusive, demandaria aprovação prévia, de acordo com os preceitos munduruku e ribeirinho, para vir a ter lugar). No entanto, dado o contexto atual em que estamos vivendo, trazer à tona o rico processo de (r)existência protagonizado pelos povos munduruku e ribeirinho no período em questão sob a perspectiva analítica proposta parece-me premente: por um lado, o artigo chama a atenção para conflitos que continuam agudizando-se na região, ameaçando tanto aos povos da floresta quanto aos seus territórios (e, conseqüentemente, a existência de todos), de modo a suscitar a importância de apoio aos povos munduruku e ribeirinho em defesa de seus territórios na atualidade; por outro lado, além de documentar parte do processo de (r)existência munduruku e ribeirinha, a perspectiva

No que segue, focarei três acontecimentos-chave do processo de (r)existência munduruku e ribeirinha no período: a ocupação do canteiro de obras da usina de Belo Monte; a elaboração do Protocolo de Consulta Munduruku e o processo de autodemarcação do território Daje Kapap Eypi (Sawré Muybu).

A fim de evidenciar como tais acontecimentos colocam em xeque a norma hegemônica, desnaturalizando-a, faz-se imprescindível, antes e ao longo do argumento, tecer algumas considerações acerca do *modus operandi* de sobreimposição da lógica de progresso/desenvolvimento vinculada ao Estado na conjuntura específica dos embates em torno da construção de barragens no Médio Tapajós. Conforme identifico, há dois modos distintos por meio dos quais o “poder distante, mas implacável (*overwhelming*)” da lógica de progresso/desenvolvimento é trazido “para a vida cotidiana” (Das, 2007: 163), naturalizando-se: o rumor (Das, 2007) — que caracteriza a efetivação do que é apenas potencialidade —, e a não performatividade (Ahmed, 2012), em que, diversamente, a enunciação vem a substituir a ação.

RUMOR: O PRENÚNCIO DAS HIDRELÉTRICAS COMO PRESENÇA

Talvez não haja outro lugar no mundo em que estejam concentradas, a um só tempo, tantas das mais diversas formas de expropriação, despojo e violência vigentes na atualidade, como é o caso da Amazônia: tal qual coloca o arqueólogo Raoni Valle, estaríamos presenciando “a reedição de práticas históricas de colonização” não só na região amazônica, mas também em “todas as Américas” (Castro, 2015). Trata-se, como sugere Veena Das, de um histórico de violências que segue em aberto e tão presente, o qual remonta desde ao menos as expedições missionárias e bandeirantes: a exploração da borracha, da madeira, de areia, dos minérios; a construção de megaobras — como portos graneleiros, ferrovias, rodovias, hidrovias — e suas nefastas consequências; a criação de gado e soja; as queimadas; a grilagem de terras... São tantas as frentes de exploração que se somam desde a intrusão colonial, tal qual “uma catástrofe única” que “acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés” (Benjamin, 2010 [1940]: 226), formando um mosaico de conflitos aos quais se acrescem as planejadas hidrelétricas de São Luiz e Jatobá: elas mesmas potencializadoras de uma série de formas de expropriação violenta sob o signo de progresso/desenvolvimento na região — contra as quais, ao longo de séculos, os povos da floresta seguem fazendo frente de (r)existência.

Nós vivemos o tempo dos antigos padrões, do carrancismo e do aviamento da borracha. Vencemos as dificuldades vindas com o fim ‘dos tempos da seringa’. Encontramos um jeito de viver quando acabou o comércio das ‘peles de gatos’. Sobrevivemos à chegada — e ao fim — dos garimpos, à malária, à contaminação do rio por mercúrio e a todas as outras dificuldades que apareceram. Muitas das famílias de nosso grupo foram expulsas pelo

analítica aqui apresentada pode também vir a ser relevante para a configuração de processos cole(a)tivos de (r)existência, inspirando, mais amplamente, ações con-juntas que visem a evitar a (re)produção da norma hegemônica. A versão final deste artigo deve, muito, às trocas com Marília M. Pisani, Álvaro Okura, Nayana Fernández e Mariana Ribeiro.

4 | O povo munduruku é formado por cerca de 13 mil pessoas distribuídas em mais de 210 aldeias por 850 quilômetros ao longo da bacia do rio Tapajós, no Oeste do Pará, região que ocupa tradicionalmente, ao longo de séculos (cf. Fundação Nacional do Índio, 2013). O povo beiradeiro encontra-se na região do Médio Tapajós desde os “tempos da borracha”: as localidades de Montanha e Mangabal e de Pimental e São Francisco são constituídas por cerca de 250 famílias que, como o povo munduruku, vivem do rio e da terra, dos quais tiram seu sustento (por meio da caça, da roça, da pesca), de modo comunal. Além de profundos conhecedores da floresta, sua presença é o principal fator para que esta permaneça ‘em pé’ (cf. Instituto Brasileiro do Meio Ambiente, 2014).

próprio governo federal com muita violência, nos anos 1970, com a criação do Parque Nacional da Amazônia, onde também era nosso território. Mas nós resistimos também a isso e nos juntamos rio acima, fora dos limites do Parque, e continuamos nossa vida. (Associação de Moradores das Comunidades de Montanha e Mangabal, 2013)

Nesse contexto, a notícia das barragens de São Luiz e Jatobá — mais um dos megaprojetos “desenvolvimentistas” planejados na Amazônia — emerge como o prenúncio de uma catástrofe que é associada ao Estado: seja diretamente, como reconhecido protagonista de processos de violência ligados à implantação de empreendimentos dessa ordem; seja indiretamente, como desencadeador de uma série de alterações na vida cotidiana, que presentificam as hidrelétricas antes mesmo de elas chegarem — como a especulação imobiliária e o aumento exponencial da população nos centros urbanos; a intensificação da exploração da madeira; ou, até mesmo, o aparecimento de organizações não governamentais, que passam a atuar localmente a partir da premissa do suposto iminente advento das megasusinas. Nesse sentido, inclusive a minha chegada, na condição de ativista apoiadora dos processos de (r)existência à efetivação das barragens de São Luiz e Jatobá, já se configura como desdobramento da presença desse empreendimento em potencial.

O rumor, como aponta Das, refere-se ao potencial de se produzir eventos “no próprio ato de falar” (2007: 108). Trata-se da força perlocucionária da linguagem — “sua capacidade de fazer algo dizendo algo”, de modo que as palavras deixam de ser “um meio de comunicação” para se transformar em “um instrumento de força” (Ibidem, 1998: 117). O rumor, “concebido para ser espalhado”, contagia todo o tecido social a ponto de não se poder traçar, de modo transparente, a fonte da qual emana — o que Das denomina “falta de assinatura” (*lack of signature*) (Ibidem, 1998: 125) e tem, como efeito, a naturalização das violências que implica (Ibidem, 1998: 117; Matebeni, 2017). Desse modo, é como se o rumor não propriamente “causa[sse] o acontecimento dos eventos, mas os autoriza[sse]” (Idem, 2007: 106). Conforme argumento neste artigo, a lógica de progresso/desenvolvimento associada ao Estado, como rumor, repercute, no contexto em questão, no sentido de presentificar as hidrelétricas como “fato consumado” antes mesmo de que venham a ser efetivadas, inscrevendo-se sobre as memórias de eventos similares já ocorridos na região (cf. Das, 2007: 121).

Assim, tal qual um rumor, no sentido atribuído por Das, a vinda do progresso/desenvolvimento, confundida com a chegada do próprio Estado, vai sub-repticiamente se instalando, de maneira contraditória e por meio de diversos agentes no corpo social, de modo a alterar substancialmente os modos de vida das populações locais. Com efeito, torna-se cada vez mais real a presença do empreendimento antes mesmo que ele aconteça — o que vem a corroborar no sentido de desmobilizar *ex ante* as possibilidades de (r)existência, visto que as hidrelétricas adquirem um caráter de suposta inevitabilidade.

Embora intensificadas entre 2013 e 2015 na região, ações que geram rumores corroborando com a lógica de progresso/desenvolvimento, presentificando as hidrelétricas de São Luiz e Jatobá antes mesmo de que sua viabilidade tenha sequer sido verificada, não são de hoje. Data ao menos da década de 1980 (Loures, 2016: 6) a visita de pesquisadorxs à região e, conforme constatado pela população ribeirinha de Pimental, técnicos da Eletrobras e da Eletronorte rondam a região há cerca de uma década (Barros, 2012). Soma-se a isso a memória histórica de eventos similares na Amazônia, como a da catastrófica efetivação da usina hidrelétrica de Balbina, na região de Presidente Figueiredo, cuja operação teve início em 1989 (cf. Fearnside, 2015a: 97-125), bem como a do reiterado uso, nos últimos anos, do instrumento jurídico de suspensão da segurança, criado durante a ditadura militar, a fim de permitir a efetivação de megaempreendimentos a despeito de toda sorte de irregularidades — como nos casos da construção das hidrelétricas de Jirau e Santo Antônio, no rio Madeira, de Belo Monte, no rio Xingu, e, mais recentemente, na própria bacia do Tapajós, da usina de São Manoel, no rio Teles Pires⁵.

Há, assim, larga história, no contexto amazônico, de *sobreimposição* de megaempreendimentos, como é o caso de hidrelétricas de grande porte, em meio a um sem-número de distintos processos de desterritorialização que seguem configurando-se, ao longo do tempo, na região — visando, em geral, à exploração e ao “manejo” de “recursos” — com todo o rastro de violências que constituem. Trata-se de um contexto que traz, consigo, uma “memória social”, como bem coloca Das, a qual é, em larga medida, “composta por histórias sociais incompletas ou interrompidas” (1998: 115), dados os processos violentos de desterritorialização justificados sob a rubrica do progresso/desenvolvimento. Isso gera, com efeito, que a população local leve a sério os rumores de possível chegada das barragens de São Luiz do Tapajós e Jatobá: agregam-se, à presença dessa memória social, os diversos fatores e intentos de presentificação de tais megaempreendimentos já muito antes de sua efetivação, ao mesmo tempo em que estratégias de (re)existência e organização con-junta vão sendo (re)criadas a fim de lidar com a situação.

5 | O instrumento jurídico conhecido por suspensão de segurança foi introduzido em 1964, com o objetivo de suspender ordens judiciais movidas contra o poder público que são entendidas, pelo Tribunal Superior, como ameaça à ordem, à segurança, à saúde e à economia públicas. No caso das hidrelétricas em questão, como aponta Luísa Pontes Molina, a suspensão de segurança tem sido utilizada “para expressar uma noção de que, estando o Brasil em uma ‘crise na oferta de energia’, as hidrelétricas na Amazônia são indispensáveis, e a interrupção do licenciamento ou das obras dessas usinas, uma ilegalidade” (2017: 30).

NÃO PERFORMATIVIDADE E (R)EXISTÊNCIA

A temporalidade espacializada dos povos da floresta contrasta com a pressa da lógica de progresso/desenvolvimento que procura, de todas as formas, e a qualquer custo, acelerar e presentificar a *sobreimposição* das barragens de São Luiz e Jatobá. Nesse sentido, os povos munduruku e ribeirinho emergem como suposto “entrave”.

O governo, com o seu projeto, não traz ‘progresso nem desenvolvimento’, só traz morte.

E a população indígena não tem direito de contestar esse tipo de violação. E quando nos manifestamos indignados, com toda razão e com direitos, o governo diz: ‘estão atrapalhando’.

Nós, indígenas, não estamos atrapalhando ninguém. Porque não somos nós que estamos indo a Brasília para tomar as terras dos pariwat e matar. Nem vamos lá para desrespeitar os seus direitos e não invadimos os seus territórios. Como dizem que estamos atrapalhando se foram eles mesmos que fizeram essa tal de Lei para ser obedecida e cumprida e não estão nem respeitando o que eles mesmos escreveram? (Povo Munduruku, 2015b)

Com efeito, é possível a meu ver identificar, como principal estratégia da “frente estatal-empresarial” (Segato, 2016) que encarna a lógica de progresso/desenvolvimento, a tentativa sistemática e deliberada de apagamento ou minimização da existência dos povos tradicionais da região, ao mesmo tempo em que supostamente se cumpre, de modo não performativo (Ahmed, 2012), as prerrogativas formais de consulta a esses povos. Trata-se de uma estratégia que nega o conflito e é primordialmente ambígua, em que *o que se fala* e *o que se faz* distanciam-se de tal modo a confundir e, assim, desencadear a *presentificação* dos megaempreendimentos a um ponto ‘irreversível’, ainda antes que se possa organizar, de modo consistente, qualquer frente de (r)existência.

Se o rumor caracteriza a efetivação do que é apenas potencialidade, a noção de não performatividade, proposta por Sara Ahmed, funciona de modo distinto: diz respeito a como um discurso, ao ser nomeado, pode implicar, justamente, a sua não realização. Nas palavras da escritora feminista antirracista e pesquisadora:

Não performativo [*non-performative*] descreve a “prática reiterativa e citacional por meio da qual o discurso” *não produz* “os efeitos que nomeia” (BUTLER; 1993, p. 2). No mundo do não performativo, nomear é não gerar efeito (...). Em meu modelo do não performativo, a falha do ato de fala em realizar o que nomeia não é uma falha de intenção ou mesmo de circunstância, *mas é justamente o que o ato de fala está fazendo*. Tais atos de fala são tomados *como se* fossem performativos (como se gerassem os efeitos que nomeiam), de forma que a nomeação passa a substituir os efeitos. Como resultado, nomear pode ser uma forma de não gerar efeitos. (AHMED, 2012: 117, tradução minha, ênfases no original)

Na condição de não performatividade os discursos, por assim dizer, assumem o lugar da própria performance de seu conteúdo, como se “produzissem os efeitos que nomeiam” (Ahmed, 2012: 116). A meu ver, atentar analiticamente para *o que está sendo feito* (Ahmed, 2012: 8) com base em discursos vinculados ao Estado, no que concerne à mobilização da narrativa de progresso/desenvolvimento no contexto em questão, revela o intento de produção de cumprimento de supostos mecanismos de consulta e participação popular previstos em lei, de maneira não performativa. Nesse sentido, a prerrogativa mesma de consulta pública emergiria como sinal de inclusão (cf. Ahmed, 2012: 65), de modo que sua mera enunciação faria desaparecer o sinal da exclusão, bem como os conflitos estruturais que se

configuram em campo (cf. Ahmed, 2012: 65). Com base na noção de não performatividade, portanto, procuro apreender analiticamente os mecanismos de naturalização da violência em curso que visam a legitimar, sob a narrativa de progresso/desenvolvimento, a imposição autoritária de medidas que “passam por cima” dos povos munduruku e ribeirinho sob a aparência de cumprimento de processos de participação popular. Conforme aponto, o caráter (pro)positivo — e não meramente reativo — da (r)existência munduruku e beiradeira permite apreender a violência subjacente ao *modus operandi* da não performatividade, fazendo-lhe frente a partir de um modo de atuação que vincula *o que se fala* (conteúdo) e *o que se faz* (forma).

Ora, os povos da floresta *sabem* que existem, e que o Estado *sabe* que eles existem. Sabem, também, como querem ser consultados: por meio do único modo em que isso valeria a pena, que é tendo, efetivamente, *poder de veto*. O Estado, por sua vez, quer *sobreimpor* as barragens, sabendo que os povos da floresta estão em contra disso. Sua estratégia, portanto, é a de ignorar, *agindo* como se não existissem, ao mesmo tempo em que finge consultar — como se incorporar *discursivamente* a consulta “substituísse” ações que lhe fossem de fato correspondentes —, num jogo burocrático-discursivo que visa a encobrir a violência em curso da *sobreimposição* das barragens.

Quanto mais rápido se presentificam as hidrelétricas, mais elas se tornam “fato consumado”, de modo que as populações passam a estar cada vez mais restritas às regras do jogo igualmente *sobreimpostas* pelo Estado. Em outras palavras, pretende-se atingir o ponto irreversível, em que a opção dos povos afetados passa a ser, unicamente, a luta pelo mero cumprimento de *ilusórias* medidas de “compensação” de “impacto”, uma vez que o “estrato” já teria sido feito. O próprio modo discursivo hegemônico acerca do processo de consulta já subentende, por princípio, a obra como “fato consumado”. Como afirmou expressamente à época Gilberto Carvalho, então ministro da Secretaria-Geral da Presidência: “A consulta não é deliberativa. Ela deve ser feita para atender demandas, diminuir impactos, mas não é impeditiva [da construção das barragens]” (Fellet, 2014).

O governo, as empreiteiras, o agronegócio, as mineradoras — a lógica do progresso/desenvolvimento — têm pressa. Querem trazer as populações afetadas para dentro das regras burocrático-discursivas de seu jogo, no qual sempre saem ganhando: consultam *sobreimpondo*, ignoram ao parecer dialogar, agindo “como a sucuri gigante, que vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar. Vai prometendo, vai mentindo, vai enganando” (Povo Munduruku, 2014b). Estar atrelado às regras do jogo da lógica de progresso/desenvolvimento significa adentrar uma condição de eterna “suspensão”, à espera do que nunca virá: sejam as “compensações” (que, mesmo quando parcialmente ocorrem, jamais poderiam vir de fato a “compensar” o que, em si, não é passível de “permuta”); seja

sequer o reconhecimento público de sua dor. Trata-se, fundamentalmente, de um verdadeiro “sequestro” dessas vidas: nada mais, nada menos que a *sobreimposição* da “morte-em-vida” aos povos em desterritorialização⁶.

Dessa forma, com o disfarce do aparato burocrático-discursivo, procura-se evitar que a indignação surja antes de que as populações estejam à revelia das regras do jogo *sobreimpostas* — o que poderia tornar muito mais árdua e custosa a *sobreimposição* de megaprojetos: tanto pela (r)existência capaz de, a partir de referentes próprios, efetivamente ameaçar os planos de consecução desses empreendimentos, quanto pelo que a (r)existência revela, expondo a nu a violência do que aparenta ser o desejável e inevitável caminho rumo ao progresso/desenvolvimento⁷.

Uma vez vendo-se obrigados a atuar exclusivamente dentro do *modus operandi* da “obra consumada”, a indignação dos povos “impactados” emerge de modo *domesticado* — as pessoas já se encontram desterritorializadas, desnorteadas, em “morte-em-vida”. A indignação é convertida em lamento silenciado pois, com a violência sistematicamente ignorada sob a premissa de um discurso de *ilusórias* compensações, não se encontra sequer espaço para a elaboração e o com-partilhamento públicos da dor. A indignação só pode emergir como nostalgia de um passado que parece já não poder *ter lugar* no presente, como a própria vida das pessoas afetadas⁸. Assim, todo o aparato burocrático-discursivo visa a confundir, a “ir enganando” e minando a possibilidade de (r)existência enquanto a hidrelétrica vai se presentificando, de modo que a violência inerente ao processo de *sobreimposição* das megaobras permaneça oculta — e siga sendo sistematicamente ignorada — sob a máscara discursiva do supostamente inevitável e desejável progresso/desenvolvimento.

Uma vez explicitados os modos como, via rumor e não performatividade, a lógica do progresso/desenvolvimento *sobreimpõe-se* em campo, sugiro, no que segue, que a persistência dos povos munduruku e beiradeiro em seu próprio processo de autodeterminação cole(a)tiva mostrou-se fundamental a fim de possibilitar a desnaturalização da violência subjacente à lógica de progresso/desenvolvimento, expondo sua intencionalidade antes de que o megaempreendimento viesse a se tornar “fato consumado”, de modo a permitir o florescimento de (r)existências que lhe fizessem frente.

A OCUPAÇÃO BELO MONTE

Em janeiro de 2013, tem lugar, na aldeia Sai Cinza (Alto Tapajós), uma assembleia extraordinária do povo munduruku, na qual estiveram presentes cerca de 120 caciques, bem como representantes dos povos kaiabi, apiaká e kayapó. O momento é de grande tensão: havia recém-ocorrido a truculenta Operação Eldorado⁹, coordenada pela Polícia Federal e pela Força de Segurança Nacional, na aldeia Teles Pires (município de Jacareacanga), que culminou na execução sumária de Adenilson Kirixi, bem

6 | Elaborei tal conceito mais detidamente em minha tese de doutorado, a partir da distinção sugerida por Walter Benjamin (2011 [1921]) entre “mera vida” — ou, como prefiro nomear, “morte-em-vida” — (vinculada à “violência mítica”), e “alma do vivente” (vinculada à “violência divina”). Conforme sugiro, a lógica do progresso/desenvolvimento como modo de naturalização da violência encontra-se intimamente ligada a mecanismos estruturais de desespaçialização, que visam a impedir a experiência da relacionalidade e, conseqüentemente, da própria temporalidade, instaurando o que pode ser caracterizado como “morte-em-vida”.

7 | É relevante considerar que a enorme (r)existência que a construção da megausina de Belo Monte gerou — com imenso custo para a imagem e a credibilidade do governo — contribuiu, em muito, para revelar a violência implicada em tais megaempreendimentos, desnaturalizando sua suposta desejabilidade ou necessidade.

8 | É aterrador constatar os elevados índices de depressão e suicídio entre as populações desterritorializadas por megaempreendimentos — como nos casos de Belo Monte (cf. Brum, 2014) e da barragem de Sobradinho (PE) (cf. Cribari, 2014) — ou sistematicamente desterritorializadas pelo agronegócio, como é o caso dos povos indígenas, em geral, e do povo guarani-kaiowá, em particular (cf. Carelli, 2017; Elkaim; Nolen, 2017).

9 | Supostamente criada para combater o garimpo ilegal, o povo munduruku denunciou a Operação Eldorado como estratégia de intimidação dos moradores da aldeia Teles Pires, que vinham fazendo frente no processo de (r)existência à construção da hidrelétrica de São Manoel, no rio Teles Pires. O ataque à aldeia Teles Pires ocorreu em 7 de novembro de 2012.

como em inúmeros feridos, além de ter submetido homens, mulheres e crianças a uma série de práticas de tortura (cf. Fernández, 2014). A operação foi tomada como forma de intimidação ao processo de (r)existência que o povo munduruku vinha protagonizando, tanto com relação à construção da hidrelétrica de São Manuel, no rio Teles Pires¹⁰, quanto com relação às multifacetadas formas de assédio visando a *presentificar* as barragens de São Luiz e Jatobá, no Médio Tapajós: desde a presença de pesquisadorxs em território munduruku e ribeirinho, sem nenhum tipo de aviso ou consulta prévia, buscando levantar dados para a série de estudos necessários à viabilização do empreendimento¹¹, até as tentativas de agentes do governo e da iniciativa privada de *simular* processos de consulta pública com os povos munduruku e ribeirinho, a fim de cumprir prerrogativas formais vinculadas ao processo de licenciamento da megaobra. Tanto as ameaças quanto o *assédio* encontravam-se de tal forma intensos naquele momento que, sem terem sido convidadxs, chegaram a aparecer, no local da assembleia, representantes do poder público e da iniciativa privada — xs quais foram, então, convidadxs a se retirar (Sena, 2013).

Em meio a tal situação — que implicava, por um lado, na iminência de conflitos que seguiriam colocando em risco suas vidas, bem como, por outro lado, na possibilidade de serem “enganadxs”, como se tivessem sido consultadxs — o povo munduruku elabora uma carta pública, endereçada à então presidenta Dilma Rousseff, apresentando formalmente toda a situação que estavam vivendo, a partir de seu próprio ponto de vista, na tentativa de, com a publicização, evitar o pior. O documento incluiu, ainda, a reivindicação de 33 pontos: entre eles, a apuração imediata do assassinato de Adenilson Kirixi e a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Sawré Muybu, no Médio Tapajós, pela Fundação Nacional do Índio (Funai), passo necessário para dar prosseguimento à sua demarcação — demanda histórica do povo munduruku, que já vinha tramitando, desde 2001, nas instâncias formais¹².

Como se o contexto já não fosse de extrema tensão, tem início, em março de 2013, a chamada Operação Tapajós, conduzida pelas tropas da recém-criada Companhia de Operações Ambientais da Força Nacional de Segurança Pública¹³: cerca de 250 componentes das tropas posicionam-se, de modo ostensivo, em Itaituba, Médio Tapajós, visando a supostamente oferecer “apoio logístico e segurança” a cerca de 80 pesquisadorxs para a realização dos estudos de licenciamento ambiental¹⁴ que estavam, até aquele momento, suspensos na Justiça por falta de consulta prévia aos povos indígenas potencialmente afetados pela construção das barragens (cf. Cunha, 2013; Conselho Indigenista Missionário, 2013). Havia rumores de que um total de 60 homens seriam deslocados para a aldeia Sawré Muybu, onde viviam, no momento, 132 indígenas (Povo Munduruku, 2013b). Em face dos recentes acontecimentos, e na sequência da malograda Operação Eldorado na aldeia Teles Pires, a Operação Tapajós gera um verdadeiro clima de terror e apreensão para os povos munduruku e ribeirinho do Médio Tapajós.

10 | A usina de São Manoel é a primeira do conjunto de hidrelétricas planejado para a bacia do Tapajós que vinha sendo levada a cabo — a ela, seguiriam-se as de São Luiz e Jatobá. Não me deterei no processo propriamente dito de (r)existência dos povos da floresta com relação à construção da barragem de São Manoel, o que extrapolaria o enfoque proposto neste artigo.

11 | Para a viabilização formal do licenciamento de um complexo hidrelétrico, é necessária a realização do que se denomina Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e Relatório de Impacto Ambiental (RIMA). Se o empreendimento hidrelétrico conta como um entre vários planejados em uma mesma bacia hidrográfica, como é o caso da do Tapajós, seria também necessária, a princípio, a realização prévia de estudos de impacto cumulativo — a denominada Ação Ambiental Integrada (AAI). Para maiores detalhes, conferir Fearnside (2015a; 2015b).

12 | Com a publicação do RCDI pela Funai no Diário Oficial da União, abre-se formalmente, então, para as etapas de contestação, declaração de limites, demarcação física e, finalmente, homologação e registro oficiais da terra indígena. A publicação do relatório, à altura, encontrava-se, em muito, atrasada, havendo já sido alvo de disputas jurídicas por esse motivo. Os estudos de identificação da terra indígena tinham sido cumpridos em 2008, mas o relatório não havia sido ainda entregue (Aranha; Mota, 2014). O principal fator para a morosidade no processo de demarcação é atribuído à política do então governo, caracterizada pela paralisação do reconhecimento formal de terras indígenas e quilombolas, bem como das chamadas “Unidades de Conservação” (cf. Instituto Socioambiental, 2016).

13 | A Companhia de Operações Ambientais da Força Nacional de Segurança Pública, “de caráter preventivo ou repressivo”, foi criada a fim de “prestar auxílio à realização de levantamentos e laudos técnicos sobre impactos ambientais negativos”, entre outras atribuições. De acordo com a avaliação da

(...) comunicamos que estamos sendo humilhados e ameaçados pela operação das Forças Armadas do governo criadas pelo decreto 7.957 de 13 de março de 2013 que manda pesquisadores invadirem nossas terras junto com a Polícia Rodoviária Federal, a Polícia Federal, o Exército e a Força Nacional por causa das hidrelétricas do Tapajós, denunciemos que as Forças Armadas estão espalhadas sobre o rio Tapajós, sobre a Transamazônica e nossos territórios intimidando e ameaçando pessoas, nos impedindo de navegar pelos nossos rios e circularmos livremente pelas estradas nas terras e aldeias. Não podemos pescar, trabalhar, tomar banho no rio, caçar, andar livremente e viver nossa vida. (Povo Munduruku, 2013c)

Mobilização Nacional Indígena: "Na prática, isso significa a criação de instrumento estatal para repressão militarizada de toda e qualquer ação de povos indígenas, comunidades, organizações e movimentos sociais que decidam se posicionar contra empreendimentos que impactem seus territórios" (Mobilização Nacional Indígena, 2013).

14 | Trata-se da primeira etapa da Operação Tapajós, que levaria cerca de um mês.

Além disso, o governo federal ao mesmo tempo anuncia, em nota da Secretaria Nacional de Articulação Social, que já havia preparado e apresentado uma proposta de realização de consulta pública com indígenas do Médio e do Alto Tapajós, para "a pactuação de um plano de consulta, nos termos da Convenção 169 da OIT" (Cunha, 2013). A um só tempo, vê-se um empenho sistemático tanto em *sobreimpor* os estudos de viabilização das barragens de São Luiz e Jatobá — *ignorando* a necessidade de consulta aos povos munduruku e ribeirinho para tanto — quanto em *sobreimpor* um processo de consulta pública em moldes já previamente estipulados pelo governo federal — passando por cima da decisão de construção de um protocolo de consulta com a participação ativa dos povos munduruku e beiradeiro.

É um momento muito difícil, em meio à presença ostensiva das Forças Armadas na região: as informações são desencontradas, reuniões são marcadas e desmarcadas, as pautas são pouco claras ou diferentes das acordadas — todo esse imbróglio gerou enorme insegurança para o povo munduruku, uma vez que temiam que tais encontros viessem a ser utilizados como cumprimento de prerrogativa de consulta nos termos *sobreimpostos* pelo poder público.

Nós, povos indígenas Munduruku do Médio e do Alto Tapajós, estamos na aldeia Sawré Muybu para reafirmar nossa aliança e dizer que o rio Tapajós é um só assim como o povo é um só (...). O governo (...) está tentando dividir o nosso povo Munduruku para conquistar e destruir o rio Tapajós, mas o rio Tapajós não se divide, e o povo Munduruku também não se divide. Nada do que o governo oferece paga toda a riqueza que temos. Não vendemos nosso rio e território, nosso povo, nossa história nem o futuro dos nossos filhos. (Povo Munduruku, 2013c)

Procurando demonstrar firmeza no propósito de que o próprio povo munduruku decidisse, por si mesmo, em que termos gostaria de ser consultado, é marcada uma assembleia para o final de abril daquele ano, na aldeia Sai Cinza — e não nos centros urbanos de Itaituba ou Jacareacanga —, tendo como uma das pautas a discussão do protocolo de consulta. O governo, convidado para o evento, não comparece. Como ato simbólico, é queimado, durante a assembleia, o modelo de consulta

prévia que o poder público pretendia *sobreimpor*.

A situação é periclitante e o povo munduruku opta por uma medida drástica, a fim de conseguir chamar a atenção pública para os planos do governo na região do Tapajós, em meio à tanta violência e indiferença: qual seja, a ocupação do canteiro de obras de Belo Monte, em Vitória do Xingu.

Nós somos a gente que vive nos rios em que vocês querem construir barragens. Nós somos Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya, Asurini, Parakanã, Arara, pescadores e ribeirinhos. Nós somos da Amazônia e queremos ela em pé. Nós somos brasileiros. O rio é nosso supermercado. Nossos antepassados são mais antigos que Jesus Cristo.

Vocês estão apontando armas na nossa cabeça. Vocês sitiavam nossos territórios com soldados e caminhões de guerra. Vocês fazem o peixe desaparecer. Vocês roubam os ossos dos antigos que estão enterrados na nossa terra.

Vocês fazem isso porque têm medo de nos ouvir. De ouvir que não queremos barragem. De entender por que não queremos barragem.

Vocês inventam que nós somos violentos e que nós queremos guerra. Quem mata nossos parentes? Quantos brancos morreram e quantos indígenas morreram? Quem nos mata são vocês, rápido ou aos poucos. Nós estamos morrendo e cada barragem mata mais. E quando tentamos falar vocês trazem tanques, helicópteros, soldados, metralhadoras e armas de choque.

O que nós queremos é simples: vocês precisam regulamentar a lei que regula a consulta prévia aos povos indígenas. Enquanto isso, vocês precisam parar todas as obras e estudos e as operações policiais nos rios Xingu, Tapajós e Teles Pires. E então vocês precisam nos consultar. Nós queremos dialogar, mas vocês não estão deixando a gente falar. Por isso nós ocupamos o seu canteiro de obras. Vocês precisam parar tudo e simplesmente nos ouvir. (Povo Munduruku, 2013d)

É de enorme força simbólica a ocupação do canteiro de obras do tão controverso e violentamente *sobreimposto* megacomplexo de Belo Monte, planejado para ser a terceira maior hidrelétrica do mundo. Naquele momento — maio de 2013 —, a construção já se encontrava em seu ápice, mobilizando nada mais, nada menos que 25 mil trabalhadorxs, 24 horas por dia (cf. Almeida *et al.*, 2013). “Belo Monte não pode parar?”

A ocupação de Belo Monte — que durou um total de 17 dias e contou com a participação direta de 170 indígenas, em sua maioria Munduruku —, literalmente *interrrompe*, com a introdução da temporalidade própria da ocupação, o suposto inexorável movimento do progresso/desenvolvimento, revelando-o, em seu próprio cerne, como ele mesmo se apresenta: um verdadeiro “deserto de buracos e concreto”, tal qual uma violenta distopia devastadora de espaços que torna a vida impossível.

Não queríamos estar de volta no seu deserto de buracos e concreto. Não temos nenhum prazer em sair das nossas casas nas nossas terras e pendurar redes nos seus prédios. Mas, como não vir? Se não viermos, nós vamos perder nossa terra. Nós queremos a suspensão dos estudos e da construção das barragens que inundam os nossos territórios, que cortam a floresta no meio, que matam os peixes e espantam os animais, que abrem o rio e a terra para a mineração devoradora. Que trazem mais empresas, mais madeireiros, mais conflitos, mais prostituição, mais drogas, mais doenças, mais violência. (Povo Munduruku, 2013f)

A ocupação de Belo Monte, dia a dia, vai ganhando enorme repercussão, nacional e internacional. A série de cartas abertas publicizadas durante a ocupação veio, inclusive, a ser traduzida e com-partilhada em vários idiomas¹⁵. O governo procura, num primeiro momento, criminalizar a ocupação, recusando-se a dialogar com o povo munduruku: a Secretaria-Geral da Presidência da República chega a emitir uma nota detalhada acerca do caso, em que negava a “representatividade” dxs ocupantes, como “pretensas” ou “autodenominadas lideranças”, a ponto de alegar que umx dxs “porta-vozes” munduruku seria “proprietário de seis balsas de garimpo ilegal”, de modo a tentar caracterizar o movimento de ocupação como mero grupo sectário atuando em prol de interesses pessoais na região do Tapajós (Secretaria-Geral da Presidência da República, 2013).

O governo perdeu o juízo. Gilberto Carvalho está mentindo. O governo está completamente desesperado. Não sabe o que fazer com a gente. Os bandidos, os violadores, os manipuladores, os insinceros e desonestos são vocês. E, ainda assim, nós permanecemos calmos e pacíficos. Vocês não. Vocês proibiram jornalistas e advogados de entrar no canteiro, e até deputados do seu próprio partido. Vocês mandaram a Força Nacional dizer que o governo não irá dialogar com a gente. Mandaram gente pedindo listas de pedidos. Vocês militarizaram a área da ocupação, revistam as pessoas que passam e vêm, a nossa comida, tiram fotos, intimidam e dão ordens.

Entendemos que é mais fácil nos chamar de bandidos, nos tratar como bandidos. Assim o discurso do Gilberto Carvalho pode fazer algum sentido. Mas nós não somos bandidos e vocês vão ter que lidar com isso (...) Hoje fazem seis meses que vocês assassinaram Adenilson Munduruku. Nós sabemos bem como vocês agem quando querem alguma coisa.

A má-fé é do Gilberto Carvalho. E, apesar de tudo, nós queremos que ele venha no canteiro dialogar conosco. Estamos esperando por você, Gilberto. Pare de mandar policiais com armas na mão para entregar propostas vazias. Pare de tentar nos humilhar na imprensa.

Nós estamos em seu canteiro e não iremos sair enquanto vocês não saírem das nossas aldeias. (Povo Munduruku, 2013e)

15 | Como também sugere Molina (2017:18), acredito que ainda está para ser realizada uma análise compreensiva sobre a relação entre o que por vezes é chamado de “primavera” indígena e os protestos de junho de 2013. Uma série de ações diretas de (r)existência indígena, que passaram a ganhar ampla atenção pública, antecederam junho de 2013: a ocupação de Belo Monte pelo povo munduruku é uma delas. Outros dois exemplos marcantes são a intensificação, no mesmo período, das retomadas de terras tupinambá na Serra do Padeiro (BA) e seus desdobramentos (cf. Alarcon, 2014), bem como as significativas mobilizações desencadeadas, a partir do final de 2012, com a publicação da emblemática carta dos habitantes de *tekooha* Pyelito Kwe/Mbarakay — que, sob a iminência de expulsão de suas terras por reintegração de posse, pedem à Justiça que seja então decretada sua “morte coletiva”, expondo a dramaticidade da situação enfrentada pelxs Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul (Povo Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay, 2012). Vale lembrar que a própria carta aberta redigida pelo Movimento Passe Livre (MPL) no auge das manifestações de junho de 2013, endereçada à então presidenta Dilma Rousseff, não apenas menciona expressamente a luta dxs Munduruku e Guarani-Kaiowá, como também, a meu ver, é inspirada, em termos de forma e conteúdo, nas próprias cartas publicizadas pelos povos indígenas do Brasil e da América Latina, como os comunicados dos povos zapatistas (Movimento Passe Livre, 2013). Com isso, creio ser possível ao menos indicar, como fator relevante para a compreensão das manifestações de junho de 2013, a amplitude que as mobilizações indígenas alcançaram no período e seus desdobramentos — entre eles, o crescimento do apoio e do envolvimento ativo de diversos movimentos sociais autônomos com as lutas indígenas.

A despeito das tentativas de criminalização do governo, a pressão nacional e internacional em favor dxs ocupantes segue crescendo. Cartas e manifestações de solidariedade e apoio à ocupação vão assomando: tanto da parte de povos indígenas (cf. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 2013; Povo Ka'apor, 2013; Povo Mebêngôkre, 2013), quanto da parte de uma série movimentos e apoiadorxs da sociedade¹⁶. É particularmente marcante a carta que o povo beiradeiro de Montanha e Mangabal redige ao povo munduruku nesse momento, consolidando o que veio a se configurar uma tão significativa aliança em defesa de seus territórios e da floresta no Médio Tapajós:

16 | Boa parte das manifestações de apoio e solidariedade encontra-se compilada em: <<https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/category/cartas-de-apoio/>>.

Nunca tivemos muito contato com nossos vizinhos Munduruku, mas agora enfrentamos o mesmo inimigo e queremos nos unir à luta que eles já começaram. Achamos louvável o que eles estão fazendo, apoiamos as ações que eles estão tomando contra o modo como o governo federal está impondo as barragens no nosso rio. Nunca fomos consultados a respeito e exigimos que nos ouçam.

Damos todo apoio aos Munduruku que estão ocupando o canteiro de Belo Monte. Queremos que eles saibam que o que eles falam também representa nossas exigências. Queremos que os Munduruku saibam que eles falam também por nossa comunidade. Contem com a gente, queremos lutar unidos com vocês. (Associação de Moradores das Comunidades de Montanha e Mangabal, 2013)

Com todo o apoio, caem por terra os intentos de se colocar em questão a legitimidade dxs ocupantes — estratégia discursiva que visa a *ignorar* a própria possibilidade de autodeterminação indígena e, conseqüentemente, de (r)existência indígena. O governo, ao atribuir a si mesmo a prerrogativa de dizer quem é ou não indígena (cf. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, 2013), procurou atuar a fim de restringir o embate no campo discursivo a termos de ordem exclusivamente ontológica, no sentido de “capturar” a suposta legitimidade do *ser indígena* num suposto “passado” que nada teria de ver com o “presente”. Desse modo, a (r)existência indígena só poderia emergir, no plano discursivo, necessariamente como má-fé: afinal, se não há indígenas *legítimxs* no “presente”, então as reivindicações dxs ocupantes só podem ser autointeressadas (e o poder público, no caso, seria a vítima dessxs supostxs “proveitadorxs”).

No entanto, é interessante notar como as cartas da ocupação Belo Monte não respondem nos mesmos termos: não se busca, propriamente, *comprovar* a legitimidade dxs ocupantes. “Nós somos nós e o governo precisa lidar com isso” (Povo Munduruku, 2013f), limitam-se a responder. A afirmação do “nós” evoca, desde o primeiro enunciado da ocupação, e justamente a partir da *situação*¹⁷ dos povos da floresta (e munduruku, em particular), uma pluralidade de vozes: “[n]ós somos a gente que vive *nos rios* em que vocês querem construir barragens” (Povo Munduruku, 2013d, grifos meus). A *situação* própria que instaura a ocupação abre-se como um

17 | Neste artigo, utilizo o termo *situação* para expressar, de acordo com o arcabouço das epistemologias feministas e antirracistas, que todo conhecimento e modo de ação é sempre situado, localizado.

convite à participação, que acolhe múltiplos rios e suas gentes, bem como o “ser brasileiro”, a “floresta” e toda a “ancestralidade”, tal qual também vêm a ser evocados nas cartas. Trata-se de um “nós” que abre margem a uma dimensão plural e aberta, capaz de fazer con-fluir, no espaço-tempo da ocupação, múltiplas frentes de (r)existência, tal qual um encontro de águas. Não é à toa que segue crescendo o número de adesões e manifestações públicas de apoio e solidariedade *axs* ocupantes, ampliando exponencialmente a dimensão com-partilhada do fazer con-junto de (r)existências que, como rios, entrecruzam-se e crescem no espaço-tempo aberto pela ocupação: “essa é uma luta grande e de todos” (Povo Munduruku, 2013g).

Não é possível que todos vocês vão continuar repetindo que nós indígenas fomos consultados. Todo mundo sabe que isso não é verdade. A partir de agora o governo tem que parar de dizer mentiras em notas e entrevistas. E de nos tratar como crianças, ingênuas, tuteladas, irresponsáveis e manipuladas. Nós somos nós e o governo precisa lidar com isso. E não minta para a imprensa que estamos brigando com os trabalhadores: eles são solidários à nossa causa! Nós escrevemos uma carta para eles ontem! Aqui no canteiro nós jogamos bola juntos todos os dias. Quando saímos da outra vez, uma trabalhadora a quem demos muitos colares e pulseiras nos disse: “eu vou sentir saudades”.

Nós temos o apoio de muitos parentes nessa luta. Temos o apoio dos indígenas de todo o Xingu. Temos o apoio dos Kayapó. Nós temos o apoio dos Tupinambá. Dos Guajajara. Dos Apinajé, dos Xerente, dos Krahô, Tapuia, Karajá-Xambioá, Krahô-Kanela, Avá-Canoero, Javaé, Kanela do Tocantins e Guarani. E a lista está crescendo. Temos o apoio de toda a sociedade nacional e internacional e isso também incomoda bastante vocês, que estão sozinhos com seus financiadores de campanha e empresas interessadas em crateras e dinheiro. Nós ocupamos de novo o seu canteiro — e quantas vezes será preciso fazer isso até que a sua própria lei seja cumprida? (Povo Munduruku, 2013f)

As cartas a todo o momento indicam: não é o “lugar de fala” que se encontra ausente, ou que seria impossível, mas sim o “lugar de escuta”. É como se dissessem que estão falando há muito tempo, e que há uma recusa em escutar, quando não silenciamento. Será que, ao interromper o ruído ensurdecedor do progresso/desenvolvimento do canteiro de obras que, quase como um fim em si mesmo, parece já “não poder parar”, seria possível, então, *abrir* esse “lugar de escuta”, ocupando justamente o ponto nevrálgico da destruição com a oportunidade de se *fazer* diferente? “Ainda que vocês não estejam dispostos a aprender ouvir, nós estamos dispostos a ensinar” (Povo Munduruku, 2013g).

Diante desse quadro, o governo se vê, então, forçado a não mais ignorar o apelo de diálogo. *Xs* ocupantes só deixam o canteiro de obras a fim de serem imediatamente transportados à Brasília, em um avião da Força Aérea Brasileira (FAB), rumo a um encontro presencial com o próprio Gilberto Carvalho.

Nós não viemos negociar com vocês, porque não se negocia nem território nem vida. Nós somos contra a construção de barragens que matam a terra indígena, porque elas matam a cultura quando matam o peixe e afogam a terra. E isso mata a gente sem precisar de arma. Vocês continuam matando muito. Vocês simplesmente matam muito. Vocês já mataram demais, faz 513 anos. (Povo Munduruku, 2013g)

A partir desse momento, a estratégia do poder público procura, não por acaso, inverter a equação, sugerindo que são xs ocupantxs — xs Munduruku — que têm se recusado sistematicamente ao diálogo. Isso porque a possibilidade de diálogo vem a ser colocada nos próprios termos que o governo quer *sobreimpor*: uma mera negociação de contrapartidas e compensações, uma vez que a consulta prévia, a seu ver, não seria deliberativa. Qualquer oportunidade de diálogo, nesses termos, é enquadrada como *consentimento*: que “suas propostas [as do povo munduruku] sejam incorporadas ao processo de tomada de decisão *do governo* no que diz respeito aos possíveis aproveitamentos hídricos da região” (Secretaria-Geral da Presidência da República, 2013, grifos meus). Daí a insistência dxs Munduruku em ter de constantemente afirmar que *dialogar* não é o mesmo que *negociar* ou *concordar* com as barragens, que não estão propondo “listas de pedidos”, mas sim reiterando a forma própria como desejam ser consultadxs.

Reunimos com o ministro Gilberto Carvalho no dia em que chegamos. Ele nos chamou de mentirosos (em outras palavras), se recusou a assinar o recebimento dos nossos documentos, disse que não somos nós que escrevemos nossas cartas.

Quando a reunião acabou, Gilberto Carvalho disse no Jornal Nacional: “ouvimos longamente a fala [de nós, indígenas], as críticas, mas fomos absolutamente claros com eles, dizendo que o governo não vai abrir mão de seus projetos”. Então, entendemos o recado do governo.

Dois dias depois, Paulo Maldos deu entrevista à Rádio Nacional da Amazônia: “consulta não é sim ou não”. Também entendemos esse recado. Entendemos que o governo está dizendo: “nós vamos construir as hidrelétricas nas terras de vocês, não importa o que vocês digam. E mesmo que vocês sejam consultados, nós não vamos considerar a opinião de vocês.” (Povo Munduruku, 2013h)

O que tais considerações dxs Munduruku revelam é que a prerrogativa de consulta livre, prévia e informada atrelada ao cumprimento da Convenção 169, mesmo sendo tida como o principal instrumento legal para assegurar que os povos indígenas tenham controle sobre intervenções planejadas pelo Estado em seus territórios, pode vir, também, a colocar os povos da floresta em uma situação difícil de lidar: ao não explicitar com clareza o poder de veto por parte das populações potencialmente afetadas como condicionante para a realização de um processo consultivo prévio¹⁸, a Convenção 169 abre margem a que as instâncias de diálogo acabem servindo

18 | A investigação especial sobre a Convenção 169 realizada por Renata Bessi (2017) — ao constatar que, na aplicação do mecanismo de consulta prévia em diversas localidades da América Latina, os governos sistematicamente se recusam a respeitar resultados que não lhes são favoráveis — sugere que a Convenção poderia ser entendida como uma “tecnologia de dominação”, pois, estando a maioria dos “recursos” hoje disponíveis em “terras tradicionalmente ocupadas”, a prerrogativa de consulta emergiria como “uma tentativa de apaziguar a alta intensidade dos conflitos gerados pela entrada massiva de projetos de desenvolvimento em toda a região” (tradução minha). A reportagem também indica que a persistência das comunidades em se auto-organizarem a partir de seus próprios termos foi fundamental nos casos em que se logrou fazer (r)existência frente aos megaprojetos — como, acredito, também tem sido o caso dos povos munduruku e beiradeiro no Médio Tapajós.

justamente para referendar aquilo a que os povos indígenas se opõem.

Da maneira análoga, a ação de recusa dos povos da floresta ao diálogo, uma vez identificadas as intenções do governo de tomá-lo como sinal de consentimento, perde em muito seu potencial de denúncia da coerção que lhe é subjacente, visto que o poder público mostra-se, em termos discursivos, como se estivesse *ex ante* aberto não só ao diálogo propriamente dito, mas também à “construção participativa” de um protocolo de consulta prévia: desse modo, o enfoque no caráter supostamente procedimental da constituição de processos consultivos “esvazia” as acusações substantivas de coerção, de maneira que o ônus termina por recair primordialmente sobre quem se recusa à participação nesse processo, correndo o risco de já não poder mais exercer qualquer influência sobre os acontecimentos.

Em meio a esse “fogo cruzado” — em que dialogar ou não dialogar passam a ser o mesmo que consentir com a própria opressão —, os povos indígenas e ribeirinhos não podem simplesmente negar-se ao diálogo, nem contar exclusivamente com a “lei” para fazer valer suas demandas. Com efeito, o caminho encontrado a fim de mover a (r)existência, mesmo em meio a condições e correlação de forças tão adversas, foi a opção dos povos munduruku e beiradeiro em partir de uma perspectiva (pro)positiva, embasada em seus modos de organização sociopolítica: a elaboração de um protocolo próprio de consulta (Povo Munduruku, 2015a).

O PROTOCOLO DE CONSULTA MUNDURUKU

Ao criar cole(a)tivamente um documento propondo, em seus próprios termos, como requerem ser consultados — de modo a finalmente condicionar, assim, a consulta prévia ao poder de veto em cole(a)tivo —, os povos munduruku e beiradeiro acabam por conceber um fato jurídico, que não apenas consegue expor a lógica de progresso/desenvolvimento inerente à intencionalidade coercitiva do próprio caráter procedimental de um mecanismo de consulta supostamente participativo, como também adentra, de forma (pro)positiva, o campo de disputa interpretativa sobre a Convenção 169, de modo a fazê-la estrategicamente funcionar a seu favor.

O Protocolo de Consulta Munduruku (Povo Munduruku, 2015a), fundamentalmente, atua no sentido de vincular forma e conteúdo. Em outras palavras, o protocolo indica que a *forma* como se faz a consulta é tão relevante quanto o *conteúdo* mesmo que dela emana. Desse modo, uma consulta prévia só encontra validade se for realizada nos próprios termos dos povos munduruku e beiradeiro¹⁹ — de acordo com suas espacialidades e temporalidades próprias:

Todas as reuniões devem ser em nosso território — na aldeia que nós escolhermos —, e não na cidade, nem mesmo em Jacareacanga ou Itaituba. As reuniões não podem ser realizadas em datas que atrapalhem as atividades da comunidade (por exemplo, no tempo

19 | O povo beiradeiro participou ativamente da construção do Protocolo de Consulta Munduruku. Como a Convenção 169 é relativa, a princípio, especificamente aos povos indígenas, a redação do protocolo se dá nos termos da autodeterminação do povo munduruku, fazendo referência à necessidade de ampliar a abrangência da convenção, de modo a igualmente considerar o povo ribeirinho no que se refere à consulta pública em seus próprios termos: “exigimos que as comunidades ribeirinhas que serão atingidas pelas barragens no rio Tapajós (como Montanha e Mangabal, Pimental e São Luiz) tenham seu direito à consulta garantido, de modo adequado e específico à realidade delas. Assim como nós, os ribeirinhos também têm o direito a uma consulta própria” (Povo Munduruku, 2015a).

da roça, na broca e no plantio; no tempo da extração da castanha; no tempo da farinha; nas nossas festas; no Dia do Índio) (...) As reuniões devem ser na língua Munduruku e nós escolheremos quem serão os tradutores. Nessas reuniões, nossos saberes devem ser levados em consideração, no mesmo nível que o conhecimento dos pariwat (não índios). Porque nós é que sabemos dos rios, da floresta, dos peixes e da terra. Nós é que coordenaremos as reuniões, não o governo. (Povo Munduruku, 2015a)

Observações como essas apontam, implicitamente, que a forma com que o poder público procurou *sobreimpor* o processo de consulta — com celeridade, nos moldes “ocidentais” e desconsiderando o conhecimento dos próprios povos afetados — é, sob o ponto de vista munduruku e ribeirinho, uma violência. De modo (pro) positivo, o protocolo desfaz qualquer possibilidade de alegação de suposta neutralidade que poderia vir a ser invocada pelo Estado na discussão acerca dos termos procedimentais de um processo participativo.

Além disso, o protocolo reforça que “existe só um povo munduruku”, de maneira que “as decisões do povo munduruku são coletivas”. Com isso, procura-se evitar que processos consultivos sejam realizados unilateralmente, por meio de alguma associação munduruku ou de “lideranças” em separado (Povo Munduruku, 2015a) — o que impede, assim, que a mera disposição de *diálogo* possa vir a ser tomada como *consentimento*:

Os Munduruku de todas as aldeias — do Alto, Médio e Baixo Tapajós — devem ser consultados, inclusive daquelas localizadas em terras indígenas ainda não demarcadas. Nós não queremos que o governo nos considere divididos: existe só um povo Munduruku. Devem ser consultados os sábios antigos, os pajés, os senhores que sabem contar história, que sabem medicinas tradicionais, raiz, folha, aqueles senhores que sabem os lugares sagrados.

Os caciques (capitães), guerreiros, guerreiras e as lideranças também devem ser consultados. São os caciques que se articulam e passam informações para todas as aldeias. São eles que reúnem todo mundo para discutirmos o que vamos fazer. Os guerreiros e guerreiras ajudam o cacique, andam com ele e protegem o nosso território. As lideranças são os professores e os agentes de saúde, que trabalham com toda a comunidade.

Também devem ser consultadas as mulheres, para dividirem sua experiência e suas informações. Há mulheres que são pajés, parteiras e artesãs. Elas cuidam da roça, dão ideias, preparam a comida, fazem remédios caseiros e têm muitos conhecimentos tradicionais.

Os estudantes universitários, pedagogos munduruku, estudantes do Ibaorebu, os jovens e crianças também devem ser consultados, pois eles são a geração do futuro. Muitos jovens têm acesso aos meios de comunicação, leem jornal, acessam internet, falam português, sabem a realidade e têm participação ativa na luta do nosso povo (...)

Hoje, nós habitamos cerca de 130 aldeias, no Alto, Médio e Baixo Tapajós. Mas lembramos que, por causa da organização social do nosso povo, novas aldeias podem surgir. (Povo Munduruku, 2015a)

O Protocolo de Consulta Munduruku é um documento detalhado, que faz referência às condições — de acordo com a unidade, a espacialidade e a temporalidade munduruku — tanto para o processo de consulta em si, quanto para a sua própria construção. Além disso, o protocolo requerer, de início, a demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu como ato de “boa-fé” da parte do governo para iniciar o processo de consulta²⁰, e termina afirmando expressamente: “Nós temos o poder de veto. Sawe!”.

A construção desse documento chegou a contar com o apoio, entre outros, do Ministério Público Federal (MPF) e veio, inclusive, a ser impresso em formato de cartilha — tanto em português quanto em munduruku (Povo Munduruku, 2016)²¹. O protocolo de consulta, conforme aponto adiante, toma *corpo* de modo estreitamente vinculado ao processo de autodemarcação de Daje Kapap Eypi (Sawré Muybu). Realizados concomitantemente, tanto o protocolo de consulta quanto a autodemarcação do território munduruku ameaçado pelas barragens ganham força e consistência a partir da persistência dos povos munduruku e ribeirinho em sua própria autodeterminação. Dessa forma, ambas as ações vêm a contribuir decisivamente para alterar um quadro tão adverso — caracterizado por enormes disparidades em termos de correlação de forças — em favor dos povos da floresta, o que é evidenciado pelo real impedimento de efetivação do megaempreendimento hidrelétrico de São Luiz e Jatobá em suas terras.

20 | Tal exigência advém da morosidade na demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu que, conforme aponto adiante, está especificamente relacionada aos entraves jurídicos que implicaria face ao licenciamento de construção da hidrelétrica de São Luiz, que a inundaria em grande parte.

21 | O Protocolo de Consulta Munduruku foi construído em uma série de reuniões conjuntas dos povos munduruku e ribeirinho no fim de setembro de 2014, sendo aprovado em assembleia geral munduruku em dezembro do mesmo ano. Em janeiro de 2015, o documento é formalmente entregue pelos povos munduruku e beiradeiro na Secretaria-Geral da Presidência da República, em Brasília.

AUTODEMARCAÇÃO DE DAJE KAPAP EYPI

Depois da ocupação do canteiro de obras de Belo Monte, intensificaram-se uma série de *ações diretas* dos povos munduruku e ribeirinho, que são de dupla ordem. Por um lado, trata-se de ações referentes a movimentos (pro)positivos que estão em acordo com sua própria lógica de autodeterminação sociopolítica — as quais conferem *corpo* à (r)existência, bem como às alianças que vão sendo constituídas (local ou mais amplamente) em prol de sua luta contra a *sobreimposição* das barragens. Por outro lado, os povos munduruku e beiradeiro também atuam estrategicamente no sentido de *esgotar*, de modo direto e (pro)positivo, todos os caminhos institucionais formais que se relacionam às suas lutas. Em somatória, esse modo de *fazer* conjunto, sustentado em ações (pro)positivas de dupla ordem, abre margem ao flor-e-s(c)er da (r)existência munduruku e ribeirinha, bem como ao desvelamento dos limites das normativas condicionadas exclusivamente ao âmbito institucional formal, de modo a evitar qualquer possibilidade de deslegitimação — quando não de criminalização — de seus movimentos próprios de autodeterminação sociopolítica.

Após os eventos em Brasília que sucederam a ocupação Belo Monte — entre os quais se incluem, também, um protesto em frente ao Ministério de Minas e Energia (MME) e a ocupação da Funai por três dias —, o povo munduruku, no final de junho de 2013, encontra, em seu território, biólogos funcionários do grupo

Concremat, vinculado ao Grupo de Estudos Tapajós, formado por nove empresas interessadas na execução do empreendimento²², realizando estudos para a viabilização das barragens de São Luiz e Jatobá (cf. Santana, 2013c; Sposati, 2013). No total, três biólogos foram capturados e os materiais por eles coletados em território munduruku — amostras de fauna e flora — foram apreendidos: “Nós deixamos claro para o governo federal que não iríamos deixar entrar nenhum pesquisador nos nossos territórios” (Povo Munduruku, 2013i). Os biólogos foram libertos dois dias depois, assim que o governo federal comprometeu-se a suspender os estudos na área em que estão planejadas as hidrelétricas de São Luiz e Jatobá até a realização de consulta prévia.

A essa altura, o povo munduruku vinha enfrentando um contexto de crescente incitação à violência contra os povos indígenas, em especial nos centros urbanos de Itaituba e Jacareacanga, inclusive por parte do poder público local — que, naquele momento, encontrava-se majoritariamente afinado com o projeto de *sobreimposição* das barragens do governo federal na região, a ponto de tentar intervir diretamente, de diversas formas, para desmobilizar a (r)existência munduruku (cf. Comitê Metropolitano Xingu Vivo para Sempre *et al.*, 2013; Santana, 2013a). Procurando evitar o acirramento da tensão que vinha colocando xs indígenas em situação de cada vez maior risco na região, o povo munduruku, ainda no mês de junho, ocupa a Câmara Municipal de Vereadores de Jacareacanga, a fim de interpellar publicamente xs vereadorxs favoráveis às hidrelétricas, bem como colocar em questão as inúmeras ameaças que vinha recebendo de sua parte (Conselho Indigenista Missionário, 2013). Também chegam a protestar diante da sede do Diálogo Tapajós²³ em Jacareacanga. Trata-se de um período de sucessivos embates e ações de (r)existência²⁴ no contexto local.

Em meio a esses eventos, o governo rompe o acordo com xs Munduruku de suspensão dos estudos de licenciamento das hidrelétricas de São Luiz e Jatobá até que a consulta prévia fosse realizada. No dia 10 de agosto de 2013, uma espécie de reedição da Operação Tapajós é retomada na região, com a presença ostensiva da Força Nacional e de 130 técnicxs para a consecução dos estudos (cf. Santana, 2013b). Foi planejado pelo governo federal que essa nova operação seria conduzida na região em duas etapas, até o fim de novembro do mesmo ano. Ao clima de tensão já vivido em março, na primeira incursão da Operação Tapajós, é acrescida, naquele momento, a recente escalada de conflitos incitados pelo poder local. No início de setembro, parte das tropas e dxs técnicxs adentram a aldeia Boca, ameaçando o povo munduruku, caso tentassem impedir a realização dos estudos para a viabilização das hidrelétricas (Santana, 2013d). Dessa vez, a militarização da região por parte do governo termina chamando ainda maior atenção pública — diversos apoiadorxs e jornalistas seguem se somando, inclusive presencialmente, às articulações locais de (r)existência.

22 | De acordo com informações institucionais então disponíveis, o Grupo de Estudos Tapajós — formado pelas empresas Eletrobras, Eletronorte, GDF Suez, EDF, Neoenergia, Camargo Corrêa, Endesa Brasil, Cemig e Copel — foi criado a fim de realizar “estudos de viabilidade técnica-econômica” e “ambientais” que permitam cumprir as etapas necessárias para o licenciamento das hidrelétricas.

23 | O Diálogo Tapajós, vinculado ao Grupo de Estudos Tapajós, apresentou-se, à época, como “um projeto de comunicação e interação social” visando a promover, durante a realização de “estudos de viabilidade dos Aproveitamentos Hidrelétricos São Luiz do Tapajós e Jatobá”, “um processo dialógico e inclusivo de comunicação com as populações e instituições interessadas”. Teve grande atuação na região de Jacareacanga e Itaituba, especialmente entre 2012 e 2015, produzindo uma série de materiais impressos, vídeos e áudios (inclusive em língua munduruku) e promovendo inúmeros encontros, tanto com a população local quanto com o poder público, visando supostamente a “esclarecer dúvidas” acerca do empreendimento hidrelétrico, dos direitos das populações e suas possíveis compensações — chegando, inclusive, a elaborar uma ‘lista prévia’ de cadastro socioeconômico, bastante completo e amplamente divulgado, das populações potencialmente atingidas pelas barragens.

24 | Não entrarei nos detalhes dos inúmeros embates enfrentados, nesse período, pela auto-organização do povo munduruku, desencadeados a partir de múltiplos e variados intentos de desmobilização da (r)existência e incitação de violência no contexto local. Indico apenas alguns fatores que ajudam a demonstrar a gravidade da situação enfrentada pelo povo munduruku. Já entre as ações de (r)existência, destaca-se a redação da Carta de Santarém, em que 26 entidades e movimentos declaram publicamente seu rechaço à construção de hidrelétricas no Tapajós, em agosto de 2013 (Santana, 2013c).

Ganha ampla repercussão a controversa segunda audiência pública relativa à hidrelétrica de São Manuel²⁵, promovida pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis (Ibama) durante o período de vigência da nova operação militar — mais precisamente, em 29 de setembro — na cidade de Jacareacanga, deixando evidente o que implicaria, naquele momento, um processo de consulta prévia nos moldes sobreimpostos pelo governo (cf. Bradford, 2013; Fernández, 2014; Monteiro, 2013).

Na audiência, a presença policial foi ostensiva: “Parecia estado de sítio. Policiais militares e da força tática fortemente armados, agentes da prefeitura espalhados por todo o lugar, políticos e o próprio prefeito monitorando e esbravejando pelos cantos, proibindo e deixando de proibir”, relata Claudemir Monteiro, coordenador do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) Norte (Monteiro, 2013), presente no local. Ainda assim, o povo munduruku, em protesto, conseguiu barrar a entrada da audiência por cerca de uma hora.

Segundo relatos, além dxs participantes, a mídia — com exceção da TV Buré, afiliada ao SBT e sob influência do prefeito de Jacareacanga, bem como do Cimi — foi violentamente proibida de cobrir o evento, a ponto de arquivos fotográficos serem apagados à revelia e máquinas fotográficas confiscadas e quebradas. Muitxs indígenas, que haviam levado faixas com dizeres que expressavam indignação com relação aos projetos de construção de hidrelétricas na região do Tapajós, foram proibidxs de colocá-las no ginásio onde o evento foi realizado (Bradford, 2013; Fernández, 2014; Monteiro, 2013).

Além da forte presença policial, não houve qualquer estímulo à “participação” durante a suposta audiência pública. A apresentação, em vez de apontar os potenciais impactos da hidrelétrica às comunidades afetadas, limitou-se a “enaltecer” a construção da barragem como sinônimo de progresso e desenvolvimento, como se fosse desejável, lançando mão de um linguajar “técnico” (Bradford, 2013; Fernández, 2014). As perguntas, que tinham de ser entregues por escrito, ignorando a relevância da oralidade, tão cara aos povos da floresta, eram previamente selecionadas, de maneira que questionamentos críticos à barragem foram censurados. Nessa audiência, portanto, o povo munduruku pôde experimentar a gravidade e as implicações do caráter não performativo (Ahmed, 2012) de um processo de consulta pública concebido exclusivamente a partir da *situação* do poder público, em termos tanto de forma quanto de conteúdo — o que vem, posteriormente, a informar a construção de seu próprio protocolo de consulta.

Diante de tal quadro, várias assembleias do povo munduruku são convocadas no período, visando a articular possibilidades de (r)existência — entre elas uma assembleia geral, realizada na aldeia Restinga, com a presença de 65 caciques e mais de 400 indígenas, em novembro de 2013, e a 3ª assembleia do movimento Ipereg’ayu, em abril de 2014, para a qual o governo, que havia sido convidado a participar, não

25 | Essa audiência pública havia sido alvo de disputa entre diferentes instâncias do Estado: a suspensão de sua realização, movida por ação do Ministério Público Federal (MPF) devido à não conclusão do estudo do “componente indígena” — condição para a identificação de potenciais impactos da hidrelétrica de São Manoel sobre as comunidades que viriam a ser consultadas —, foi revertida pela Advocacia-Geral da União (AGU) praticamente às vésperas de sua realização (cf. Bradford, 2013). Outras audiências públicas similares são realizadas no mesmo período — uma delas, em Itaituba.

comparece. Em termos de ações (pro)positivas de autodeterminação, também vem a ser auto-organizada uma grande inspeção, que envolveu váríxs guerreirxs munduruku, com o objetivo de eliminar a operação de garimpo em seu território, em fevereiro de 2014 (Saud, 2014a).

É relevante mencionar que o povo munduruku, no primeiro semestre de 2014, teve ainda de mobilizar-se amplamente também por conta da arbitrária não renovação do contrato de 70 professorxs indígenas pela prefeitura, o que foi interpretado como represália devido a seu posicionamento contrário à construção das hidrelétricas. As crianças munduruku ficaram sem aulas no período. Visando a recontratação dxs professorxs, o povo munduruku realizou uma série de ações diretas em Jacareacanga, incluindo protestos e ocupações de órgãos públicos (Saud, 2014b). Com o clima já tenso de hostilização aos povos indígenas na cidade, em maio de 2014 um grupo de 20 munduruku é atacado por uma horda de cerca de 500 pessoas com paus, pedras e rojões — entre elas garimpeiros (que vinham ameaçando o povo munduruku desde sua ação contra o garimpo em seu território), comerciantes locais e membros do poder público da cidade, identificados como insufladores da ação —, o que resultou em dois indígenas gravemente feridxs (Movimento Xingu Vivo para Sempre, 2014). O Ministério Público é acionado no caso (Glass; Saud, 2014). Após múltiplos embates, o povo munduruku consegue, em julho de 2014, que xs professorxs sejam finalmente recontratadxs.

Ao mesmo tempo, seguem as ações diretas do povo munduruku sobre as instâncias formais do poder público também em âmbito federal. Atos são realizados em Brasília, como a ocupação, junto com outros povos indígenas atingidos por Belo Monte, da Advocacia-Geral da União (AGU), em dezembro de 2013, visando a pressionar pela publicação do RCID da Terra Indígena Sawré Muybu — que, aliás, já se encontrava finalizado desde setembro, apenas aguardando a publicação pela Funai.

Embasado nesse duplo modo de ações diretas — relativas à sua autodeterminação e a fim de pressionar ao máximo o poder público — o povo munduruku tem como efeito, por um lado, revelar a *situação* do Estado na condução de suas normativas, que são manejadas em detrimento dos povos indígenas enquanto supostamente serviriam para garantir seus direitos, bem como, por outro lado, seguir legitimando suas próprias ações (pro)positivas de autodeterminação, inviabilizando as acusações de suposta “recusa” ao diálogo que lhe vinham sendo, até então, sistematicamente imputadas.

Nesse sentido, são especialmente marcantes os acontecimentos que envolvem a decisão do povo munduruku — em atuação con-junta com o povo ribeirinho — por autodemarcar seu próprio território ameaçado pelas barragens. Trata-se de uma ação (pro)positiva de autodeterminação em seus próprios termos que, além de fortalecer a (r)existência munduruku e ribeirinha, ainda contribui para revelar, de forma patente, a má-fé inerente ao *modus operandi* das leis a partir da exposição de sua *situação*.

No segundo semestre de 2014, o povo munduruku teve acesso ao RCID da Terra Indígena Sawré Muybu (Fundação Nacional do Índio, 2013) que o governo se recusava, sistematicamente, a publicar — passo necessário a fim de dar consecução ao processo legal de demarcação do território munduruku. Conforme visto, o povo munduruku, de longa data, procurava fazer pressão — por meio de ações diretas — pela publicação do relatório. Essa questão, inclusive, chegou a se desdobrar em uma série de disputas no plano jurídico entre diferentes instâncias do governo. Aos poucos, as ações do povo munduruku iam *esgotando* todas as formas de atuação possível dentro dos meandros institucionais — de modo que os esforços por pressionar diretamente o poder público, criando-lhe cada vez maiores estrangimentos, foram pouco a pouco permitindo desvelar, na própria linguagem institucional, as reais intenções do governo na não publicação do relatório. Com isso, as ações (pro) positivas de autodeterminação do povo munduruku, por sua vez, iam ganhando ampla legitimidade e corpo, de modo a desencadear uma configuração em campo que foi tornando praticamente impossível que se seguisse ignorando, juridicamente, a existência de Daje Kapap Eypi.

A recusa na publicação do relatório coincide com o momento em que o governo federal buscava, por todos os meios possíveis, acelerar o licenciamento de construção da hidrelétrica de São Luiz — que, justamente, inundaria a Terra Indígena Sawré Muybu, em processo de demarcação. A publicação do relatório, portanto, ao dar consecução ao processo de demarcação de Sawré Muybu, viria a impor um entrave jurídico muito maior ao licenciamento das barragens no Médio Tapajós, uma vez que a legislação acerca de intervenção estatal sobre territórios indígenas oficialmente reconhecidos é muito mais complexa — ainda mais por envolver, no caso específico, a necessidade de remoção de indígenas de seu próprio território. Assim, apesar de a Terra Indígena Sawré Muybu, naquele momento, já haver sido legalmente identificada — de acordo com a *linguagem* dos trâmites referentes à demarcação —, evitar sua formalização e demarcação torna-se uma estratégia para que, juridicamente, possa-se *ignorar* a presença indígena na região, facilitando o licenciamento do megaempreendimento hidrelétrico.

Em setembro de 2014, concomitante aos embates relacionados à publicação do relatório, os estudos relativos à construção da hidrelétrica de São Luiz haviam sido supostamente “concluídos”. Assim, paralelamente, havia ampla movimentação nas instâncias institucionais formais pela aprovação desses estudos. A pressa do governo pelo licenciamento da barragem de São Luiz era de tal ordem que, enquanto ainda estavam tramitando pareceres sobre a própria viabilidade da usina²⁶, o MME chega a tentar autorizar a licitação da hidrelétrica ainda em 2014²⁷.

Se, por um lado, o Estado procura *ignorar* — por meio da não publicação do relatório — a existência de território indígena na região, também busca, por outro lado, *fingir consultar* os povos indígenas potencialmente afetados pelas barragens no

26 | Em 15 de agosto de 2014, a Funai opõe-se aos estudos realizados justamente por falta do “componente indígena” — ou seja, os estudos não apresentavam evidências de haver consultado nem ouvido os habitantes das aldeias indígenas afetadas. Em 12 de setembro, um novo estudo é apresentado, em que o “componente indígena” havia sido acrescentado, apenas com a recomendação de remoção de aldeias afetadas. Em 25 de setembro, um parecer interno da Funai declara insuficiência do “componente indígena” por falta de trabalho de campo, entre outros pontos apresentados.

27 | Trata-se da portaria nº 485, de 12 de setembro de 2014, que estipulava a data do leilão em 15 de dezembro do mesmo ano. Com a ampla repercussão negativa gerada pela publicação dessa portaria, e por ação do Ministério Público, ela vem a ser revogada em 17 de setembro. No entanto, o MME afirma pretender levar as hidrelétricas no Médio Tapajós à leilão ainda no primeiro semestre de 2015.

Tapajós: reuniões de proposta de consulta prévia na região são agendadas para o mês de outubro, na cidade de Itaituba — sem sequer haver sido realizado, de modo apropriado, o estudo do “componente indígena”, que seria pré-requisito para a consulta pública. Diante disso, os principais encontros entre os povos munduruku e ribeirinho para a elaboração de seu protocolo de consulta ocorrem já no fim de setembro, justamente a fim de evitar novas edições de *simulação* de processos de consulta, tal qual visto no caso da audiência pública acerca da hidrelétrica de São Manoel²⁸.

Em 17 de outubro, Maria Augusta Assirati, então presidenta interina da Funai, em emblemática reunião com o povo munduruku, ao ser questionada pela não publicação do relatório, com a qual havia se comprometido expressamente, termina por vir a revelar, verbalmente, que não iria assiná-lo nem publicá-lo, em meio àquela conjuntura, por conta dos interesses do governo na construção das hidrelétricas que viriam a atingir a Terra Indígena Sawré Muybu. Esse evento é filmado pelo povo munduruku (Povo Munduruku, 2014a) e ganha ampla repercussão pública. Nove dias depois, Assirati renuncia à presidência da Funai — sem, no entanto, publicar o relatório²⁹. Em sequência a esse evento, os povos munduruku e ribeirinho, com o relatório da Terra Indígena Sawré Muybu não publicado em mãos, decidem não mais esperar pela Funai e iniciar, por si mesmos, o processo de *autodemarkação* do território.

Garantir o nosso território sempre vivo é o que nos dá força e coragem. Sem a terra não sabemos sobreviver. Ela é a nossa mãe, que respeitamos. Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida.

Esse território atende às populações do Médio e Alto Tapajós.

Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez. Por causa disso é que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixadas por madeireiros nos ramais para serem vendidas de forma ilegal nas serrarias e nisso o Ibama não atua em sua fiscalização. Só em um ramal foi derrubado o equivalente a 30 caminhões com toras de madeiras, árvores centenárias como o Ipê, áreas imensas de açazais são derrubadas para tirar palmitos. Nosso coração está triste.

Nesses 30 dias da autodemarkação já caminhamos cerca de 7 km e fizemos 2,5 km de picadas. Encontramos 11 madeireiros, 3 caminhões, 4 motos, 1 trator e inúmeras toras de madeiras de lei às margens dos ramais em nossas terras, e na manhã do dia 15 fomos surpreendidos em nosso acampamento por um grupo de 4 madeireiros, grileiros liderados pelo Vilmar que se diz dono de 6 lotes de terra dentro do nosso território, disse ainda que não irá permitir perder suas terras para nós e na segunda próxima estaria levando o caso para a justiça.

Agora decretamos que não vamos esperar mais pelo governo. Agora decidimos fazer a autodemarkação, nós queremos que o governo respeite o nosso trabalho, respeite nossos antepassados, respeite nossa cultura, respeite nossa vida. Só paramos quando concluir o nosso trabalho. SAWE, SAWE, SAWE. (Povo Munduruku, 2014c)

28 | Em novembro de 2014, o governo entra com o mecanismo de suspensão de segurança para dar início à construção da usina de São Manoel, a despeito do não cumprimento das prerrogativas legais para tanto.

29 | O RCID da Terra Indígena Sawré Muybu veio a ser publicado apenas em 19 de abril de 2016 — justamente durante a “brecha” institucional aberta devido à ação de *impeachment* contra a então presidenta Dilma Rousseff, que se deu apenas alguns dias depois.

A autodemarcação é uma ação (pro)positiva de autodeterminação que (in) diretamente denuncia, de forma patente, a própria ilegitimidade da norma — a qual se revela não apenas *situada*, favorecendo sobretudo interesses contrários aos do povo munduruku, mas também sinal de má-fé. Isso porque, ao referendar um modo de atuação embasado na discrepância entre *o que se fala* e *o que se faz*, a norma mostra-se conivente com as múltiplas violências sofridas pelos povos da floresta, naturalizando-as. A autodemarcação, contrariamente, faz coincidir *o que se fala* com *o que se faz*: “a nossa palavra deve ser sempre como um rio, que corre sempre na mesma direção” (Povo Munduruku, 2014d). Trata-se de palavras que são corpo e movimento, e de ações que, incorporadas, comunicam: *palavrações*. É nesse caráter indissociável entre *o que se fala* e *o que se faz* — entre *forma* e *conteúdo* — que se encontra a força e o sentido de uma ação con-junta como a autodemarcação de Daje Kapap Eypi. Ao con-fluir com(o) o rio, o processo de autodemarcação corrobora cole(a)tivamente para que todos os seres vivos, em con-junto com as águas do Tapajós, possam continuar seguindo livremente seu curso tão próprio, contra a barragem da norma. Com efeito, ao se configurar a partir de referentes próprios, a autodemarcação recoloca os termos do debate também no que tange o que se entende por território, como apontado no que segue. Ademais, o desencadeamento do processo de autodemarcação vem a conferir ampla legitimidade pública ao território e à luta munduruku e ribeirinha, consolidando a terra indígena, com todos os seres vivos que nela habitam e interagem com o entorno, como fato que não pode mais ser ignorado. Na condição de ato de espacialização de corpos territorializados, a autodemarcação, sobretudo, vem a fortalecer a (r)existência munduruku e beiradeira como um todo.

Onde há barragens, todo o entorno é afetado, potencializando a destruição que já se encontra em curso. A noção de território que a autodemarcação coloca, portanto, é de ordem fundamentalmente distinta daquela *sobreimposta* pela norma, indo muito além da delimitação de marcos fronteirios. Enquanto os embates relativos à publicação do relatório entre a Funai e os demais órgãos do governo restringe-se exclusivamente a uma querela sobre ultrapassar ou não certos limites territoriais — como se a terra fosse, meramente, um substrato material, fragmentável e sujeitável à lógica de apropriação —, a autodemarcação de Daje Kapap Eypi, realizada con-juntamente entre os povos munduruku e ribeirinho, evidencia que a relacionalidade estabelecida entre corpo e território é vida que, como tal, desconhece fronteiras: envolve o rio, a floresta e tudo o que neles co-move, em espacialização. Sempre plural, jamais estática ou fixável a supostos limites, a vida emerge em interação com todo o entorno. Não há corpos sem floresta e não há floresta sem corpos: é nessa imbricação que a vida encontra lugar e pode, à sua maneira, flor-e-s(c)er. Realizada a partir dos referentes próprios dos povos munduruku e ribeirinho, portanto, a autodemarcação coloca o debate em outros termos, que permitem a apreensão da complexidade envolvida nos movimentos con-juntos de espacialização que co-movem a floresta

— os quais não se deixam imobilizar pela lógica do progresso/desenvolvimento, que reduz a terra e tudo o que nela se encontra a meros “recursos” a serem explorados.

Na primeira etapa da autodemarcação de Daje Kapap Eypi, que tem início em outubro de 2014, participam ao todo, contando as quatro expedições realizadas até o fim de fevereiro de 2015, cerca de 20 guerreirxs e beiradeirxs de Montanha e Mangabal, bem como alguns apoiadorxs e jornalistas. Munidxs de um aparelho GPS, a cada incursão foram autodemarcando, com placas e picadas abertas em meio à floresta, os “pontos” — limites físicos de Daje Kapap Eypi, tal qual indicados no próprio relatório da Funai.

Ao longo de seu transcurso, a autodemarcação vai ganhando corpo e assume crescente relevância no que concerne à autodeterminação sociopolítica dos povos munduruku e beiradeiro. Em meio a tantos embates enfrentados no período, a construção do protocolo de consulta e, em especial, a autodemarcação de Daje Kapap Eypi, na condição de movimentos (pro)positivos cole(a)tivos, fortalecem sua (r)existência localmente e a partir de seus próprios termos, vindo a ser fundamentais a fim de evitar recair em uma postura meramente reativa diante de todo o *assédio* vivido. As cartas da autodemarcação, redigidas durante o percurso, vão alcançando cada vez maior publicação (Povo Munduruku, 2014c; 2014d; 2014e). Começam, assim, a ser alterados os paradigmas do debate acerca dos sentidos atribuídos à terra indígena e suas implicações.

O processo de autodemarcação atinge grandes proporções. A segunda etapa, realizada em julho de 2015, envolvendo três grandes percursos, chegou a contar com a participação de mais de 60 pessoas: ao menos 40 guerreirxs do Alto Tapajós, provenientes de cerca de dez aldeias distintas, deslocaram-se para o Médio Tapajós a fim de participar da ação con-junta de autodemarcação com xs guerreirxs munduruku e beiradeirxs locais. Apoiadorxs e jornalistas também participaram da autodemarcação.

Ao longo de todo o trajeto, foram encontrados, em território munduruku, inúmeros ramais abertos por madeireiros, açazais explorados por palmiteiros, acampamentos de garimpo, ativos e abandonados. Fortes sinais da destruição da floresta, em pleno território munduruku. Xs guerreirxs dão aviso a garimpeiros e madeireiros: essa terra não é de vocês. Situação delicada, que abriu margem para o aumento de inúmeras ameaças, tanto durante a autodemarcação quanto posteriormente.

A autodemarcação é, sem dúvidas, um acontecimento que envolve enorme risco: sem contar com qualquer amparo legal de proteção, os povos munduruku e beiradeiro se colocam em situação de ainda maior exposição a agressões, represálias e assassinatos, em um contexto de alta tensão e já tão marcado por inúmeros conflitos e feridas abertas. No entanto, como uma das cartas da autodemarcação afirma, “[s]em chorar ou transformando lágrimas em coragem” (Povo Munduruku, 2014e), os povos munduruku e ribeirinho vêm também a retomar, com a autodemarcação, uma dimensão ampliada não só da destruição da floresta em seu território, mas também da força e da relevância de seu processo cole(a)tivo de (r)existência, fundamental para que sua sobrevivência possa seguir flor-e-s(c)endo. Nesse sentido, foi também incluído, no trajeto da demarcação, a passagem por Daje Kapap

(Os Fechos), local sagrado para o povo munduruku, vinculado à passagem dos porcos e de Karosakaybu, de suma importância para sua *história*³⁰ como povo.

Quando nós passamos onde os porcos passaram, eu tive uma visão deles passando. Eu tenho 30 anos. Quando eu era criança minha mãe me contou a história dos porcos. É por isso que devemos defender nossa mãe terra. As pessoas devem respeitar também. Todas as pessoas devem respeitar porque a história está viva, estamos aqui, somos nós.

(Orlando Borô Munduruku, aldeia Waro Apompu, Alto Tapajós)

Hoje, pela primeira vez durante a autodemarcação, chegamos ao local sagrado Daje Kapap Eypi, onde os porcos atravessam levando o filho do Guerreiro Karosakaybu. Sentimos algo muito poderoso que envolveu o nosso corpo.

Outra emoção forte que sentimos hoje foi ver nossa terra toda devastada pelo garimpo bem perto de onde os porcos passaram. Nosso santuário sagrado está sendo violado, destruído por 50 PCs (retroscavadeiras) em terra e 5 dragas no rio. Para cada escavadeira, 5 pobres homens, em um trabalho semiescravo, explorados de manhã até a noite por 4 donos estrangeiros. (Povo Munduruku, 2014e)

A autodemarcação, em si, vai muito além da mera denúncia do não cumprimento, por parte do governo federal, de suas próprias leis. Dentro das regras do jogo sobre *impostas* pelo Estado, por mais (pro)positivamente que se atue, fica-se inevitavelmente refém de um entendimento restrito de território, como substrato material, que subjaz ao cerne da norma, uma vez que este é pressuposto para a instauração do poder de definir fronteiras, como se fosse possível *dividir* a floresta, “corta[r] a floresta no meio” (Povo Munduruku, 2013f). No lugar de repor essa lógica, os povos munduruku e ribeirinho, com a autodemarcação de Daje Kapap Eypi, passam a atuar a partir de outros termos, que lhes são próprios, no debate. Ou seja, além de apresentar, com as cartas da autodemarcação, a destruição em curso que está implicada em um território não demarcado — pressupondo, assim, a existência de Daje Kapap Eypi antes de qualquer demarcação oficial que pretende se colocar, ela mesma, como marco de origem —, também levam os termos do debate a um paradigma distinto, expandindo a noção de territorialidade a partir de um movimento próprio de autodeterminação: não se está falando de meros limites territoriais, mas de um modo substantivo de vida em que corpo, floresta e rio encontram-se mutuamente imbricados, em co-movimento. A floresta, o rio e seus seres vivos — entre eles, os povos munduruku e beiradeiro — são um só. A floresta, que desconhece fronteiras, faz a vida fluir e flor-e-s(c)er, a partir de seu mistério tão próprio. É disso que, fundamentalmente, se trata a autodemarcação. Tanto que, ao fim da segunda etapa, depois que todos os “pontos” haviam sido percorridos, o cacique da aldeia Sawré Muybu (que se encontra em Daje Kapap Eypi) afirmou que

30 | O historiador Jairo Saw Munduruku, enquanto me contava sobre a intrincada história da passagem dos porcos (a qual não ousarei tentar reproduzir aqui), fez questão de observar que não se trata de um mito, como os brancos diriam, mas sim de sua própria história como povo, tal qual acontece. Tive a oportunidade, em julho de 2015, de presenciar a história *acontecer* durante a apresentação do filme *Daje Kapap Eypi* (2015), de Lucivaldo Karo Munduruku e Eliano Kirixi Munduruku, na aldeia Praia do Índio (Itaituba): as conversas que se seguiram ao filme — que tratava, entre outros temas, da passagem dos porcos — incluíam variações e complementos possíveis da história, ali tão presente e tão viva.

a autodemarcação, longe de ter terminado, havia tão somente começado: era apenas uma etapa que se havia cumprido. A partir de um entendimento substantivo de território como fazer cole(a)tivo e con-junto, abre-se, com a autodemarcação, a possibilidade de inima(r)gináveis movimentos de espacialização, capazes de co-mover a vida (r)existente, apesar de tudo.

IMAGINANDO

A vida segue, assim, em aberto, como a própria flor-esta³¹.

31 | As alterações gráficas de certos termos ao longo do texto, incluindo hifenizações, são intencionais.

Léa Tosold é ativista e pesquisadora. Possui mestrado em Letras, Filosofia e Ciência Política pela Universidade de Viena e em Filosofia Política pela Universidade de York. É doutora em Ciência Política pela Universidade de São Paulo, membro do Grupo Interdisciplinar de Estudos de Raça e Política (Gira), pesquisadora da Rede Nexos: Teoria Crítica e Pesquisa Interdisciplinar (UFABC) e do Grupo de Estudos em Teoria Política (Getepol/UEL). Atualmente, é *Fellow* do Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America (Mecila).

FINANCIAMENTO: Esta pesquisa foi parcialmente financiada pela Capes e conta, atualmente, com o apoio do Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America (Mecila).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHMED, Sara. 2012. *On being included: racism and diversity in institutional life*. Durham; Londres, Duke University Press.

ALARCON, Daniela Fernandes. 2014. "Retomadas de terra e ocupação militar: a disputa pela aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia". 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. Disponível em http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402018322_ARQUIVO_RBA_Daniel_a_Fernandes_Alarcon.pdf. Acesso em: 30 de maio de 2018.

BENJAMIN, Walter. 2010 [1940]. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense.

BENJAMIN, Walter. 2011 [1921]. "Para uma crítica da violência". In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo, Livraria Duas Cidades; Ed. 34, pp. 121-156.

BUTLER, Judith. 1993. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Nova York, Routledge.

DAS, Veena. 1998. "Specificities: official narratives, rumour, and the social production of hate". *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, vol. 4, n. 1, pp. 109-130.

DAS, Veena. 2007. *Life and words: violence and descent into the ordinary*. Berkeley, University of California Press.

FEARNSIDE, Philip Martin. 2015a. *Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras*. Manaus, Ed. do Inpa.

FEARNSIDE, Philip Martin. 2015b. Impactos nas comunidades indígenas e tradicionais. In: NITTA, Renata; NAKA, Luciano N. (eds.), *Barragens do rio Tapajós: uma avaliação crítica do Estudo e Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) do Aproveitamento Hidrelétrico São Luiz do Tapajós*. São Paulo, Greenpeace Brasil, pp.19-29.

LOURES, Rosamaria Santana Paes. 2016. "Conflitos territoriais e grandes projetos na Amazônia brasileira: trajetória de luta do Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ". V Congresso em Desenvolvimento Social: Estado, Meio Ambiente e Desenvolvimento, Montes Claros, MG. Disponível em http://www.congressods.com.br/anais/gt_08/CONFLITOS%20TERRITORIAIS%20E%20GRANDES%20PROJETOS%20NA%20AMAZONIA.pdf. Acesso em 20 de maio de 2017.

MATEBENI, Zethu. 2017. Perspectivas do Sul sobre relações de gênero e sexualidades: uma intervenção queer. *Revista de Antropologia*, v. 60, n. 3: 26-44. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141826>

MOLINA, Luísa Pontes. 2017. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*, dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.

SEGATO, Rita Laura. 2016. "La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad". In BIDASECA, Karina (coord.), *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires, Idaes, pp. 31-64.

TOSOLD, Léa. 2018. *Autodeterminação em três movimentos: a politização de diferenças sob a perspectiva da (des)naturalização da violência*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

MATERIAIS CONSULTADOS

AGÊNCIA ESTADO. 2012. "Greve paralisa (de novo) obra de Belo Monte". *Gazeta do Povo*, 23 abr. Disponível em <http://www.gazetadopovo.com.br/economia/greve-paralisa-de-novo-obra-de-belo-monte-1vpnndev40peo2940ibac6r7y>. Acesso em 15 de outubro de 2015.

ALMEIDA, Lalo de; AMORA, Dimmi; KACHANI, Morris; LEITE, Marcelo; MACHADO, Rodrigo. 2013. "Tudo sobre a batalha de Belo Monte". *Folha de S.Paulo*, 16 dez. Disponível em <http://arte.folha.uol.com.br/especiais/2013/12/16/belo-monte/>. Acesso em 20 de maio de 2014.

ARANHA, Ana; MOTA, Jessica. 2014. "A batalha pela fronteira munduruku". *A Pública: Agência de Jornalismo Investigativo*, 11 dez. Disponível em <http://apublica.org/2014/12/batalha-pela-fronteira-munduruku/>. Acesso em 20 de janeiro de 2017.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). 2013. "Manifesto contra o preconceito institucionalizado do governo Dilma aos povos indígenas". *Blog Ocupação Belo Monte*, 7 mai. Disponível em <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/08/apib-manifesto-contra-o-preconceito-institucionalizado-do-governo-dilma-aos-povos-indigenas/>. Acesso em 20 de junho de 2013.

ASSOCIAÇÃO DE MORADORES DAS COMUNIDADES DE MONTANHA E MANGABAL. 2013. "Carta de apoio aos Munduruku que ocupam Belo Monte", 28 mai. Disponível em <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acesso em 30 de maio de 2013.

BARROS, Carlos Juliano. 2012. "A discórdia do desenvolvimento". *A Pública: Agência de Jornalismo Investigativo*, 13 dez. Disponível em: <http://apublica.org/2012/12/discordia-desenvolvimento/>. Acesso em 05 de julho de 2013.

BESSI, Renata. 2017. "Consulta indígena legaliza despojo de los pueblos: Convenio 169 de la OIT". *Avispa Midia*, 12 jun. Disponível em https://avispa.org/consulta_indigena/index.html. Acesso em 20 de julho de 2017.

BRADFORD, Sue. 2013. "Jacareacanga: com intimidação de guerreiros munduruku, Ibama promove audiência pública da UH de São Manoel". *Língua Ferina*, 30 set. Disponível em <http://candidoneto.blogspot.com.br/2013/09/jacareacanga-sob-intimidacao-de.html>. Acesso em 02 de junho de 2018.

BRUM, Eliane. 2014. "Belo Monte: a anatomia de um etnocídio. Entrevista com Thaís Santi, procuradora da República em Altamira". *El País*, dez. Disponível em https://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/01/opinion/1417437633_930086.html. Acesso em 02 de dezembro de 2014.

CARELLI, Vincent. 2017. *Martírio*. Documentário, longa-metragem.

CASTRO, Miguel Viveiros de. 2015. *Mundurukânia: na beira da história*. Documentário, 45m24s.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). 2017. *Conflitos no campo: Brasil 2016*. São Paulo, Editora Expressão Popular.

COMITÊ METROPOLITANO XINGU VIVO PARA SEMPRE; FÓRUM DA AMAZÔNIA ORIENTAL (FAOR); REDE BRASIL SOBRE INSTITUIÇÕES FINANCEIRAS MULTILATERAIS. 2013. "Nota de repúdio à truculência na reunião com os Munduruku em Jacareacanga". *Portal Combate Racismo Ambiental*. Disponível em <http://racismoambiental.net.br>. Acesso em 17 de agosto de 2013.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). 2013. "Munduruku protestam contra parlamentares que defendem construção de hidrelétricas". *Portal Cimi*, 24 jun. Disponível em <https://www.cimi.org.br/2013/06/34982/>. Acesso em 10 de agosto de 2013.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). 2014. *Relatório violência contra povos indígenas no Brasil: dados de 2014*. Brasília, Cimi.

CRIBARI, Isabela. 2014. *De profundis*. Documentário, 21m. Disponível em: <https://vimeo.com/158411290>. Acesso em 10 de janeiro de 2017.

CUNHA, Cândido Neto da. 2013. "Operação Tapajós: Governo Federal entra em contradição sobre o envio de tropas e intenções de pesquisa". *Língua Ferina*, 31 mar. Disponível em http://candidoneto.blogspot.com.br/2013/03/operacao-tapajos-governo-federal-entra_31.html. Acesso em 20 de janeiro de 2017.

ELKAIM, Aaron Vincent; NOLEN, Stephanie. 2017. "Os esquecidos: por dentro da crise de suicídios indígenas no Brasil". *The Globe and Mail*, 17 mar. Disponível em <https://www.theglobeandmail.com/news/world/os-esquecidos-por-dentro-da-crise-de-suicidios-indigenas-no-brasil/article34321173/>. Acesso em 20 de novembro de 2017.

FELLET, João. 2014. "Dilma deixou a desejar no diálogo com a comunidade, diz ministro". *BBC*, 10 nov. Disponível em http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2014/11/141108_entrevista_gilberto_jf_fd. Acesso em 20 de novembro de 2014.

FERNÁNDEZ, Nayana. 2014. *Índios Munduruku: tecendo a resistência*. Documentário, 25m.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). 2013. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu (Pimental)*/ PA. Brasília, set. Mimeografado.

GLASS, Verena; SAUD, Larissa. 2014. "MPF exigirá recontração de professores Munduruku no Pará". *Movimento Xingu Vivo para Sempre*, 22 mai. Disponível em <http://www.xinguvivo.org.br/2014/05/22/mpf-exigira-recontratacao-de-professores-munduruku-no-para/>. Acesso em 23 de maio de 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE (IBAMA). 2014. "Terras indígenas apresentam o menor índice de desmatamento na Amazônia Legal". *Funai*, 23 jul. Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2914-terras-indigenas-apresentam-o-menor-indice-de-desmatamento-na-amazonia-legal>. Acesso em 20 de julho de 2015.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. 2016. "O que o governo Dilma fez (e não fez) para garantir o direito à terra e áreas para conservação?". *Portal Instituto Socioambiental*, 1 jun. Disponível em <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-para-garantir-o-direito-a-terra-e-areas-para-conservacao>. Acesso em 10 de julho de 2016.

MOBILIZAÇÃO NACIONAL INDÍGENA. 2013. "Carta pública dos povos indígenas do Brasil à presidenta Dilma Rousseff durante a V Conferência Nacional de Saúde Indígena". *Portal Cimi*, 4 dez. Disponível em <https://www.cimi.org.br/2013/12/35586/>. Acesso em 10 de dezembro de 2013.

MONTEIRO, Claudemir. 2013. "Desmandos e autoritarismo marcam encontro indígena em Jacareacanga, sul do Pará". *Portal Cimi*, 9 ago. Disponível em <https://www.cimi.org.br/2013/08/35140/>. Acesso em 09 de agosto de 2013.

MOVIMENTO PASSE LIVRE SÃO PAULO. 2013. "Carta aberta do Movimento Passe Livre São Paulo à presidenta". *Blog do Movimento Passe Livre em São Paulo*, 24 jun. Disponível em <http://tarifazero.org/2013/06/24/carta-aberta-do-movimento-passe-livre-sao-paulo-a-presidenta/>. Acesso em 25 de junho de 2013.

MOVIMENTO XINGU VIVO PARA SEMPRE. 2013. "Munduruku protestam contra vereadores que defendem construção de hidrelétricas". *Movimento Xingu Vivo para Sempre*, 24 jun. Disponível em <http://www.xinguvivo.org.br/2013/06/24/munduruku-protestam-contraparlamentares-que-defendem-construcao-de-hidreletricas/>. Acesso em 20 de janeiro de 2017.

MOVIMENTO XINGU VIVO PARA SEMPRE. 2014. "Munduruku são atacados com rojões por garimpeiros, comerciantes e prefeitura de Jacareacanga (PA)". *Movimento Xingu Vivo para Sempre*, 13 mai. Disponível em <http://www.xinguvivo.org.br/2014/05/13/munduruku-sao-atacados-com-rojoes-por-garimpeiros-comerciantes-e-prefeitura-de-jacareacanga-pa/>. Acesso em 20 de maio de 2014.

MUNDURUKU, Lucivaldo Karo; MUNDURUKU, Eliano Kirixi. 2015. *Daje Kapap Eypi*. Documentário, média-metragem.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). 1989. “Convenção 169: sobre povos indígenas e tribais”. OIT, 7 jun. Disponível em http://www.ilo.org/brasilia/convencoes/WCMS_236247/lang-pt/index.htm. Acesso em 18 de maio de 2016.

POVO GUARANI-KAIOWÁ DE PYELITO KUE/MBARAKAY. 2012. “Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil”. *Portal Articulação dos Povos Indígenas do Brasil* (Apib), 11 out. Disponível em <http://blogapib.blogspot.com.br/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de.html>. Acesso em 05 de novembro de 2012.

POVO KA'APOR. 2013. “Povo Ka’apor, do Maranhão, se solidariza à luta do povo munduruku e outros povos indígenas, contra Belo Monte”. *Blog Ocupação Belo Monte*, 30 mai. Disponível em <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/30/povo-kaapor-do-maranhao-se-solidariza-a-luta-do-povo-munduruku-e-outros-povos-indigenas-contr-belo-monte/>. Acesso em 20 de julho de 2013.

POVO MEBÊNGÔKRE. 2013. “Carta de apoio à luta contra as barragens”. *Blog Ocupação Belo Monte*, 10 mai. Disponível em <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/15/mebengokre-kayapo-carta-de-apoio-a-luta-contr-as-barragens/>. Acesso em 20 de julho de 2013.

POVO MUNDURUKU. 2013^a. “Carta da assembleia extraordinária do povo Munduruku para a presidenta da República” [referente à Operação Eldorado na aldeia Teles Pires], 1 fev. Disponível em <https://cimi.org.br/2013/02/34410/>. Acesso em 10 de fevereiro de 2013.

POVO MUNDURUKU. 2013b. “Carta do povo Munduruku” [referente à Operação Tapajós], 27 mar. Disponível em <http://xingu-vivo.blogspot.com>. Acesso em 30 de março de 2013.

POVO MUNDURUKU. 2013c. “Carta do povo munduruku para a Justiça, para o Governo e para a Sociedade Mundial e os Povos Indígenas sobre a Operação Tapajós no território Munduruku”, 29 mar. Disponível em <https://acervo.racismoambiental.net.br>. Acesso em 04 de abril de 2013.

POVO MUNDURUKU. 2013d. “Carta I da ocupação de Belo Monte”, 2 mai. Disponível em <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acesso em 20 de novembro de 2014.

POVO MUNDURUKU. 2013e. “Carta IV da ocupação Belo Monte: o governo perdeu o juízo”, 7 mai. Disponível em <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acesso em 20 de novembro de 2014.

POVO MUNDURUKU. 2013f. “Carta VII da ocupação Belo Monte: governo federal, nós voltamos”, 27 mai. Disponível em <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acesso em 20 de novembro de 2014.

POVO MUNDURUKU. 2013g. “Carta IX da ocupação Belo Monte: tragédias e barragens (a luta não acaba nem lá nem aqui)”, 4 jun. Disponível em <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acesso em 15 de novembro de 2014.

POVO MUNDURUKU. 2013h. “Carta X da ocupação Belo Monte: o governo não quer nos ouvir”, 11 jun. Disponível em <https://ocupacaobelomonte.wordpress.com>. Acesso em 15 de novembro de 2014.

POVO MUNDURUKU. 2013i. “Declaração Munduruku: pesquisadores, não entrem nas nossas terras”, 22 jun. Disponível em <https://cimi.org.br>. Acesso em 25 de maio de 2016.

POVO MUNDURUKU. 2014a. "Funai admite: interesse hidrelétrico compromete demarcação de Território Indígena". Filmagem de reunião com a presidente interina da Funai Maria Augusta Assirati. *Vimeo*, 17 out. Disponível em <https://vimeo.com/111974175>. Acesso em 10 de dezembro de 2015.

POVO MUNDURUKU. 2014b. "Comunicado ao Governo Brasileiro, emitido por lideranças do povo Munduruku", 3 nov. Disponível em <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com>. Acesso em 15 de novembro de 2014.

POVO MUNDURUKU. 2014c. "Carta I da Autodemarcação do Território Daje Kapap Eypi", 17 nov. Disponível em <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com>. Acesso em 15 de novembro de 2014.

POVO MUNDURUKU. 2014d. "Carta II da Autodemarcação", 24 nov. Disponível em <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com>. Acesso em 15 de novembro de 2014.

POVO MUNDURUKU. 2014e. "Carta III da Autodemarcação", 28 nov. Disponível em <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com>. Acesso em 15 de novembro de 2014.

POVO MUNDURUKU. 2015a. "Protocolo de Consulta Munduruku", 15 jul. Disponível em <https://reporterbrasil.org.br/wp-content/uploads/2016/07/Protocolo-de-consulta-Munduruku.pdf>. Acesso em 20 de maio de 2018.

POVO MUNDURUKU. 2015b. "Carta dos Munduruku em apoio aos Guerreiros Guarani-Kaiowá, Guerreiros Ka'apor e a todos os guerreiros indígenas do país", 15 jul. Disponível em <https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com>. Acesso em: 22 de julho de 2015.

POVO MUNDURUKU. 2016. *Autodemarcação Daje Kapap Eypi*. Cartilha. Mimeografado.

SANTANA, Renato. 2013a. "Caciques e lideranças munduruku denunciam intervenção do governo federal para forçar construção de usina". *Portal Cimi*, 9 ago. Disponível em www.cimi.org.br. Acesso em 12 de setembro de 2017.

SANTANA, Renato. 2013b. "Governo federal quebra acordo com povo munduruku e operação militar se movimenta em Jacareacanga". *Portal Cimi*, 12 ago. Disponível em www.cimi.org.br. Acesso em: 02 de julho de 2018.

SANTANA, Renato. 2013c. "Aldeia Munduruku é invadida por Força Nacional no sul do Pará". *Brasil de Fato*, 6 set. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/node/25813/>. Acesso em 06 de maio de 2017.

SANTANA, Renato. 2013d. "Aldeia Munduruku é invadida por Força Nacional e cacique geral convoca assembleia". *Portal Cimi*, 6 set. Disponível em <https://www.cimi.org.br/2013/09/35260/>. Acesso em 10 de maio de 2015.

SAUD, Larissa. 2014^a. "No Pará, indígenas apreendem máquinas e expulsam garimpeiros". *Terra Magazine*, 3 fev. Disponível em <http://terramagazine.terra.com.br/blogdaamazonia/blog/2014/02/03/no-para-indigenas-apreendem-maquinas-e-expulsam-garimpeiros/>. Acesso em 10 de maio de 2016.

SAUD, Larissa. 2014b. "Munduruku ocupam Jacareacanga por recontração de professores". *Movimento Xingu Vivo para Sempre*, 7 mai. Disponível em <http://www.xinguvivo.org.br/2014/05/07/munduruku-ocupam-jacareacanga-por-recontratacao-de-professores/>. Acesso em 10 de maio de 2014.

SECRETARIA-GERAL DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. 2013. "Esclarecimentos sobre a consulta aos Munduruku e a invasão de Belo Monte". *Portal Secretaria Geral da Presidência da República*, 6 mai. Disponível em www.secretariageral.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2013/05/06-05-2013-esclarecimentos-sobre-a-consulta-aos-munduruku-e-a-invasao-de-belo-monte1/4. Acesso em 03 de maio de 2017.

SENA, Ediberto. 2013. "Tapajós: vendo o dilúvio chegar". *Instituto Humanitas Unisinos/Adital*, 15 fev. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/517594-mais-uma-materia-de-um-noe-vendo-o-diluvio-chegar-e-o-povo-dancando-carnaval-artigo-de-edilberto-sena>. Acesso em 10 de junho de 2017.

SIQUEIRA, Ruben. 2017. "O aumento da violência no campo tem a cara do golpe". *Le Monde Diplomatique*, 25 mai. Disponível em <http://diplomatique.org.br/o-aumento-da-violencia-no-campo-tem-a-cara-do-golpe/>. Acesso em 25 de maio de 2017.

SPOSATI, Rui. 2013. "Munduruku expulsam pesquisadores de terra indígena". *Portal Cimi*, 22 jun. Disponível em http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6990&action=read. Acesso em 20 de janeiro de 2017.

Recebido em 19 de setembro de 2019. Aceito em 14 de janeiro de 2020.

Very Rural Background: os desafios da *composição-terra* da África do Sul e do Zimbábue à chamada Educação Superior

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2020.178183](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178183)**Antonádia Borges**Universidade de Brasília | Brasília, DF, Brasil
antonadia@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-2403-8869>**RESUMO**

Este artigo traz algumas considerações de ordem analítica e políticas sobre o processo de *zumbificação* ou *embruxamento* na universidade e nas promessas de uma educação superior. O artigo ancora-se em material diverso (fragmentos de uma biografia, diários de campo da vida acadêmica e romances literários), proveniente de pesquisa na África do Sul e no Zimbábue. O argumento etnográfico tem duas interlocutoras principais que defendem o que chamamos de uma *composição-terra*. Elas lutam para se desvencilhar do aniquilamento colonial e racista que restringe suas vidas ao que denominamos de *composição-plantation*. Suas considerações sobre como o humano é reduzido a mero *human resource* na universidade, na educação superior e além, conformam argumentos etnográficos com força para confrontar a devastação capitalista promovida em nome de um sujeito universal de conhecimento. A principal proposta do artigo é, portanto, uma transformação analítica dos conceitos de alteridade, igualdade e diferença.

PALAVRAS-CHAVE

África do Sul,
Zimbábue, Tsitsi
Dangarembga,
Educação
superior,
Plantation,
Terra, *fallism*

**Very Rural Background: South Africa and Zimbabwe's
Land-Composition Challenging the So-Called Higher Education**

ABSTRACT Drawing from various sources (fragments of biography, diaries of my own academic life, literary novels) the article aims to deepen the hypothesis that ethnography is a necessary condition for life against plantation as a destructive matter in countries like South Africa and Zimbabwe. Devoted to tackling with the process of capitalist zombification or bewitching, our interlocutors understand the university and its promises of higher education as challenges to their land-composition. The main proposal of the article is, therefore, an analytical transformation of the concepts of otherness, equality and difference in order to challenge university itself as a plantation driven by the exploitation of human resources.

KEYWORDS

South Africa, Zimbabwe,
Tsitsi Dangarembga, Higher
Education, Plantation, Land,
fallism

Para Sam Moyo (in memoriam)

INTRODUÇÃO

É pouco usual entre cientistas sociais brasileiros ter passado algum tempo de suas vidas no sul do continente africano, especialmente na África do Sul e no Zimbábue¹. Em ambos os países, embora os projetos de pesquisa nos quais me envolvi pessoalmente tivessem outros objetos, acabei, por força das circunstâncias, frequentando instituições de ensino superior e vivenciando muito de perto o cotidiano de acadêmicos locais, com docentes ou estudantes. Em se tratando de países com experiências coloniais resumidas na fórmula *settler colonialism*, a convivência acadêmica se dá não somente entre locais, mas entre locais e estrangeiros de diversas procedências, com a língua inglesa mediando suas transações.

O tipo de colonialismo que marca as experiências históricas desses países não poupa seu ambiente acadêmico. Temos aqui um bom objeto para pensar nesta existência dupla da ciência ou da vida acadêmica como universal e também, concomitantemente, como particular, marcada pelas veleidades locais. Vivemos tal dilema continuamente: por um lado, cremos poder dialogar cruzando fronteiras nacionais porque nosso solo comum é a área de pesquisa e de ensino a que nos dedicamos, mas por outro, temos plena consciência de que os contextos e cotidianos locais de produção e propagação desses conhecimentos imprimem inflexões cruciais em seus movimentos. No sul do continente africano, a despeito de um enquadramento mandatário relativo ao *apartheid* e ao racismo de Estado, quando “redescobrimos o ordinário”, como sugere Njabulo Ndebele, atentamos para dimensões da existência incomensuráveis e dificilmente contidas na narrativa mestra².

Assim, jamais será possível esgotar a miríade de variações que dão a cara local de cada universo acadêmico, isto é, nunca chegaremos a reduzir o debate a um *plateau* inamovível de discussão. Toda a tinta que já se deitou a propósito da história da vida acadêmica nesses contextos atravessados pelo *apartheid* é prova disso: desde aquelas voltadas ao entendimento dos trânsitos acadêmicos entre norte e sul, quando do estabelecimento local dessas instituições, até as pesquisas que indicam a centralidade do persistente escrutínio europeu sobre a vida intelectual no sul global. Entre as coordenadas que sigo neste mapeamento efêmero do fenômeno aqui discutido está a importância crucial da aprovação internacional das agendas e dos produtos acadêmicos produzidos localmente, por sua vez, lastro crucial para a garantia de investimento pecuniário nas instituições e em seus projetos. Esta aprovação chancelada por agências dotadas de sistema que atestam qualidade se traduz em financiamento (advindo do capital global) e também em avaliações que catapultam algumas instituições sul-africanas a degraus de legitimidade que garantem

1 | Moutinho (2019) traz reflexões a respeito do mais recente incremento nas pesquisas feitas no continente africano por cientistas sociais que atuam em instituições brasileiras, seu escopo, alcance e limitações.

2 | Njabulo Ndebele é um intelectual sul-africano que, entre outras posições, foi reitor da Universidade de Cape Town. Ao analisar a produção literária sul-africana, chamou atenção para a importância de se “redescobrir o ordinário”. Há grande similaridade entre a proposta política e estética de Ndebele e a que vemos no trabalho de Veena Das (2006), a qual por sua vez encontra forte inspiração nas meditações de Stanley Cavell. Em todos esses escritos, vemos insurgir-se a resistência transformadora nas bordas do que é reconhecido, nas fraturas, no desdenhado. Atentar para essas experiências é o caminho intelectual ao encontro do que ao existir nos conchama a abdicar do chavão e a experimentar o inusitado.

inversões futuras de capital, numa espécie de círculo virtuoso.

Um dos aspectos apontados pela literatura diz respeito ao equilíbrio precário possível de ser alcançado em meio a essas demandas tão distintas: por um lado, a eficiência da produção acadêmica para o capital e, por outro, o papel que se espera das instituições de ensino superior, em contextos marcados pelo colonialismo, de enfrentar o fardo do racismo e da desigualdade. Diante de tal aporia, torna-se imperativa uma transformação analítica dos conceitos de alteridade, igualdade e diferença, capaz de efetivamente desvencilhar a universidade de sua *composição-plantation*, ou seja, de sua existência predadora de um Outro constituído para fins de perpetuação dos próprios meios de produção — que se tornam inquestionáveis — e sua principal mercadoria, ou seja, as instituições de pesquisa e ensino superior e o conhecimento para a expansão capitalista.

Para tratar igualmente da heterogeneidade local em relação a essa política de feição e funcionamento tão complexos, de múltiplas escalas e magnitudes, começo este artigo recuperando o que seria uma credencial, que ouvi pronunciada em Harare. Nossos colegas acadêmicos, por meio de uma corruptela, um acrônimo, se referiam a certa pessoa do mesmo meio não como VIP³ mas como VRB⁴, isto é, alguém com um *Very Rural Background*. Em decorrência da recente segregação espacial que lhes impunha a residência mandatária na cidade ou na roça e, conseqüentemente, seu trânsito constante, muitas vezes clandestino, entre um e outro lugar, para se encontrar com parentes ou para se abrigar junto a familiares distantes, não é equivocado afirmar que praticamente todas as pessoas negras têm um *rural background*. VRB refere-se aqui a algo mais específico, a um traço que distingue uma distinta disposição intelectual diante da vida acadêmica, sua razão de ser e seus valores. Para tratar desse sentido mais recôndito, na próxima seção do artigo apresento as reflexões de Archie Mafeje e Franz Fanon acerca da produção desta alteridade “rural” e seu efeito similar à loucura ou ao embruxamento.

3 | Pronuncia-se /vɪaɪpɪ/

4 | Pronuncia-se /vɪɹɪbɪ/

À LUZ DE MAFEJE E FANON

Rural, neste contexto, como disse Archie Mafeje em textos etnográficos do final dos anos sessenta, ou melhor, ter um *very rural background*, implica uma existência outra, outra ontologia, desafiadora e, por essa razão talvez, como para meus amigos mencionados acima, indicador de uma diferença não menosprezável, ora suscitando escárnio ora até mesmo desprezo. Mafeje constrói analiticamente este problema a partir de seu trabalho de campo para um estudo etnográfico acerca da violenta relação entre racismo de Estado (*apartheid*), segregação espacial e processos de diferenciação interna na *township* de Langa. Esta *township*, como as demais, era uma espécie de conjunto habitacional de traçado modernista com fins explícitos de segregação espacial, violentamente erguido e mantido pelo e para o racismo de Estado. Embora

a nomenclatura *township* perdure até hoje para áreas urbanas periféricas, à época da pesquisa de Mafeje, para Langa tinham sido removidas e nela confinadas pessoas classificadas pelo regime do *apartheid* como *black*, as quais não tinham direito à propriedade de suas casas (Borges, 2011).

Especialmente a partir do *Group Area Act* de 1950, que legislava sobre a segregação espacial da população em áreas determinadas e separadas, a partir da sua classificação racial, negros que viviam em áreas no interior do país ou mesmo em cidades, destinadas somente a brancos, passaram a ser confinados majoritariamente nos bantustões ou *homelands*, isto é, em áreas rurais precárias destinadas à população classificada como *bantu* (Mabin, 1991). Diante da arbitrariedade dessas remoções forçadas, produziu-se por parte do Estado uma dinâmica de diferenciação social que tentava promover um esfacelamento dos elos entre cidade e roça, a partir da oposição entre o mundo moderno da *township* e o atraso material e cultural da *homeland*.

A tal propósito, dois artigos seus se destacam como desdobramento da obra principal, publicada em livro, em coautoria com Monica Wilson. Tanto em *A chief visits Town* quanto em *The role of the bard in a contemporary African community*, Mafeje explora a produção do caráter abjeto dos conhecimentos do chefe e do bardo. Para Mafeje, a produção de sua obsolescência por meio do epíteto tradicional produz-se em concomitância com o esfacelamento humano que a vida urbana e segregada exigia. Em uma *township* como Langa, constituía-se uma diferenciação interna entre os mais coerentes com o modernismo racista e seu modo de reconhecer a existência do negro e aqueles com maiores dificuldades de se adaptarem ao presente ou ao lugar, em suma, ao tempo e ao espaço que lhes era consignado pelo governo nacionalista e racista. Estes últimos, ao crerem no chefe tradicional ou se mesmerizarem diante do encantamento poético do bardo, revelariam estar indefectivelmente aprisionados por não refutarem tais representantes e tais representações, ignorando sua serventia para os propósitos do regime (Ntsebeza, 2005). Aos demais, mais fluentes nas línguas coloniais (inglês e africâner) e nos costumes citadinos, seriam atribuídas, também pelos brancos, por mais irônico que isso seja, mais racionalidade e razoabilidade. Nosso autor revela, em sua construção etnográfica, que ao invés disso, súditos — na cidade ou na roça, na *township* ou na *homeland* — não ignoram as veleidades do poder dos chefes (tradicionais ou modernos), ao contrário do que afirmam os que criticam sua alienação. De maneira oposta, afirmam, em réplica política, que a suposta autonomia dos sujeitos aspirantes do exclusivamente moderno seria ela sim um sinal de sua absoluta privação de razoabilidade (Mafeje, 1962 e 1967). O debate proposto por Mafeje segue vivo ainda hoje e um de seus palcos mais inflamados é a universidade, onde se desenrolam embates sobre a vida acadêmica e a educação superior.

No universo acadêmico que nos foi dado conhecer na África do Sul e, mais timidamente, no Zimbábue, pode-se dizer que, a despeito do empreendimento científico pelo entendimento, há imensa dificuldade em acolher devidamente os

sujeitos com VRB, ou seja, em abrir mão do fetiche colonial da integridade, da coerência, da perenidade — qualidades que, como vemos quando de sua pronúncia, são, ao contrário, inerentemente positivadas, intrinsecamente impossíveis de ser contestadas. Não seria exagerado dizer que para nossos colegas acadêmicos refutá-las implicaria praticamente enlouquecer.

Na África do Sul, não foram poucos os relatos sobre estudantes que mais faltam do que vão às aulas, porque sempre um parente seu está sendo enterrado em algum lugar ermo e distante no interior do país. Uma amiga próxima, vinda da Europa, disse-nos exasperada que nunca esperou se deparar com tantos atestados de óbito, trazidos pelos estudantes, para justificar suas faltas. Outro colega lamentou em tom de comiseração uma pesquisa que indicava os números da desnutrição entre os estudantes universitários de seu *campus*. Ele, também branco, sabia, mas recusava-se a acreditar que dava aulas para pessoas que como qualquer trabalhador negro do país, se alimentava, quando muito, de um pacote de pão de forma, dividido em duas partes, uma comida pela manhã e outra pela noite. A despeito dessas evidências, por assim dizer empíricas, e do fato de esses meus interlocutores cientistas sociais se empenharem para não pronunciar muito prontamente juízos acerca da irracionalidade ou da falta de compromisso com a vida acadêmica *comme il faut*, a cesura ainda os orientava como condição *sine qua non* para se estar no mundo acadêmico. E não só isso, entendiam sua estupefação como resultante de seu enfrentamento ao legado colonial que havia forjado crenças e práticas familistas e despóticas. Eles se perguntavam de maneira genuína: Diante da avassaladora destruição, ou se quiserem minimizar, transformação na vida indígena imposta pelo colonialismo, como é possível que algumas pessoas sigam sendo atormentadas por ancestrais, promovendo rituais para apaziguá-los, retornando periodicamente a vilarejos longínquos e, com isso, quebrando sua imersão na cidade, na modernidade, no capitalismo?!

Sua observação parte sem dúvida de um ponto de vista ou, igualmente, de uma crença segundo a qual haveria, supostamente, quem não se desviasse da linha de ascensão dos valores e conceitos modernos. Em suma, para sujeitos sem fraturas, sem dissenso, a captura absoluta teria ocorrido e dela teria resultado uma existência, embora penosa, ao menos coerente. Aos demais, a alienação ou, no limite, a insanidade, o que muito os preocupava.

Se lembrarmos, no entanto, as reflexões de Frantz Fanon, entre tantos outros, os *troubles mentaux* indicariam a um só tempo uma enfermidade, mas também uma reação ao olhar colonial sobre si como Outro. A psicanalista Alice Cherki (2016) recorda-nos que ainda hoje persiste o que Fanon chamou de efeito de sideração (*l'effet de sidération*). O Outro não é um duplo do sujeito colonizador, na medida em que nenhuma imagem positiva lhe é atribuída e, no limite, nem sequer a condição de humano lhe é franqueada. Mais contemporaneamente, o papel político da escuta psicanalítica diante da violência colonial segue sendo reivindicado por intelectuais

como Grada Kilomba (2008). Para ela, a reiterada posição marginal do Outro do sujeito branco indica o racismo como fundamento das constituições psíquicas contemporâneas. Nesta chave, ao contrário do percebido acima, uma existência coerente seria uma não existência, ou uma existência muito distante daquilo que, nos termos novamente de Mafeje, seria uma *ontologia combativa*:

Uma de suas dimensões fundamentais [da ontologia combativa] é reconhecer a validade e a inteligibilidade de toda experiência, a despeito de um referencial, um olhar, uma lógica ou uma apreciação que lhe sejam exteriores. [Sua] proposta abdica da relação de entendimento entre diferenças, de maneira heurística, pois em tal relação de produção de conhecimento somente um dos polos se mostra enigmático e sob investigação: o do Outro, como suporia a ideia de alteridade. (Borges, 2015).

A crítica ao exaustivo trânsito entre roça e cidade, entre mundos dos vivos-vivos e dos vivos-mortos, entre universidade e extramuros, mais que uma admoestação liberal de esquerda, indicaria um preocupante elogio às rupturas, aos persistentes esquecimentos coloniais que autores como Fanon e Mafeje viram pelo avesso.

QUE CORPO INTERESSA À PLANTATION?

O esbulho em nome do desenvolvimento reedita-se a cada dia como missão civilizatória: acumulação primitiva animada pela aniquilação de tudo o que se entende como primitivo (Moyo, 2011). O estrito interesse no trabalho como produção e reprodução tende a excluir de nosso campo de atenção muito da ação performática que nos constitui, contribuindo assim para a irrelevância de tudo o que não tem valor imediatamente reconhecido, em outras palavras, para a obliteração de tudo o que (ainda) não tem ou gera valor, perdido que está nas fendas do cotidiano que mencionamos acima. É neste sentido que a universidade, a indústria da educação superior, assemelha-se a uma *plantation*, para a qual só interessam os atributos dos sujeitos nela engajados que sirvam para incrementar a extração e o acúmulo de riquezas ou *resources* ou, como se discutirá mais adiante, sua existência como *human resources* (Oaks, 1977).

Alguns leitores objetarão clamando por uma atenção ao que foge desta definição por demais genérica, acachapante até, da universidade como *plantation* ou da *composição-plantation* da universidade. A constatação crítica da qual comungamos encontra suas bases, no entanto, em argumentos e discursos sobre o *corpo*, que orientam e determinam as percepções hegemônicas sobre quem constitui a humanidade e quem não importa, isto é, os dispensáveis, mas mais predominantemente AS dispensáveis, frequentemente despejadas e torturadas fora dos espaços passíveis de escrutínio público (Povinelli, 2011:22). O corpo da mulher como colônia ou a colônia como corpo de mulher (como sustenta Alice Walker em *The Color Purple*, 1982,

ou em *Possessing the Secret of Joy*, 1992) constitui o arquivo colonial por excelência, que se quer perscrutar sem medidas, não raro ao limite de sua aniquilação (Derrida, 2008). Nele se revela a violência intrínseca aos dualismos modernos, especialmente à noção de fetiche — tão central no entendimento clássico do capitalismo — que, por sua vez, remete ao alcance cognitivo parcial que teriam os indígenas acerca do que verdadeiramente “animaria” as coisas do mundo (Matory, 2018).

Na África do Sul, as raízes coloniais e racistas da universidade são indiscutíveis, no entanto, diferentemente do que se passou no Zimbábue, especialmente nos anos 2000, após a chamada “radicalização do Estado” (Moyo e Yeros, 2007), a transição pós-94 não almejou rupturas com o capital. A universidade, embora pública, nunca foi exclusivamente estatal naquele país e, para sua continuidade, os fluxos financeiros habituais não poderiam deixar de alimentá-la. A contemporização como condução política impediu por princípio que vozes dissidentes internas — dos rincões do país — se fizessem ouvir sob pena de “pôr tudo a perder”; por isso, protestos estudantis como aqueles tão lembrados dos sangrentos tempos da luta *antiapartheid* foram desaconselhados em nome da democracia e da nação reconciliada. Ao invés de protestar como antes, as organizações estudantis passaram a ter assento nas estruturas gerenciais das universidades, onde entenderiam que não havia mais um governo ao qual fazia sentido se opor e que a irreconciliável contradição entre os interesses do capital e as demandas de estudantes excluídos precisaria de muito tempo para ser resolvida (Cele, 2009).

A estabilidade econômica alcançada pelo país tornara de certa forma essa orquestração praticamente irrefutável durante as primeiras duas décadas do pós-*apartheid*. O movimento político estudantil mais recente, conhecido como *fallism*, emerge de maneira multifacetada, mas apontando para uma constatação comum: o edifício da universidade seguiu com suas estruturas de privilégio inalteradas, rentável como sempre e com qualidade inabalada, graças ao desprezo pelas demandas por uma sociedade mais igualitária e verdadeiramente antirracista (Jansen, 2017). Até este levante em massa, inúmeros e mesmo volumosos protestos ocorreram ao longo de vinte anos na África do Sul pós-*apartheid*, mas suas causas foram invariavelmente minimizadas, por se tratar de demandas pontuais e autorreferenciadas, resumidas ao problema de clientes economicamente vulneráveis sem condições de pagar para estudar (as “*fees*”). Às manifestações de 2014 contra o legado colonial que deu corpo ao movimento *#rhodesmustfall* se somaram a outras que em 2016 desaguaram no mais amplo *#feesmustfall*⁵:

Not only did students wage a struggle about fees, which directly affected them and their parents, they also joined forces with university-based workers who had been fighting their own battles of being “outsourced” since neoliberal principles of managerialism were introduced at South African universities in the late 1990s. (Ntsebeza, 2016: 934).

5] Na virada dos anos 2010, os indexadores das publicações em plataformas como o Twitter se tornaram formas de ação política, desde então conhecidas como ativismo de hashtag. Bonilla e Rosa (2016) defendem que o protesto digital convida ao que chamam de *hashtag ethnography*. No ano de 2015, os protestos dos estudantes universitários na África do Sul foram etiquetados inicialmente com a hashtag *#rhodesmustfall* e, em seguida, com *#feesmustfall*. Para uma análise comparativa de reivindicações de estudantes universitários em contextos como o da África do Sul no pós-*apartheid*, ver Neves et al. (2019).

O chamado *fallism*, em suas muitas variantes, reivindicou-se representativo dessas inúmeras demandas silenciadas, que não alcançavam o *status* de causa coletiva defendida pelos representantes estudantis nas instâncias institucionais legítimas no pós-*apartheid*. De todos os modos, como outrora, aparentemente nem sequer o *fallism* acolheu as demandas sem verdadeira refutação epistêmica, como aquelas das pessoas com *very rural background*.

O FARDO DE UM VERY RURAL BACKGROUND

Nos muito distintos lugares em que faço pesquisa, volto-me para os enredamentos crescentes no capitalismo e sua íntima relação com a luta por um lugar para viver, seja como vivo ou morto (Borges, 2011; 2018; 2020). Chamam minha atenção analítica os engajamentos políticos e teóricos das pessoas com quem faço pesquisa em ir contra sua obliteração, seu apagamento no espaço, em suma, em ir contra certo tipo de morte (matada ou em vida). A principal pessoa para as reflexões reunidas neste artigo é Sibongile Khubeka, neta de Mangaliso Khubeka, notória liderança do *Landless Peoples Movement*, quando começamos a fazer pesquisa em Kwazulu-Natal, nos idos de 2007 (Rosa, 2011).

Conhecemos Bongwiwe, como é também chamada, quando era uma criança e ia para a escola na *township* de Madadeni, usando o uniforme de desenho colonial, como todas as outras, em uma língua que não usava em seu cotidiano: o inglês. Após a morte de sua mãe, ela foi já adolescente para a casa do avô na *township* de Thokoza (Gauteng), a mesma em que nascera e de onde se mudara quando era um bebê após o assassinato de seu pai no fim dos anos 90 (Donham, 2011). Em uma das ocasiões em que nos encontramos, ela estava estudando ciências da computação em regime semi-presencial na Universidade de Johannesburgo, enquanto trabalhava na empresa aérea *Mango*, como comissária de bordo. Nenhuma das ocupações perdurou. Na última vez que a vi, em 2018, estava de volta à Kwazulu-Natal, vivendo na fazenda que seu avô recebera no processo de redistribuição, no vilarejo rural de Ingogo. Em seus braços, um bebê, cujo pai, como todos os homens, não passava de um *inja* ou cachorro⁶.

O que mais a ressentia, no entanto, era o fato de ter descoberto que nem na Universidade nem na *Mango* fora aceita como era, isto é, com obrigações rituais para com seus ancestrais, que exigiam dela periódicos pedidos de licença. A partir de um complexo entramado de atribuições relacionadas tanto à descendência quanto à aliança, Bongwiwe se constituiu ao longo da vida como elemento imprescindível em grande parte das cerimônias rituais conduzidas por seus familiares. Para seguir em paz com sua existência, seus planos de continuar estudando, de viajar pelo mundo, ela precisava periodicamente fazer-se presente na terra onde jaziam seus ancestrais. Ao invés de ser entendida como vital para seu sucesso na cidade também conhecida como Eldorado (Egoli), sua ausência da *plantation* urbana fez dela, inicialmente, alvo

6| Em Borges (2017), a partir de um exercício de aproximação entre material etnográfico e romances de ficção, especialmente a partir da obra de J.M. Coetzee, reflito sobre como na África do Sul, os discursos racistas e de ódio lançam mão de propriedades associadas aos cachorros para esvaziar de humanidade as pessoas mencionadas nas analogias.

de escárnio e, ao fim, dada sua resistência em ceder à cesura, um ser dispensável. Em vez, porém, de assumir como verdadeira ou real a afirmação colonial sobre sua existência, Bongwiwe devolveu aos seus detratores o diagnóstico que dela tinham feito, ao me dizer que “na cidade não havia espaço para pessoas, somente para zumbis”.

Torna-se inevitável neste momento um *détour* para recuperarmos a obra de dois autores sul-africanos centrais para os mais contemporâneos debates em teoria antropológica, cuja matéria para reflexão é justamente o fenômeno da zumbificação. A principal tese dos Comaroff assenta-se sobre um engajamento liberal de esquerda, amparado em um quadro analítico de inspiração marxista. É preciso esclarecer que tal posição não é prerrogativa de ambos, mas um solo comum onde colocam firmemente seus pés diversos intelectuais brancos que se dedicam a lutas antirracistas, interessados na “natureza da consciência histórica” naquele país, como os colegas que mencionei na abertura deste artigo (Comaroff & Comaroff, 1987). Em suas análises, com grande atenção ao dado etnográfico, os autores indicam que ideologias de semblante nacionalista perderam espaço para uma nova mercadoria: as reivindicações identitárias, tornadas promessas de liberdade e autorrealização. A possibilidade de consumir sem emprego formal e sem remuneração decente suscita rumores acerca de quem o consegue, tanto pela abjeção branca e liberal ao consumo conspícuo, quanto pela ojeriza despertada pela suspeita de apropriação de um meio de produção abjeto: um cadáver zumbificado (Comaroff & Comaroff, 1999).

O argumento dos autores se desdobra em uma frente pouco contestada, que chegou a suscitar comissões de inquérito para apurar eventos violentos de matiz xenofóbico: em meio à escassez de emprego, aos estrangeiros ou *makwerekwere* são destinadas as suspeições e as mais violentas represálias (Pereira, 2016). Diante do que diagnosticam como violência epidêmica, os autores alertam para a necessidade de ação ou intervenção estatal como reguladora dos efeitos “concretos” que a crença em “quimeras” não deixa de produzir.

Taussig estabeleceu uma relação entre alienação e *plantation* que comunga de premissas similares às dos Comaroff. Para Taussig, a magia pode reforçar a consciência crítica, mas também criar, entre os trabalhadores, divisões e “*crippling conformism*” (Taussig, 1980: 230). Fanon equivocadamente tomaria uma realidade hipotética, possível, mas não real, como “*undoubted reality*”⁷. Após citar Fanon, Taussig sentenciou: “surely this is exaggerated—a blind belief in the blind belief of the primitive (Taussig, 1980: 230).

Diversamente do que depreende Taussig do parágrafo retirado de *Os condenados da terra*, Bongwiwe parece reiterar Fanon, ao esclarecer explicitamente que para além do provimento constante de energia para o Capital, há uma vida. E mais, que a figura do zumbi não se restringe àquela da vida drenada pelo Capital, pelo Colonialismo. Bongwiwe reflete sobre uma vida que passa ao largo do aprisionamento da *plantation*, da restrição à linha: uma vida marcada por movimentos a esmo, pelo

7 | Este é o trecho citado por Taussig, em tradução brasileira:

“A atmosfera de mito e magia, causando-me medo, comporta-se como uma realidade indubitável. Aterrorizando-me, ela me integra nas tradições, na história de minha região ou de minha tribo, mas ao mesmo tempo me tranquiliza [...] Quando me enredo nessa teia inextricável onde os atos se repetem com uma permanência cristalina, é a perenidade de um mundo meu, de um mundo nosso que dessa maneira se afirma. Os zumbis, acreditei-me são mais terríficos do que os colonos” (Fanon, 1968: 42).

inusitado, pela criatividade e pela transformação. Movimentos esses normalmente por nós (acadêmicos) também ignorados, senão rechaçados, porque erráticos, “sem propósito” imediato, ou seja, sem acolhida em nossas expectativas e categorias de entendimento. Quando herdeiros da atenção à política de/da classe para a classe, como os Comaroff ou Taussig, ignoramos muito facilmente o que se passa fora do ambiente do trabalho assalariado e da reivindicação sindical, corporativa. Ignoramos o trabalho das mulheres e jovens, como Bongwiwe, cujo tempo, por uma questão lógica, ao ser empregado em outras coisas (por vezes em um emprego remunerado, mas normalmente em rituais não rentáveis), as torna invisíveis como seus afazeres e, conseqüentemente, indesejáveis para nós, quando cumprindo o papel de olhos do Estado, no interior dos muros acadêmicos (Lalu, 2019).

A transformação analítica que proponho tem a ver com esta lição política que me foi ensinada por essas pessoas que me receberam em suas pesquisas, minhas anfitriãs. Sua experiência da violência passa por um entendimento do capitalismo como veneno, como feitiço, contra o qual não há antídoto definitivo. A bruxaria envenena, mata. E o menosprezo à bruxaria explica o eterno retorno ao encontro colonial — ao momento fundacional em que europeus razoáveis encontram nativos irracionais e, em sua benevolência, dedicam-se ao seu aniquilamento — ou pelo extermínio ou por sua conversão em igual (Borges, 2013). Como sobreviver ao embruxamento, ao envenenamento? Graças a um discernimento que não é transcendente, alheio, superior. Pelo contrário, a condição de sobrevivência é o desembruxamento, que passa por um entendimento ritual de que sua existência não se reduz aos esquadrinhamentos do capital (Borges, 2020). Como bem sintetizam Pignarre e Stengers (2005), ao tempo que tal embruxamento não tem autoria precisa, há dedos de todas as mãos envolvidos nessa operação de destruição planetária. Voltando o olhar para perto, para a vida acadêmica, reconheçamos nossa ação (mormente por inação) na produção da dispensabilidade do diferente, a ponto de tirar-lhe a vida, ou seja, de produzirmos sua morte. Em suma, deixamos de ignorar a escravidão (e o racismo) na *plantation* do mundo acadêmico.

Para avançar, nesse sentido, seria correto afirmar que nós, devotos da democracia como realização transcendente, estaríamos mais próximos da morte por abdução (como zumbis) do que aqueles que lidam com o monstro todos os dias sem baixar a guarda, atentos para não sermos devorados. Mulheres como Bongwiwe, “excluídas” do mercado, da universidade, da vida pública, são quem detêm conhecimento de como as coisas funcionam. Quem dentre nós ousaria dizer algo assim? Quem sabe como as coisas funcionam (na universidade, por exemplo)? Mesmo cientes da nebulosa que nos cerca, não pensamos duas vezes na hora de emitir juízos sobre a alienação popular. Resumindo, nós que investigamos pouco, sedados que estamos, embruxados, é que somos O Problema. Essa constatação pode ser o primeiro passo para o desembruxamento. E é Bongwiwe quem com ela nos brinda, quando nos oferece seu tempo.

NERVOUS CONDITION

A figura evocada por Bongiwe do ser humano drenado, esvaziado, “zumbificado”, é um dos vários motes que inspiram a artista zimbabuana Tsitsi Dangarembga, cujas obras de ficção serão por mim resgatadas para fazer considerações sobre o inabalável peso do fardo colonial e a relação dessa persistência com as estruturas de ensino superior como as temos no sul do continente africano ou, quiçá, no sul global⁸. Retorno, para isso, ao tema da loucura, da insanidade, mais detidamente no contexto acadêmico. Para quem partiu de um *Very Rural Background*, o mínimo que se espera, o que se aconselha, como vimos, é não olhar para trás. Não é aceitável transitar, pois a metamorfose periódica torna sensível justamente esta incômoda ontologia combativa.

Tomemos Tambudzai Sigauke, personagem principal de *Nervous Condition*⁹ (Condição Nervosa), *The book of Not* (o Livro do Não) e *This Mournable Body* (Este corpo velável), uma trilogia da artista zimbabuana Tsitsi Dangarembga¹⁰. No primeiro romance, de 1988, acompanhamos sua vida na roça, sua árdua dedicação à horta que aprendeu a cultivar com sua avó, sua maestria na roça de milho, seus conflitos com o pai que privilegia seu irmão, as tímidas investidas em sua defesa por parte de sua mãe, as trapaças do mesmo irmão e sua morte, o que lhe abre a oportunidade de estudar na missão em que seu tio paterno atua; lá, seu convívio com a prima Nyasha, da mesma idade, mas com mente e corpo incapazes de aceitar tanto a experiência da Rodésia colonial como a dos anos que vivera na África do Sul e, posteriormente, na Inglaterra, durante o doutorado do pai.

Em *The Book of Not*, de 2006, a autora aborda a subsequente educação secundária de Tambudzai na *Young Ladies College of the Sacred Heart*, sua intensa e violenta ruptura com a roça, seus desapontamentos nos bicos que faz, nos pensionatos em que vive — tudo isso tendo como pano de fundo a guerra de independência (*chimurenga*). Sua irmã perde a perna na explosão de uma mina; sua mãe alcagueta o mesmo tio paterno que a educara, o qual é espancado até ficar aleijado — e sua condição sem precedentes de zimbabuana quando finda a Rodésia (Kennedy, 2008). Hoje, quando lemos o último romance da trilogia, publicado em 2018, aprendemos que Tambudzai terminou por estudar Sociologia na Universidade do Zimbábue, trabalhou em uma agência de publicidade, na qual teve suas ideias usurpadas pela proprietária branca, ex-colega do secundário, o que a leva ao fundo do poço, do qual se reergue mais vazia e dilacerada do que antes da queda.

Vivendo na capital, no pós-guerra, Tambudzai não se conecta com a roça ou com aqueles com quem conviveu na escola nos anos 1960 e 1970. A maioria branca de seus colegas já não mais vive no país. Os outros poucos que como ela concluíram o ensino superior estão em outros países, servindo mesas e trocando fraldas. Tampouco se conecta ou se identifica com aqueles que nunca adentraram os muros

8 | A partir de suas obras literária e cinematográfica, Tsitsi Dangarembga, nascida em 1959, tornou-se referencial não somente incontornável para os estudos literários, mas voz politicamente inspiradora para as discussões sobre interseccionalidade (Makoni-Muchemwa, 2009). Ainda que a própria autora identifique muitas origens para suas obras, especialmente a trilogia iniciada com *Nervous Condition* é apontada pela bibliografia exegética como de caráter primordialmente biográfico (Zondi, 2013).

9 | Embora o título nos remeta à introdução de Sartre a *Os condenados da Terra*, de Fanon, onde se lê *A condição do nativo é uma condição nervosa introduzida e mantida pelo invasor com seu consentimento...*, assume-se que Dangarembga só tenha lido *Os Condenados da Terra* após o término de *Nervous Condition* (Bhana, 1999).

10 | A autora deste romance que se tornou uma referência constante nos debates feministas pós-coloniais teve em muitas entrevistas de responder a indagações sobre o romance que daria sequência à *Nervous Conditions* (Lee, 2006). Naquele então, não havia tal sequência, tal continuidade.

acadêmicos, em especial os veteranos de guerra. Depois de muito vagar, esta mulher de meia-idade, desesperada, consegue no governo um emprego como professora de biologia, embora não tenha formação nesta área, em uma escola secundária para meninas. Quando de sua admissão, a diretora, que não esconde seu afã nacionalista, lhe diz: [...] *bom que você ainda está aqui e não na África do Sul ou na Europa ou mesmo em Botswana. Imagina isso, agora os zimbabuanos estão indo para esses lugarzinhos, como Zâmbia, alguns até optando por Moçambique ou Malawi. Tudo isso acontecendo a despeito da memória viva, no nosso pós-independência.*

Tambudzai tem aversão à diretora, às estudantes que se dedicam aos seus celulares e às vontades de *sugar daddies*, mas a despeito disso, devota-se a dar excelentes aulas (Tiriba, 2019). No entanto, é incriminada por agredir fisicamente uma aluna e termina internada numa instituição que trata basicamente de conter as alucinações de brancos, idosos, traumatizados pela guerra. Submetida à contenção química, Tambudzai experimenta intensamente a presença de formigas que escalam seu corpo, enquanto escuta os guinchos estridentes de hienas que se burlam do patético fim que o destino lhe reservou. Em suma, Tambudzai enlouquecera, assim como haviam sugerido a Bongwiwe.

Quando recebe alta, vai morar com Nyasha. Somente chegando à casa da prima descobre que ela havia se casado com um alemão. Em uma das primeiras conversas, o marido da prima revela o suposto motivo da comiseração de sua esposa (Muponde, 2011). Tambudzai, como as jovens mulheres que fazem oficinas de reciclagem no pátio de sua casa, são meros *Human Resources*. Mesmo naquela casa que parecia acolhê-la, a existência de Tambudzai só seria tolerada caso servisse de fluido para o empreendimento de pequenas proporções e de pretensão humanitária que sua prima comandava¹¹.

COMPOSIÇÃO-TERRA

Como alerta Matebeni (2017), o universo de intelectuais, do qual ela destaca ativistas LGBTQI+, obliterados pelos holofotes que realçam o intramuros universitário, tem proporções e importância que não devem ser negligenciados, sob pena de vermos ruir tudo: o que está dentro e o que está fora do castelo da educação dita superior. Para a autora, com a xenofobia e com o médio-classismo reitera-se a fronteira. Soma-se a esta aguda crítica aquela feita à redemocratização racista, que sublinha que não devemos nos contentar com vitórias parciais e estamentais e que é preciso seguir refutando a territorialidade colonial, os escaninhos onde se acomodam uns, separados de outros.

A tal respeito, é preciso que se aponte, na África do Sul de movimentos sociais no âmbito da universidade como *#rhodesmustfall*, um mundo acadêmico paralelo, de *makwerekweres*, servindo mesas, limpando bunda de crianças. É certo que alguns

11 | Tambudzai e Nyasha são parceiras de jornada e antagonistas. Para certos comentaristas da obra, o contraponto com Nyasha é o que permite à autora demonstrar a moralidade colonialista do leitor que se engaja diante da personagem com comiseração: "Dangarembga's ironic tone can be detected from the contrast between Tambudzai's inability or unwillingness to understand, and the putative readers' superior insight. It can also be seen from the discrepancy between what the narrator says and what she does later" (Njozi, 2005:7).

zimbabuanos adentram a universidade na África do Sul e alhures. Não é este meu ponto aqui. A questão é pensar, como nos alerta Matebeni (2017) e Nyamnjoh (2016), na contradição que há entre reivindicações dos manifestantes por horizontalidade antirracista e a persistente xenofobia e extração de mais-valia desses que são meros *Human Resources*, do outro lado da fronteira ou mesmo no interior do país.

Bongiwe se debruçava há muito sobre tais paradoxos. Antes de ter seu filho, antes de regressar ao vilarejo rural, quando ainda circulava pela *plantation* em Johannesburg, Bongiwe observava o menosprezo ao seu sotaque, do qual ela procurava se desvencilhar mencionando a *farm* de seu avô, em alusão à fazenda que sua família recebera num processo de redistribuição de terras¹². Acompanhou atentamente o crescendo dos movimentos estudantis pela descolonização da vida acadêmica sul-africana, sem jamais ser convidada para participar, sem jamais ter tido tempo livre para os efervescentes encontros conduzidos pelos estudantes mais privilegiados — assim como Nyamnjoh, Bongiwe percebia limites nas propostas de descolonização que não desafiavam a *composição-plantation* da vida acadêmica. No entendimento de Bongiwe, ela, como era, não era bem-vinda na universidade de agora e tampouco o seria no futuro almejado pelos críticos ao colonialismo, que dela burlariam como as hienas de Tambudzai (Oaks, 1977; Elon Dancy II et al., 2018; Squire et al., 2018).

Neste ponto, torna-se incontornável mencionar a importância das reflexões sobre o *Plantationceno* (outro nome dado ao Antropoceno) para a teoria antropológica contemporânea (Haraway et al., 2015). Haraway é uma das mais destacadas e inspiradoras intelectuais a alimentar os debates sobre o tema. Sua crítica, ora chamada de pós-humanista, tem orientado mudanças nas composições do que se torna matéria de interesse etnográfico. Mais que combinar humanos e não humanos, Haraway almeja um tipo de parentesco (*kin*) que se rebele contra os entendimentos modernos de ancestralidade e genealogia (Haraway, 2016). A transformação analítica a que convoca está intimamente relacionada com a possibilidade de estender a política para os seres tidos como não políticos ou, para ser mais precisa, de retirar de todos a política, restituindo-os à comum condição de *Earth Beings* (La Cadena, 2015).

A inegável pertinência deste debate não o exime de limitações. Acadêmicos atentos à centralidade do racismo para o capitalismo apontam para as lacunas em termos heurísticos desta literatura dedicada à ontologia multiespecífica (Pulido, 2018). Em sua crítica, sugerem que argumentos afins aos de Haraway minimizam as lutas negras, pois não apostam na atenção à vida escravizada como inspiradora para o cultivo de múltiplos mundos (Davis et al., 2018). Reivindicam que foi em uma terra, nas imediações da *plantation*, mas muito além de seu escrutínio, que as pessoas escravizadas refutaram o modo como a violenta *plantation* procurava constituí-las unicamente como trabalho (King, 2016). A terra foi condição fundamental para a sua emancipação. Por causa da terra, para além do trabalho, viveram para um futuro, como anota McKittrick (2013), em seu argumento sobre um *plantation future*.

12 | Na África do Sul não houve expropriação de terras sem indenização, como no Zimbábue. Para o processo de redistribuição de terras que beneficia moradores de fazenda, como o era a família Khubeka, ver Rosa (2012).

Ao rebater críticas de detratores do movimento estudantil, algumas nostálgicas, vindas de ativistas de esquerda que lutaram contra o *apartheid*, Gillespie & Naidoo (2019) argumentam em favor do inusitado sentido político de suas ações. Para elas, os estudantes negros contestaram com suas subjetividades um projeto capitalista racista e estagnado. Minha crítica às autoras não contesta sua afirmação, mas tão somente aponta para seu caráter parcial diante das exclusões que ignoram, especialmente a exclusão da *composição-terra* de pessoas como Bongwiwe, a exemplo do que nos ensinou Mafeje. Tomemos a *composição-terra* da África do Sul e de suas entranhas perscrutadas na extração mineral que se dá em meio ao esbulho territorial e todo o consequente esvaziamento que o acompanha. Para que as reivindicações indígenas por terra não façam sentido (econômico, especialmente) é preciso, sobretudo, invalidar o sentido existencial da relação com a terra, como o faziam os críticos do comportamento de Bongwiwe. Sua *composição-terra* é e será sempre maldita: um corpo negro eivado de formigas em frenesi é, como observa Matebeni sobre o corpo *queer*, um corpo com coisas demais, um corpo sem foco, pouco dócil, trabalhoso para se explorar (Tiriba e Moutinho, 2017: 183). Nunca será o corpo negro esperado na luta anticolonial do *fallism*. Em suma, mesmo em experimentos de promoção da igualdade, a universidade reitera a perenidade da *plantation* ao rejeitar esses corpos com *very rural background* e sua ontologia.

A aproximação entre Bongwiwe e Tambudzai me leva a cogitar a possibilidade de pensar o processo educativo como um esvaziamento, ao qual se segue um preenchimento com conteúdos que, entre outras propriedades, provocam nos sujeitos uma impossibilidade de se reconhecerem como parte de uma longa história, de se sentirem acompanhados. A universidade como *plantation* seria um dos lugares privilegiados para essa transformação dos corpos, para sua zumbificação. Certa literatura sobre a transformação por que passou a Educação Superior no Zimbábue traz hipóteses em sintonia com essas que me levam a aproximar Tambudzai (uma personagem de ficção) de Bongwiwe (uma mulher sul-africana que conheço há tantos anos). Nesses escritos, há um investimento analítico na comparação da qualidade do engajamento dos estudantes universitários de seu país com os da África do Sul no pós-*apartheid*.

O Zimbábue tinha até 1980 apenas uma universidade, naquele ano com 2 mil alunos e hoje com 20 mil¹³. Esta universidade pública abriu suas portas no início dos anos 1950 como The University College of Rhodesia and Nyasaland vinculada à University of London. Com bem menos de 1% de estudantes negros, era mantida financeiramente pelo Estado colonial britânico e atraía acadêmicos e estudantes de todo o antigo império britânico. Tornou-se Universidade da Rodésia em 1971, e em 1980 a atual Universidade do Zimbábue. No pós-independência seguiu atraindo acadêmicos do mundo, engajados nas lutas socialistas e antirracistas.

Para Moyo e Yeros (2007), o processo de reforma agrária chamada de “acelerada” (*fast-track*), como conduzida no Zimbábue a partir do ano 2000, era apontado como caótico e anárquico por uma literatura desenvolvimentista exclusivamente

13 | A partir dela, as demais instituições de ensino superior floresceram. Hoje, há 14 universidades públicas e dez privadas no país, com 100 mil alunos, segundo dados do Ministério da Educação Superior e Terciária, Ciência e Desenvolvimento Tecnológico.

interessada na produção de *commodities* agrícolas. Para os autores, no entanto, faz-se imperioso estudar os efeitos da ocupação de terras e da expropriação de latifúndios pelo Estado na transformação das formas de participação política em nível local e das mentalidades na pós-colônia. A mesma ressalva é feita a respeito da experiência universitária no país. Há os que chamam atenção para a universidade como um balão de ensaio revelador para experimentos de grande impacto naquele país, como as políticas de ajuste estrutural, o movimento dos veteranos de guerra e o programa de reforma agrária. No entanto, onde alguns identificam apenas perda de *status* e de qualidade, dada a dilapidação da infraestrutura acadêmica (Mhlanga, 2008:322), outros indicam paisagens propícias para que vozes outrora silenciadas se façam ouvir: justamente as vozes daqueles com *very rural background* (Chikwanha, 2009).

Ao passo que no país vizinho os movimentos de estudantes conhecidos como *fallism* clamam por uma descolonização epistêmica da universidade, contínuas greves de docentes e protestos de estudantes têm ocorrido no Zimbábue ao menos desde 1989, e as pesquisas atentas aos rearranjos cotidianos em uma paisagem de outra forma desprezível, porque devastada para o capital, indicam que estudantes no Zimbábue há muitos anos indicam os danos políticos do encastelamento acadêmico de cariz colonial e sua relação com a produção de uma clivagem interna que deveria igualmente ser posta à prova em face das bandeiras da decolonialidade (Zembere, 2018). Segundo tais argumentos, especialmente a Universidade do Zimbábue viveu no pós-independência os dilemas de se orgulhar de uma herança, a excelência acadêmica, da qual deveria se envergonhar — o legado colonial. Ao longo desses anos, o que era um modelo baseado na excelência acadêmica e no suporte financeiro estatal foi se esfacelando, ao passo que o ingresso de zimbabuanos foi crescendo. Diante da diminuição de investimentos internacionais, o fardo recaiu sobre os estudantes, muitos deles com um *very rural background* (Chikwanha, 2009).

Reiteradamente, em vários âmbitos de sua existência, o país viu aqueles marcados por sua *composição-terra* sendo contestados por seu discurso decolonizador de menor estardalhaço, por vezes vendo suas reivindicações indígenas tomadas como tendências neoliberais (Garwe e Thondhlana, 2019). É o que Dangarembga sublinha com Tambudzai. Ela é uma doutora em Sociologia que ingressa no mercado, não porque almeje suas benesses, mas porque se impacienta com a acomodação cordata da academia, das ONGs. O mundo da agência de propaganda dirigida por sua colega de adolescência branca é mais gritantemente racista e, por isso, nele ela está constantemente atenta. Nele, sua qualificação como mero *Human Resource*, embora a revolte, não a surpreende.

Tomemos a *composição-terra* de Tambudzai ao ser perscrutada por formigas, constituída como um ser com formigas, torturada por experimentar o que na escola tinha aprendido não existir — alucinações (Toda, 2009). Não se trata de dizer que Tambudzai é o Zimbábue, mas de afirmar que o Zimbábue, assim como Tambudzai, é

terra e que a recusa acadêmica em aceitar e dar boas-vindas à *composição-terra* das pessoas ou de qualquer fenômeno equipara-se à classificação do outro — pessoa ou país — como meros (*Human*) *Resources*. Ao fim do romance, Tambudzai retoma os contatos com Tracy, sua colega branca de secundário, que se torna novamente sua patroa, desta feita, construindo uma *eco village* (chamada *Green Jacaranda*, esta espécie do chamado novo mundo que colore as alamedas coloniais em todo o planeta) em sua aldeia natal, a fim de prover turistas europeus com algo genuíno — a vida na roça ou o *very rural background* de que tanto tentou se livrar. Remoída de vergonha, Tambudzai foge de lá no dia da inauguração do *resort* de pau a pique, inconsolável por ter conduzido as mulheres de sua família, incluindo sua velha mãe, a dançar com o torso nu, para o deleite dos europeus, em frenesi com suas câmeras fotográficas (Shange, 2020).

A fragmentação colonial, que Depelchin (2011) equipara ao bombardeio nuclear do continente, é muito frequentemente repetida no cotidiano acadêmico, a despeito da boa causa em nome da qual se realiza — seja a ciência ou o desenvolvimento. A experiência radicalmente distinta da vida universitária em países como a África do Sul e o Zimbábue deve ser por nós levada a sério, sobretudo para ponderar sobre o quanto de consentimento há, de nossa parte, na constante produção de condições nervosas ou de neuroses no que nos habituamos a chamar de período democrático ou pós-colonial.

CONCLUSÃO

As experiências de Bongwiwe e de Tambudzai revelam certa política sem nenhum crédito, feita fora dos fóruns estabelecidos e dos debates de conjuntura levados a cabo por quem tem seu sustento garantido por outras fontes (como nós, diga-se de passagem, tão assíduos nos ambientes do chamado *fallism*). Ademais, no geral, trata-se de uma política que produz por vias negativas, ou seja, por não fazer alguma coisa, mas impedindo que coisas daninhas sejam feitas (como Bongwiwe e seu pedido de demissão da *Mango* ou a fuga de Tambudzai do *Green Jacaranda*). Essa alteração nas demandas e nas predileções — porque nascida de experiência autônoma — raramente é reconhecida como legítima pela dificuldade de narrá-las em termos reconhecidos pelo Estado, pela Ciência, pela Academia, pelo Capital. Elas foram da roça para a cidade e retornaram, e nada diz que a ela não regressarão. Se seguirem vivas como pretendem, jamais estarão contidas aqui ou ali em um espaço esquadrinhado. Opõem-se à morte na *plantation* sem memória com a vida de sua *composição-terra* ancestral e futura.

A reflexão sobre tudo o que se passa na vida para além da *composição-plantation*, para o que se passa entre zero e um, entre servir como *human resource* ou ser dispensável, nos leva a afirmar que nossa indiferença em relação ao que é comezinho, cotidiano, crônico e ordinário assemelha-se à indiferença estatal que produz a inexistência de tudo aquilo em que não se *presta atenção*¹⁴. Temos uma tendência a estudar e dar ênfase a facetas dos sujeitos que nos são inteligíveis justamente porque os pensamos,

14 | Pignarre e Stengers (2005) reúnem na fórmula “*faire attention*” (prestar a devida atenção) uma reflexão sobre a prática analítica e política que seria antídoto ao embruxamento capitalista. A orientação é metodológica e política, como alertam igualmente Ndebele (2006) e Das (2006) com sua proposta de redescoberta do ordinário.

os enquadrados como Estado, ou seja, pela falta, pelo que eles e elas não podem. Além disso, a falta dialoga com dois temas caros à democracia, ainda que, no limite, paradoxais: a igualdade e o direito à diferença. Lamentamos a falta porque acreditamos sermos iguais. Nesta chave, não é justo que lhes falte discernimento, comida, utopias, se nós as temos de sobra. Por outro lado, o Outro assim definido garante a segregação, como advertem Nyamnjoh (2016) e Mbembe (2019), entre outros. Esses autores se esforçam politicamente para afirmar que os contornos precisos e as naturezas perenes exigidos pelo colonialismo (de hoje e de ontem) ignoram formações sociais que tomam de empréstimo e se transformam constantemente, precisando do Outro, justamente na sua diferença, para sua constituição plástica; necessitando, portanto, da diferença, e não de seu extermínio. Na esteira das preocupações de Fanon e Mafeje, aventam uma possibilidade de futuro na transformação e não na repetição.

Nesta esteira, que existência teríamos nós se passássemos a prestar atenção ao que se tornou desprezível, dispensável, como o fizeram Bongiwe e Tambudzai, ao perceberem a armadilha dos embusteiros que as queriam esvaziadas, sem terra, sem sua *composição-terra*? Especialmente nós que nos dizemos acadêmicos, intelectuais, cientistas, por qual transformação passaríamos se nos déssemos conta de tudo o que nos passou despercebido, que dispensamos por sua irrelevância? É preciso notar que o engajamento de quem não está organizado de maneira reconhecível, isto é, de quem não segue um movimento, mas como diz Ailton Krenak (2019), movimenta-se, é muito facilmente desprezado por nós. Ou considerado uma ameaça. Trata-se de movimentos incertos — porque nem zero, nem um. Nesse sentido, torna-se possível afirmar que os desprezíveis e os desejáveis na democracia capitalista o são também no mundo da *plantation* acadêmica, temerosa diante da invasão do “produtivo” latifúndio colonial.

Na África do Sul, no Zimbábue e em todos os países onde as instituições ditas públicas, dedicadas à educação superior, precisem ser consideradas produtivas, a partir de um crivo único, global, as universidades terminarão, tal como numa *plantation*, por aniquilar modos de existência que não sejam rentáveis, isto é, corpos que não sejam dóceis ao capital. Aniquilar terminantemente não difere muito de arquitetar planos para que futuramente haja lugar para todos na *plantation*. A perenidade e a irrefutável pertinência do ponto de vista privilegiado realizam-se tanto na exclusão atual quanto nessa inclusão por vir, quando todos se realizarão como iguais porque serão o mesmo. Quando isso ocorrer não haverá mais necessidade de muros. Porém, enquanto isso não ocorre, melhor erguermos grades, cercas elétricas, câmeras, armas, vestibular, acreditando que somente o Outro indesejável está sendo aniquilado e não a *composição-terra* de toda a humanidade.

Ao invés de abdicar do tempo presente ou colocá-lo entre parênteses, deixando de lado as agruras que nos constituem, em nome de um quadro idílico por vir, sugiro que encaremos essa atitude como nefasta em si, uma atitude higienizadora, no limite, uma atitude de genocídio em que limpamos o mundo dos inconvenientes, dos

que ao nosso gosto são desprezíveis, em nome da elaboração — em pensamento, por ora, como acreditamos — do mundo como ele deveria ser. Em suma, pensemos no que impedimos quando ficamos parados na fronteira, em cima do muro, como um guarda de aduana, reiterando a pertinência dos conceitos de alteridade e igualdade, para com eles podermos nos dedicar com indiferença à diferença. Não impedimos somente a liberdade de Bongwiwe ou Tambudzai; impedimos a nossa própria liberdade.

AGRADECIMENTOS

Pelos debates que inspiraram os argumentos deste artigo e sob pena de esquecer importantes interlocutores, agradeço a Beatrice Mtetwa, Catarina Morawska, Divine Fuh, Eliane Veras, Femke Brandt, Giovanna Isis Castro Alves de Lima, Iracema Dulley, Jacques Depelchin, Laura Moutinho, Lauren Paremoer, Lungisile Ntsebeza, Luiz Ricardo de Souza Prado, Maíra Vale, Marcelo Rosa, Paris Yeros, Pauline Wynter, Paulo Neves, Remo Mutzenberg, Richa Nagar, Stella Paterniani (e todes es gestantes), Susana Durão e Walter Chambati.

Antonádia Borges é Professora no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UnB).

FINANCIAMENTO: Pelo apoio financeiro para garantir a consecução das pesquisas, menciono o importante fomento da CAPES e do CNPq.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BHANA, Hershini. 1999. "The Condition of the native: autodestruction in Dangarembga's Nervous Conditions". *Alternation*, v. 6: 117-137.

BONILLA, Yarimar e ROSA, Jonathan. #Ferguson: Digital protest, hashtag ethnography, and the racial politics of social media in the United States. *American Ethnologist*, v. 42 (1), pp. 4-17.

BORGES, Antonádia. 2011. "Sem sombra para descansar: etnografia de funerais na África do Sul contemporânea". *Anuário Antropológico*, 2010, pp. 215-252.

BORGES, Antonádia. 2013. "Ser embruxado: notas epistemológicas sobre razão e poder na antropologia". *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, 12(3): 469-488.

- BORGES, Antonádia, COSTA, Ana; BELISÁRIO, Gustavo, CIRNE, Michelle; LIMA, Natascha; VIANA, Talita e PATERNIANI, Stella. 2015. "Pós-Antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa". *Sociedade e Estado*, v. 30: 347-369.
- BORGES, Antonádia. 2017. "Cães e preconceito na África do Sul: um diálogo entre literatura e etnografia". *Horizontes Antropológicos*, v.23: 225-252.
- BORGES, Antonádia. 2018. "Ethnographic Alliance: Hope and Knowledge Building through a South African Story". In: LAWSON, Victoria & ELWOOD, Sarah. (Orgs.). *Relational Poverty Politics: Forms, Struggles, and Possibilities*. Athenas, University of Georgia Press, pp. 183-200.
- BORGES, Antonádia. 2020. "Land as Home in South Africa: The Living and the Dead in Ritual Conversations". *Agrarian South: Journal of Political Economy*. No prelo.
- CHERKI, Alice. 2016. "Fanon au temps présent. L'assignation au regard". *Politique africaine*, v.3(143): 145-152.
- CHIKWANHA, Annie Barbara. 2009. "Zimbabwe". In: CHIMANIKIRE, Donald P (ed.) *Youth and Higher Education in Africa: The Cases of Cameroon, South Africa, Eritrea and Zimbabwe*. Dakar, Codesria, pp. 79-107
- COMAROFF, Jean L., & COMAROFF, John. 1987. "The madman and the migrant: Work and labor in the historical consciousness of a South African people". *American Ethnologist*, v. 14(2): 191-209.
- COMAROFF, Jean L., & COMAROFF, John. 1999. "Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism". *Codesria Bulletin*, n. 3/4 :17-28.
- DAVIS, Janae; MOULTON, Alex; VAN SANT, Levi; WILLIAMS, Brian;. 2018. "Anthropocene, Capitalocene... Plantationocene?: A Manifesto for Ecological Justice in an Age of Global Crises". *Geography Compass*, n. 13(5): pp 01-15.
- DAS, Veena. 2006. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley, University of California Press.
- DEPELCHIN, Jacques. 2011. *Reclaiming African History*. Bangalore, Pambazuka Press.
- DERRIDA, Jacques. [1995] 2008. *Mal d'archive. Une impression freudienne*. Paris, Galilée.
- DONHAM, Donald L. 2011. *Violence in a Time of Liberation: Murder and Ethnicity at a South African Gold Mine, 1994*. Durham, Duke University Press.
- ELON DANCY II, T.; EDWARDS, Kirsten e DAVIS, James. 2018. "Historically White Universities and Plantation Politics: Anti-Blackness and Higher Education in the Black Lives Matter Era". *Urban Education*, v. 53(2): 176-195.
- FANON, Frantz. [1961] 1968. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GARWE, Evelyn Chiyewo e THONDHLANA, Juliet 2019. "Higher Education Systems and Institutions, Zimbabwe". In JUNG-CHEOL Shin e TEIXEIRA, Pedro Nuno (eds.) *Encyclopedia of International Higher Education Systems and Institutions*. Dordrecht: Springer. n.p.
- GILLESPIE, Kelly e NAIDOO, Leigh-Ann. 2019. "Between the Cold War and the Fire: The Student Movement, Antiassimilation, and the Question of the Future in South Africa". *The South Atlantic Quarterly*, v. 118(1): 226-239.
- HARAWAY, Donna J . 2016. *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham, Duke University Press.

HARAWAY, Donna; ISHIKAWA, Noburo; GILBERT, Scott; OLWIG, Kenneth; TSING, Anna e BUBANDT, Nils. 2015. "Anthropologists are talking. About the Anthropocene". *Ethnos*, v. 81(3): 535-564.

JANSEN, Jonathan. 2017. *As by fire. The End of the South African University*. Cape Town, Tafelberg.

KENNEDY, Rosanne. 2008. "Mortgaged Futures: Trauma, Subjectivity, and the Legacies of Colonialism in Tsitsi Dangarembga's *The Book of Not*". *Studies in the Novel*, v. 40(1-2): 86-107.

KILOMBA, Grada. 2008. *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*. Münster, Unrast.

KING, Tiffany Lethabo. 2016. "The labor of (re)reading plantation landscapes fungible(ly)". *Antipode*, v. 48: 1022-1039.

KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Companhia das Letras.pp.

LA CADENA, Marisol de. 2015. *Earth beings, ecologies of practice across Andean worlds*. Durham, Duke University Press.

LALU, Pramesh. 2019. "What Is the University For?". *Critical Times*, n. 2(1): 39-58.

LEE, Christopher Joon-Hai. 2006. "Desperately Seeking Tsitsi: A conversation with Tsitsi Dangarembga". *Transition*, v.13: 128-150.

MABIN, Alan. 1991. "The dynamics of urbanisation since 1960". In: SWILLING, Mark; HUMPHRIES, Richard e SHUBANE, Khehla (eds.) *Apartheid City in Transition*. Oxford University Press, Cape Town: Oxford University Press. pp.33-47.

MAFEJE, Archie. 1962. "A chief visits town". *Journal of Local Administration Overseas*, v. 2: 88-99.

MAFEJE, Archie. 1967. "The role of the bard in a contemporary African community". *Journal of African Languages*, v. 6(3): 193-223.

MCKITTRICK, Katherine. 2013. "Plantation futures". *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, v. 17(3): 01-15.

MAKONI-MUCHEMWA, Upenyu. 2009. "How can you be balanced at the moment of unhinging? Interview with Tsitsi Dangarembga". Disponível em: http://archive.kubatana.net/html/archive/artcul/090805inzwa3.asp?sector=gen&year=2009&range_start=31. Acesso em: 26 de outubro de 2020.

MATEBENI, Zethu. 2017. "Perspectivas do Sul sobre Relações de Gênero e Sexualidades: Uma Intervenção Queer". *Revista de Antropologia*, v. 60 (3): 26-44..

MATORY, J Lorand. 2018. *The Fetish Revisited: Marx, Freud, and the Gods Black People Make*. Durham, Duke University Press.

MBEMBE, Achille. 2019. "Future Knowledges and their implications for the decolonisation project". In: Jansen, Jonathan D. (ed.). *Decolonisation in Universities. The Politics of Knowledge*. Johannesburg, Wits University Press. pp. 239-254.

MHLANGA, Ephraim. 2008. *Quality Assurance in Higher Education in Southern Africa: The Case of the Universities of the Witwatersrand, Zimbabwe and Botswana*. Johannesburg, tese de doutorado. University of the Witwatersrand.

MOUTINHO, Laura. 2019. "Cooperação internacional, parcerias acadêmicas e afeto na perspectiva Sul-Sul". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27(3):, e67310

MOYO, Sam. 2011. "Land concentration and accumulation after redistributive reform in post-settler Zimbabwe". *Review of African Political Economy*, v. 38(128): 257-276.

MOYO, Sam e YEROS, Paris. 2007. "The Radicalised State: Zimbabwe's Interrupted Revolution". *Review of African Political Economy*, v. 34(111): 103-121.

MUPONDE, Robert. 2011. "I am well if you are well': nervous conditions of African philanthropy in Tsitsi Dangarembga's novels". *African Identities*, v.9(4): 387-400.

NDEBELE, Njabulo. 2006. *Rediscovery of the Ordinary. Essays on South African Literature and Culture*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press.

NEVES, Paulo Sérgio da Costa; MOUTINHO, Laura; SCHWARCZ, Lilia Katri Moritz. 2019. "Herança colonial confrontada: reflexões sobre África do Sul, Brasil e Estados Unidos". *Revista Estudos Feminista*, Florianópolis, v. 27(3): e66960

NJOZI, Hamza Mustafa. 2005. "Utilitarianism versus Universalism in Dangarembga's Nervous Conditions". *Nordic Journal of African Studies*. v. 14(1): 1-14.

NTSEBEZA, Lungisile. 2005. *Democracy Compromised: Chiefs and the Politics of the Land in South Africa*. Leiden and Boston: Brill. 326p.

NTSEBEZA, Lungisile. 2016). "What Can We Learn from Archie Mafeje about the Road to Democracy in South Africa?". *Development and Change*, v. 47(4): 918-936.

NYAMNJOH, Francis. 2016. *Rhodes Must Fall: Nibbling at Resilient Colonialism in South Africa*. Bamenda, Langaa Research and Publishing Common Initiative.

OAKS, Dallin. 1977. "Universities as Government Plantations". *Learning and the Law*, v. 4(1): 20-51.

PEREIRA, Luena. 2016. "Feitiçaria e esfera pública: Estado e cultura no pós-guerra angolano". *Sankofa*, v. 9(16):135-161.

PIGNARRE, Philippe e STENGERS, Isabelle. 2005. *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*. Paris, La Découverte.

POVINELLI, Elizabeth. 2011. *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham, Duke University Press.

PULIDO, Laura. 2018. "Racism and the Anthropocene". In: Mitman, Gregg; Armiero, Marco e Emmett, Robert (org.) *Future remains: A cabinet of curiosities for the Anthropocene*. Chicago, University of Chicago Press. pp. 116-128.

ROSA, Marcelo. 2011. "Mas eu fui uma estrela do futebol! As incoerências sociológicas e as controvérsias sociais de um militante sem-terra sul-africano". *Mana*, v. 17(2): 365-394.

ROSA, Marcelo. 2012. "A terra e seus vários sentidos: por uma sociologia e etnologia dos moradores de fazenda na África do Sul contemporânea". *Sociedade e Estado*, v. 27(2): 361-385.

Shange, Kholela. 2020. "Sixosh' abathakathi: Ukuthwebula and the photographic image". Disponível em: [<https://mg.co.za/friday/2020-02-18-sixosh-abathakathi-ukuthwebula-and-the-photographic-image/>]. Acesso em 26 de outubro de 2020

SQUIRE, Dian; WILLIAMS, Bianca e TUITT, Frank. 2018. "Plantation Politics and Neoliberal Racism in Higher Education: A Framework for Reconstructing Anti-Racist Institutions". *Teachers College Record* (120), Columbia University, 20p.

TAUSSIG, Michael. 1980. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chicago, The University of Chicago Press.

TIRIBA, Thais. 2019. "Sugar relationships: sexo, afeto e consumo na África do Sul e no Brasil". *Revista Estudos Feministas*, v.27(3): e66921.

TIRIBA, Thais e MOUTINHO, Laura. 2017. "Olhares compartilhados": (des) continuidades, interseccionalidade e desafios da relação Sul-Sul. Entrevista com Zethu Matebeni. *Revista de Antropologia*, 60(3): 181-185. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141743>

TODA, Yukiko. 2009. "Images of Queen Bee/Ant/Termite and Female 'Selfhood': Sylvia Plath, Alice Walker, and Toni Morrison." *Gengo to Hyogen (Journal of Language and Expression)*, v. 5: 11-24.

ZEMBERE, M. 2018. *Democratic citizenship education in Zimbabwe's higher education system and its implications for teaching and learning*. Stellenbosch, tese de doutorado, Stellenbosch University.

ZONDI, Nompumelelo. 2013. "Position of Women in Zulu and Shona Societies: The Case of Uvalo Lwezinhlonzi and Nervous Conditions". *Alternation*, v. 20(2): 164-182.

Recebido em 4 de maio de 2020. Aceito em 10 de junho de 2020.

Bananas para vender e histórias para contar: cultura alimentar local e identidades territoriais a partir de mercados orgânicos e agroecológicos

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178185>

Annelise Caetano Fraga Fernandez

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro | Seropédica, RJ, Brasil
annelisecff@yahoo.com.br | <https://orcid.org/0000-0002-2659-9547>

Silvia Regina Nunes Baptista

Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil
szbaptista@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7716-7229>

Rafaela Paula da Silva

Universidade Federal do Paraná | Curitiba, PR, Brasil
rafaela.paula.da.silva.1991@gmail.com |
<https://orcid.org/0000-0002-8363-4310>

RESUMO

O presente artigo trata da disputa de sentidos a respeito da banana na cidade do Rio de Janeiro — especificamente no Maciço da Pedra Branca — área que no passado fazia parte da Zona Rural da cidade. Recentemente, a banana desta localidade ganhou o prêmio Maravilhas Gastronômicas do Rio de Janeiro. Essa mesma banana, no entanto, é acusada por ambientalistas de ser uma planta exótica e seus produtores acusados de invasores de áreas de proteção ambiental. Sob outra perspectiva, a banana para seus produtores é um cultivo orientado ao mercado. Contudo, é também o mercado (orgânico/agroecológico) que ao conferir crescente notoriedade à banana específica, projeta também o bananeiro, a memória do lugar e a cultura alimentar local. Com base na análise de corpos discursivos — orais e escritos — a respeito da banana, buscamos construir um contexto (conjunto de textos) que revela as tensões sociais deste território.

PALAVRAS-CHAVE

sentidos sociais,
sistemas
agroalimentares,
mercados,
Sertão Carioca,
Rio de Janeiro

Bananas to sell and stories to tell: local food culture and territorial identities of organic and agro-ecological markets

ABSTRACT This article addresses the dispute involving the different meanings of the banana in the city of Rio de Janeiro, especially in the Pedra Branca Massif — an area that in the past was part of the city's Rural Zone. More recently, the banana from this location received the Gastronomic Wonders of Rio de Janeiro Award, however, this same banana is accused by environmentalists of being an exotic plant and its producers accused of invading environmental protection areas. From another perspective, the banana for its producers is a market-oriented culture. However, it is also the market (organic/agroecological) that, by making the local banana known, also projects the banana producers, the memory of the place and the local food culture. Based on the analysis of discursive bodies — oral and written — about the banana tree, we try to build a context (set of texts) that reveals the social tensions of this territory.

KEYWORDS

Social meanings, Agri-food systems, Markets, Sertão Carioca, Rio de Janeiro

Olha a banana
Olha o bananeiro
Eu trago bananas prá vender
Bananas de todas qualidades
Quem vai querer
Jorge Benjor

INTRODUÇÃO

A bananeira é uma planta presente na paisagem brasileira. Com diversas variedades e consumida de diferentes formas, a banana é tida como um alimento barato e cotidiano da vida nacional. É também fonte de subsistência para agricultores que a cultivam em encostas sombreadas e, ao se especializarem nesta cultura de mercado, são denominados bananeiros.

Na cidade do Rio de Janeiro, a produção de bananas preservou características rústicas de cultivo e ainda depende da utilização de animais de carga para “puxar a banana”. Na concepção leiga, é um choque descobrir que esta fruta tão típica e estabelecida há séculos em nosso território é classificada como uma planta exótica e incompatível com a preservação das encostas, transformadas em áreas de proteção ambiental na cidade. Com alguma regularidade, são veiculadas na mídia denúncias sobre as “plantações ilegais” e seus responsáveis, os “agricultores invasores” dessas áreas ambientais. Plantas e pessoas que habitam a paisagem da antiga Zona Rural da cidade são assim ameaçadas de remoção por certa leitura conservacionista, que prega a incompatibilidade entre espaços de produção e espaços de conservação.

Já nos mercados orgânicos e agroecológicos¹, a banana deste lugar tem ganhado crescente notoriedade. Parte desta projeção se deve à ação de mediadores institucionais e de organizações que têm promovido o reconhecimento dos modos de vida agrícolas na Zona Oeste da cidade. Ao trabalhar as disputas de sentido em torno da banana, o presente artigo tem como objetivo descrever a trajetória desta pequena agricultura frente à cidade e sua ressignificação a partir de um debate sobre realociação da cultura alimentar trazido pelo movimento agroecológico e seus mercados.

Como metodologia, este trabalho fez uso de textos: produção bibliográfica, documentos, artigos de jornais, vídeos e alguns depoimentos, todos a respeito da banana, procurando descrever como essas fontes expressam diferentes conjunturas e mudança de sensibilidade em relação ao modo de vida agrícola do Maciço da Pedra Branca². Por um lado, procuramos colocar em diálogo textos produzidos em momentos distintos, e, por outro, apresentamos alguns textos que, recentemente divulgados na mídia, apresentaram intensa circulação de ideias e resultaram na produção de novos textos. Nesse sentido, destacamos que o registro desses materiais discursivos, assim como o acompanhamento do processo de reconhecimento dos

¹ | Para fins deste artigo, tais mercados são as feiras orgânicas e agroecológicas da cidade do Rio de Janeiro. Sobre o processo de construção social do Circuito Carioca de Feiras Orgânicas, ver Ferreira (2013).

² | Situado na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Na face Leste, tem seus limites no bairro da Taquara, Colônia, Camorim, Vargem Grande e Vargem Pequena. Ao Sul, limita-se com as localidades do Grumari e Guaratiba. Na face Oeste, com o bairro de Campo Grande. Na face Norte, limita-se com os bairros de Senador Camará, Bangu, Realengo e Sulacap.

sistemas agrícolas locais (Santilli, 2009) é resultado de pesquisa de longa duração das autoras (Fernandez, 2009, 2015, 2016a; Baptista, 2014; Silva, 2017) ou ainda de sua presença em campo durante a realização de eventos e atividades.

Usamos a noção de contexto tal qual é concebida por Dominick LaCapra (1983) e Sarmiento (1998), que nos informa que o contexto de produção de um texto não é simplesmente a realidade empírica sobre a qual ele se apoia, mas é (in)formado pelo conjunto de textos que, em diálogo, constituem o universo argumentativo de uma época. Para LaCapra, portanto, a realidade é textualizada de várias formas e o pesquisador está necessariamente implicado nos processos de significação e interpretação da realidade. As autoras assim reconhecem sua implicação na construção deste campo argumentativo, seja pela seleção dos textos postos em conversa, seja pela circulação de seus próprios textos ao longo da última década.

1. O SERTÃO CARIOCA: O PRIMEIRO TEXTO E O CONTEXTO DE REFLEXÕES SOBRE A BANANA, O BANANEIRO E A PAISAGEM

O livro *O Sertão Carioca* foi publicado em 1933 pelo cronista, desenhista e naturalista autodidata Armando Magalhães Corrêa e retrata o modo de vida da antiga Zona Rural (hoje, Zona Oeste) da cidade do Rio de Janeiro. Nesta obra, são descritos, de modo sensível, os impasses vividos por agricultores desta localidade frente ao processo de urbanização e desenvolvimento de novas relações de produção que ameaçavam as possibilidades de reprodução das condições de vida dos “sertanejos”³. Mais do que apenas uma bela descrição da paisagem e dos “tipos humanos”⁴ locais, o livro se insere em uma matriz discursiva sobre a sertanidade⁵ inaugurada com a obra de Euclides da Cunha que produziu e vem produzindo diferentes versões sobre a diversidade social brasileira, sobre a dicotomia campo/cidade, litoral/sertão. A descrição do lugar, portanto, é utilizada para compreender as especificidades dos contingentes populacionais mais afastados dos núcleos civilizados do país, em contraste com as áreas mais urbanizadas da cidade. Assim, retrata o isolamento dessa região, a simplicidade e a interação profunda dos habitantes com a natureza, através do extrativismo e formas rústicas de artesanato e agricultura, ao mesmo tempo em que demonstra a relativa proximidade física e econômica da cidade, pois são os núcleos de comércio e povoamento que permitem a esses “sertanejos” o ganho de seu sustento, a venda de suas mercadorias.

Entre os diversos “tipos humanos” descritos pelo autor — o manobreiro da represa, o pescador, a esteireira, tamanqueiro, machadeiro, o carvoeiro, o ambulante urbano, suburbano e rural etc.—, Corrêa também descreve o ofício do bananeiro. Ao descrevê-los, o autor retrata algumas de suas dificuldades: a discriminação dos modos de vida rurais frente aos hábitos urbanos; o abandono do meio rural pelos órgãos públicos e a importância da banana como um cultivo orientado ao mercado, permitindo aos produtores adquirir produtos que não possuem em seus sítios:

3 | Termo utilizado pelo autor e que carrega consigo referências semânticas da sertanidade conforme nota abaixo.

4 | Corrêa estabelece uma tipologia de habitantes do Sertão de acordo com suas relações ou funções desempenhadas no meio natural: pescador, timoneiro, bananeiro, tamanqueiro, entre outros. De acordo com Sarmiento (1998), o autor reproduz a matriz organológica que balizou as ciências sociais em seus primórdios.

5 | O jornalista Euclides da Cunha ao publicar *Os Sertões* em 1902 inaugura um novo modelo de interpretação da diversidade social brasileira, ao denunciar os contrastes entre um Brasil *Atlântico*, urbano e cosmopolita e um Brasil *Sertanejo*, pobre e atrasado. A partir desta obra uma legião de intelectuais se debruçou sobre a temática do sertão e seus inúmeros significados.

Colhidos os cachos nos pés, vão sendo arrumados nos caminhos, para depois serem transportados por burros aos depósitos de beira da estrada de rodagem e, daí conduzidos por autocaminhões ao centro de exportação, no centro urbano, ou por tropas, nos jacás das cangalhas dos burros. É verdadeiramente interessante verem-se os cargueiros ou tropeiros que saem de todas as tocas da zona rural, alta noite, para chegarem, ao alvorecer, ao mercado, mas atualmente, as autoridades não os deixam passar de um certo ponto, por acharem vergonhosa a tropa...

O que mais me impressionou em Paris, em pleno *Boulevard Raspail*, foi um homenzinho com uma trompa, som rouco, anunciando queijo de cabra, em companhia de umas trinta belíssimas cabras. Como é diferente a mentalidade dos povos civilizados.

(...) Como verdadeiros abnegados, lutando contra todos os elementos e, finalmente abandonados por nossos dirigentes; quando por ventura, cometem qualquer delito, aplicam-se logo a lei, mas a lei feita para 'almofadinha da cidade', não há compreensão de seu meio, de sua mentalidade e de sua vida rural, o que demonstra a necessidade do estudo do habitat rural, como faz a União Geográfica Internacional.

Ao voltarem ao seu rancho trazem o que comer para o dia seguinte, em companhia de sua companheira e filhos (Corrêa, 1933:142).

A citação de Corrêa demonstra a integração econômica da atividade agrícola com o centro urbano, embora em muitos outros trechos do livro o autor enfatize a ideia de um mundo apartado do meio urbano, destacando o isolamento cultural e abandono institucional a que são relegados os sertanejos. Maria Isaura Pereira de Queiroz (1978) aponta que o contraste entre o rural e o urbano⁶ surge no fim do século XIX, principalmente nas grandes cidades, como São Paulo e Rio de Janeiro, impulsionado pela riqueza do café. Trata-se, nos termos da autora, de um aburguesamento ou um contraste mais cultural do que econômico⁷, já que neste momento a cidade depende ainda fortemente das atividades rurais para o seu sustento. Então, para a autora, é justamente a proximidade dos centros urbanos que garante a vitalidade desta agricultura.

A partir do processo de industrialização nas primeiras décadas do século XX, ocorre de fato um rompimento com o meio rural e a agricultura local passa a ocupar um lugar periférico no contexto de abastecimento da cidade que exige, cada vez mais, uma escala de produção maior e tecnificada. A obra de Corrêa é, neste sentido, um prenúncio do desaparecimento de uma agricultura rústica frente ao processo de urbanização e à imposição crescente de novas racionalidades capitalistas, que alteram o lugar desta agricultura no plano de abastecimento da cidade, reforçando as leituras a respeito da decadência desta atividade. Podemos apontar uma série de transformações socioespaciais, juntamente com alterações de legislação urbanística, que contribuiram para a crescente invisibilização da agricultura do Sertão Carioca. Destacam-se: a renomeação da Zona Rural como Zona Oeste⁸ e o incentivo aos usos industriais e residenciais, o processo intenso de especulação imobiliária na região.

6 | Segundo Pereira de Queiroz (1978), uma série de romances do século XIX retratam o distanciamento entre os hábitos citadinos e aqueles da roça, ainda que a proximidade entre esses dois mundos garanta a vitalidade desta agricultura. A autora destaca os romances de Manoel de Macedo, que retratam a vida citadina do Rio de Janeiro: *A moreninha* (1844), *O moço Loiro* (1845), *Rosa* (1849) e, em referência às distâncias sociais em São Paulo, cita as comédias de Martins Pena e o romance de Bernardo Guimarães: *Rosaura, a enjeitada* (1883).

7 | A partir de inspiração weberiana, Pereira de Queiroz (1978) propõe pensar as relações entre o meio rural e urbano a partir de três tipos ideais de relações econômicas e político-administrativas.

8 | A divisão da cidade em Zona Sul, Norte e Oeste corresponde à divisão geográfica da cidade e é amplamente utilizada pela população. Em termos administrativos, destaca-se a o Decreto 3.800/1970 que aboliu a nomenclatura Zona Rural e dividiu o Estado da Guanabara nas seguintes zonas: Área Central, Zona Portuária; Zona Industrial, Zona Turística; Zonas Residenciais de 1 a 6; Zona Especial de 1 a 7.

No plano das políticas ambientais, a ameaça de urbanização sobre as encostas e mananciais do Maciço da Pedra Branca foi acionada como justificativa para a criação do Parque Estadual da Pedra Branca⁹ (doravante PEPB), no ano de 1974. A partir desta data, o Estado, por meio do poder legal de nomear este território protegido, definiu novos usos e representações para as áreas com elevação acima da cota altimétrica de 100 metros.

A agricultura, desde então, tornou-se duplamente invisibilizada, seja pelo imaginário conservacionista que faz existir a representação (Bourdieu, 2006) de uma área florestada “intocada”, seja pelas próprias dinâmicas do mercado que relegaram esta pequena agricultura a uma condição periférica/local e fortaleceram a representação de que não existe agricultura no município. Paradoxalmente, a criação do Parque foi responsável pela manutenção de uma parcela desta atividade agrícola. Em outras palavras, o Parque conservou parte do Sertão Carioca (Fernandez, 2016a). Devido às restrições ambientais, que legalmente não admitem a moradia ou qualquer uso direto dos recursos naturais em parques, muitos cultivos foram abandonados e a mata se recompôs. Aqueles que ficaram, no entanto, não expandiram seus cultivos e passaram a defender sua permanência, destacando seu pertencimento ao lugar, sua identidade como agricultor e seu papel na conservação da natureza. Deste modo, os bananais cumprem o papel de marcar na paisagem florestada a existência dos agricultores e de um sistema agrícola formado por caminhos, casas de pau a pique, cercas e animais de carga.

Embora não se possa falar de um conflito aberto e da remoção iminente dos moradores e produtores do PEPB, a dimensão visível e estigmatizante da desterritorialização subjetiva a que se refere Sathler (2007)¹⁰ se faz presente em reportagens recorrentes que acusam os produtores de invasores e ameaçam sua retirada do interior da unidade de conservação. Assim, na reportagem do Jornal G1 de 27 de maio de 2011¹¹, lê-se: “Imagens mostram plantação ilegal de bananas em parque ambiental no Rio”. Nesta matéria, o entrevistado e responsável pela Coordenadoria de Combate aos Crimes ambientais, José Maurício Padrone, afirma:

Existe um projeto, o projeto vai terminar no final do ano e a secretaria vai indenizar essas pessoas que estão lá, e vai acabar com a banana, com essa plantação de banana, e plantar mudas de Mata Atlântica nativa daquela região (Portal G1, 2011).

O projeto citado é, na verdade, o plano de manejo do Parque, que nesta ocasião sequer estava pronto. Em sua fala, o plano parece ser um instrumento técnico-científico¹² que finalmente fornecerá a justificativa legal para a remoção dessas “pessoas” e de suas plantações. A criminalização dos produtores, com base em princípios da Legislação ambiental e dos valores conservacionistas, oculta a história da ocupação do Maciço da Pedra Branca. Ao chamá-los de invasores, inverte a relação de anterioridade

9 | O Parque Estadual da Pedra Branca ocupa cerca de 12% do território do município do Rio de Janeiro.

10 | Desterritorialização subjetiva define-se pelo sentimento de perda dos vínculos territoriais, por um estado permanente de ameaça de remoção, sem que de fato a desterritorialização física aconteça.

11 | Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2011/05/imagens-mostram-plantacao-ilegal-de-bana-nas-em-parque-ambiental-no-rio.html>.

12 | Muitas vezes, valores, concepções com apelo científico e não propriamente resultados de pesquisa embasada, são acionados para legitimar o processo decisório nas políticas ambientais. (Barreto Filho, 2001; Carneiro; Medeiros; Laurent, 2008; Fernandez; Oliveira; Dias, 2015).

da presença dos produtores e seus cultivos na região. Implícita nesta fala, há também a condenação ao cultivo da banana, por ser esta classificada como planta exótica. E de fato, o Instituto Estadual de Florestas (IEF)¹³, órgão responsável pela administração do PEPB e outros parques estaduais, iniciou em 2007 um projeto de retirada de jaqueiras e bambuzais do Parque Estadual da Ilha Grande sob a alegação de que eram plantas exóticas invasoras. A ação causou grande choque e perplexidade entre a população da Ilha Grande e foi descrita por Prado e Catão (2010) como uma manifestação do etnocentrismo e assimetria nas relações com o outro, à medida que não considera o saber local e a importância de determinadas espécies nas práticas culturais das comunidades.

Tais polêmicas têm despertado o interesse pelo tema da agrobiodiversidade (Santilli, 2009), que procura destacar o papel do manejo humano, por meio da domesticação de plantas e animais, na biodiversidade e na diversidade genética *in situ*. Sob esta perspectiva, muitas florestas tidas como intocadas podem, na verdade, ter sido manejadas há milhares de anos (Balée, 2009, Adams, 1994, Oliveira; Silva, 2011, Fernandez; Oliveira; Dias, 2015).

A cultura da banana no Maciço da Pedra Branca causa controvérsia entre biólogos, ambientalistas, geógrafos, agrônomos e outros. Considerada uma planta exótica, alega-se que a bananeira não deixa crescer nada entre os seus pés, abre clareiras na mata, altera a vegetação original e aumenta o risco de deslizamentos em encostas. Outros, contudo, consideram que a bananeira apesar de ser uma planta exótica, já está estabelecida ali há muito tempo, sua cultura não tem se expandido e, do ponto de vista erosivo, seus efeitos são desprezíveis (Freitas, 2003). Este autor conclui então que tais resultados deveriam ser levados em consideração para o equacionamento de conflitos territoriais com as populações locais e que estas deveriam ser incorporadas aos projetos de conservação.

A colaboração interdisciplinar sobre agrobiodiversidade e paisagem têm contribuído para o estudo da historicidade da adaptação de plantas, homens e animais nas cadeias ecológicas. Os valores, práticas e conhecimentos locais que envolvem a utilização das espécies por grupos humanos são relevantes para problematizar o que merece ser protegido e conservado. O sistema agrícola¹⁴ (composto pela interação entre ambiente, técnicas, objetos, conhecimentos) passa a ser considerado pela sua potencialidade de conservação natural, mas também pelo seu valor cultural, pela engenhosidade de suas técnicas e riqueza cultural.

A longevidade deste cultivo no território brasileiro nos convida a pensar sobre a efetividade de se colocar a questão em termos da oposição exótico-nativo, em vez de se pensar as resultantes históricas da interação entre os elementos humanos e não-humanos na constituição secular ou mesmo milenar das paisagens. Conforme se lê na obra de Corrêa (1933:141): acredita-se que a banana tenha chegado no Brasil com os primeiros colonizadores. “Na Índia, Malásia e nas Filipinas, a banana é cultivada há mais de 4.000 anos. (...) Foi na América cultivada pela primeira vez em 1516.”

13 | Em janeiro de 2009, o Instituto Estadual de Floresta (IEF) junto com outros órgãos ambientais estaduais passaram a compor o Instituto do Ambiente (INEA).

14 | Em 2010, o Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (IPHAN) reconheceu o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro (Amazonas) como patrimônio cultural brasileiro. A patrimonialização dos sistemas agrícolas resulta da compreensão de que determinados ecossistemas só podem ser preservados, se junto a eles, são assegurados os modos de vida de populações que os criaram e que os vem manejando. A recíproca também é verdadeira: não se pode assegurar a dinâmica de culturas e conhecimentos tradicionais associados sem a manutenção dos territórios onde tais modos de vida foram gestados. Ver em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/75>.

A cultura rústica da banana no Maciço da Pedra Branca envolve um saber especializado e muito antigo de manejo e observação dos bananais, da relação com os burros que transportam as frutas pelos caminhos e as técnicas de amadurecimento correto das frutas. O agricultor Claudino em depoimento na reportagem “O Sertão Carioca”, publicada em um jornal de grande circulação, descreve o seu fazer cotidiano, evidenciando a penosidade do trabalho agrícola:

O segredo é roçar duas vezes por ano, e deixar a terra se alimentar da própria bananeira. (...). Chega aqui eu tenho que cortar o cacho né, corto folha, forro as caixas tudo direitinho, arrumo, aí boto tudo no burro, carrego no burro, aí vou levar lá prá baixo prá associação. Quando o tempo tá assim de sol, a gente bota quatro caixas em cima do burro e desce que é uma beleza, mas quando dá esses temporais, de chuva mesmo; trovoadas, então o burro desce, tem vezes que escorrega, rola pra grota abaixo, eu tenho que estar correndo, pegando, coitado, prá não machucar os bichos. Prá descer é brabo. A vida da gente é assim mesmo, tem que tocar prá frente, não pode desanimar não (Claudino da Costa apud Briso; Marengo, 2015).

2. CULTIVOS PARA O MERCADO, O AUTOCONSUMO E A REINVENÇÃO DO SERTÃO CARIOCA

A região do antigo Sertão Carioca teve diversas lavouras de mercado tais como o café, a laranja e a produção de carvão. Atualmente, a banana e o caqui são as principais lavouras de mercado. Esta última chegou no Maciço da Pedra Branca na década de 1960. A banana, de acordo com as fontes históricas, é o cultivo de mercado de maior longevidade no Maciço. Garcia Jr. (1983:16), ao tratar da distinção entre lavouras de mercado e de subsistência, afirma que os cultivos de mercado, ao produzirem valor de troca, permitem que os agricultores adquiram outros bens que não são produzidos em suas propriedades. Isso não significa que as lavouras de subsistência não são comercializadas, mas que a lógica que orienta o plantio e as formas como ele circula têm consequências sociais diferenciadas e cobrem diferentes esferas do consumo familiar.

Se por um lado, a relação com os mercados urbanos é uma condição histórica vivida pelas famílias agricultoras, por outro, o processo de urbanização e desenvolvimento das forças produtivas impõem necessidades crescentes de consumo que podem levá-las a um estado de desequilíbrio (Cândido, 1971), ou seja, o que se produz não é suficiente para adquirir outros produtos que se tornaram essenciais. Devemos destacar neste processo a democratização de acesso às geladeiras e a outros equipamentos domésticos, modificando hábitos alimentares e facilitando o armazenamento de carnes e, neste caso, diminuindo a pressão sobre alguns recursos naturais, entre eles a caça. Em contrapartida, observa-se a crescente dependência dos produtos externos à propriedade para abastecer as famílias.

As memórias dos agricultores do Maciço da Pedra Branca apontam para um passado de fartura, no qual poucas coisas precisavam ser compradas, contrastando

com as inúmeras dificuldades atuais para plantar, seja pela falta de mão de obra, seja pela impossibilidade de expandir os cultivos, os caminhos malcuidados etc. Por fim, destaca-se também a questão geracional, uma vez que esses fatores, aliados às novas necessidades de consumo, levam a um crescente desinteresse dos mais jovens pela agricultura, que buscam outras atividades na cidade ameaçando a continuidade desta agricultura:

Quando eu era criança, tinha muita gente nesta serra, a gente tinha maior alegria dia de domingo, de jogar bola, pelada, nos terreiros, ia no terreiro de um do outro, hoje você não vê mais isso, não vê mais nada. Tem pouca gente. Tem as pessoas que a gente conhece prá dentro do mato, mas hoje a maioria das pessoas tem suas casas lá embaixo. Quem já tá aqui tá, mas devagar vai morrendo, vai saindo fora e vai virando floresta que nem tá isso aí. Isso aí eu tenho tristeza mesmo. Acho que no futuro, isso vai ficar na história (Claudino da Costa apud Briso; Marengo, 2015).

Ainda que sempre se encontre a alternativa entre o cultivo de mercado e o autoconsumo, a tendência histórica desta agricultura do Maciço levou a uma crescente especialização na produção de banana. Dadas as restrições de um cultivo rústico transportado no lombo de animais e a concorrência da banana vinda de outros estados e produzida em grande escala, suas condições de mercado se tornam mais difíceis. Muitos desses produtores entregam sua produção a intermediários, recebendo muito pouco por ela.

O cultivo da banana requer pouco manejo se comparado a outros cultivos. Alguns agrônomos chegam a defini-la como uma agricultura extrativista, ainda que o uso combinado destes dois termos pareça contraditório. Sob uma perspectiva cultural e de adaptação das formas de trabalho locais, o interesse por outros cultivos (com exceção do caqui¹⁵ que também requer poucos cuidados) é pontual e apenas complementar à banana. Contudo, o crescimento do mercado de orgânicos e a penetração dos valores da agroecologia trouxe novas possibilidades de reinvenção dessa agricultura. A participação dos agricultores do Maciço em feiras da Zona Sul da cidade contribuiu para divulgar seu espaço de vida em outros cantos da cidade (Prado; Mattos; Fernandez, 2012).

O pessoal lá de Ipanema, de Copacabana, no Leblon, na Tijuca, já compra nossos produtos. A gente foi criado aqui no mato, quando falava de Copacabana eu escutava era no rádio.

(...) A gente era orgânico e nem sabia. Nunca tinha ouvido essa palavra. (...) Há cinco anos, quando as feiras orgânicas começaram, tinha gente aqui em cima que me chamava de maluco. Atravessar a cidade para fazer feira, onde já se viu? Em Ipanema, a gente dava bom dia e as pessoas não respondiam. A gente era bronco mesmo, até deprimia. (Claudino da Costa apud Briso; Marengo, 2015).

15 | A cultura do caqui, assim como a da banana, tem passado por um processo semelhante de valorização e vinculação territorial. A fruta faz parte da identidade visual de duas feiras agroecológicas da Zona Oeste. Desde 2011 se comemora o dia do Tira-Caqui, uma espécie de colheita comunitária, realizada sempre no dia 21 de abril; feriado de Tiradentes. Em 2014, o programa de televisão "Um pé de quê?", dedicado à história social das plantas, gravou um episódio sobre o caqui e visitou agricultores da região serrana do estado do Rio de Janeiro e do Maciço da Pedra Branca. A visita à Pedra Branca pode ser vista a partir do minuto 13:40 do vídeo "Um pé de quê?" https://www.youtube.com/watch?v=O_vJ66FHgBg&t=11275.

Segundo seus próprios relatos, os agricultores dizem que os consumidores querem saber como eles plantam, onde e como vivem. O interesse social por certos traços culturais no maciço da Pedra Branca tem estimulado os agricultores à produção de uma memória local, de valorização de sua história e de dignificação de sua atividade. Isso nos permite falar em um processo de patrimonialização¹⁶ (Gonçalves, 2009) do sistema agrícola do Sertão Carioca, que de acordo com o autor, é estimulado pelo sentimento da perda; de desaparecimento de determinados traços culturais que precisam ser salvaguardados.

A reportagem da qual foi extraída a citação acima teve grande repercussão social. Publicada na capa de uma edição de domingo do jornal O Globo, a manchete anuncia: *Uma viagem ao sertão da cidade: cariocas vivem de modo rústico sem luz elétrica nos morros mais altos do Rio* e convida o leitor a tornar-se viajante de um “sertão amansado” (Vidal e Souza, 2010), como fez Magalhães Corrêa (1933), de um lugar que se encontra a poucos quilômetros dos bairros mais agitados do Rio de Janeiro. A despeito do ar de flagrante exotização do Sertão Carioca, há indícios na reportagem de que o roteiro e os temas abordados foram construídos de forma participativa com seus entrevistados, os agricultores. Os jornalistas, neste sentido, tiveram o mérito de compreender o sertão a partir da autorrepresentação dos “sertanejos”.

16 | Não estamos nos referindo a nenhum processo formal de reconhecimento, muito embora algumas dimensões deste universo socioespacial tenham sido reconhecidas institucionalmente. No Maciço da Pedra Branca, três comunidades quilombolas foram reconhecidas pela Fundação Palmares. Duas delas em 2014: o quilombo Cafundá Astrogilda e Camorim, e outra em 2017, o quilombo Dona Bilina.

3. DA ROÇA INVISÍVEL AO PRÊMIO MARAVILHAS GASTRONÔMICAS

Essas mudanças, portanto, têm início com o processo de conversão orgânica dos agricultores da localidade do Rio da Prata, no início dos anos 2000, mas ganha impulso com a abertura do Circuito Carioca de Feiras Orgânicas em 2010. No plano das agências ambientais, contudo, tem sido lento o reconhecimento do direito dos agricultores ao território. Em 2006, o Laboratório de Biodiversidade de Farmanguinhos/Fiocruz, localizado no entorno do Maciço da Pedra Branca, desenvolveu um projeto de capacitação em plantas medicinais aos produtores locais, denominado Projeto Profito. A gestora do Parque foi receptiva ao projeto desde que fosse desenvolvido no entorno do parque, já que este não poderia ter uso direto e demonstrou otimismo em relação ao desaparecimento da agricultura e por conseguinte, dos agricultores que habitam o Parque:

O problema maior é o cara que está amarrado com a terra, mas um dado positivo é que os agricultores antigos estão morrendo. Penso mesmo que a tendência é o abandono da agricultura. Agora tem aqueles que têm prazer na atividade. A grande sorte nossa é que o jovem não tem mais interesse em agricultura.

Em 2007, mudou a administração do Parque e de toda a Secretaria do Ambiente, incluindo os novos gestores, mostrou-se favorável ao projeto como uma atividade ambientalmente compatível com a unidade de conservação, enquanto não

fosse equacionada a condição de permanência dos agricultores. Após a aprovação por ambas as instituições de um termo de cooperação técnica, o documento jamais chegou a ser assinado pelo órgão ambiental (IEF e posteriormente INEA), mas também jamais foi oficialmente negado. O silêncio, na verdade, revela o posicionamento desta gestão, aparentemente empenhada em demonstrar um caráter de mediação de conflitos, mas, na prática, negando direitos aos agricultores.

Para desapontamento dos gestores, o projeto rendeu numerosas conquistas políticas e possibilitou a inserção dos agricultores em redes de movimentos de agroecologia. A conversão orgânica de algumas associações e crescentes oportunidades de mercados orgânicos e agroecológicos promoveu novas reflexões sobre os mercados desejados, a identidade local dos produtos e vinculada a um modo de vida específico. A reportagem de O Globo de 13 de julho de 2013, intitulada “Roça Invisível: Produtores rurais do Rio tentam sobreviver à cobrança de IPTU e à falta de incentivos”, apresenta com equilíbrio os diferentes pontos de vista sobre a manutenção da agricultura no Maciço da Pedra Branca. A reportagem dá voz aos agricultores, gestores ambientais e parceiros apoiadores da agricultura:

Meu avô era carvoeiro, meu pai plantava laranja, e desde menino eu trabalho na roça de banana, sem qualquer incentivo ou certificação oficial. Ajudamos a preservar o parque. Se a gente tiver que sair, vai para onde? Morar numa favela? — questiona Luís Carlos, enquanto caminha por sua roça de banana, que dispensa o uso de defensivos agrícolas¹⁷.

O secretário municipal de Meio Ambiente, Carlos Alberto Muniz, por outro lado, é taxativo: nada justifica produção agrícola em parques. Ele defende a erradicação das bananeiras das encostas da Pedra Branca, admite que o Plano Diretor dá margem à cobrança de IPTU em áreas com potencial agrícola, mas afirma que a isenção do imposto aos produtores continuará: — Essa produção na Pedra Branca não é positiva. É mais importante para a cidade desenvolver aquele ecossistema do que manter ali uma invasão.

O imbróglgio levou para o lado dos produtores uma turma de renomados chefs. Teresa Corção, do restaurante Navegador, no Centro do Rio, coordena um movimento em defesa da produção orgânica da Pedra Branca. Ela lembra que, no momento em que a Europa discute a expansão de “cinturões verdes” em conglomerados urbanos, o Rio transita na contramão ao simplesmente negar o seu lado rural. — Se a pequena produção orgânica acabar no Rio, nossa comida do dia a dia vai vir industrializada, de longe. Perderemos completamente o controle de qualidade. Queremos construir uma relação com esses agricultores, que precisam de reconhecimento (Alencar, 2013).

Dada a grande repercussão da reportagem e com o objetivo de ampliar o acesso de mais agricultores ao debate, um dos membros do Projeto Profito¹⁸ gravou um vídeo¹⁹ apresentando a recepção da reportagem pelos agricultores. A ferramenta audiovisual permitiu registrar o direito de resposta deles, feito por Jorge Cardia e

17 | O uso do termo defensivo agrícola ou agrotóxico costuma marcar posições ideológicas distintas no campo dos debates agrários e agrícolas. O primeiro é utilizado por aqueles que defendem o agronegócio, seu pacote tecnológico e justificam a inevitabilidade do uso de determinadas substâncias no combate às pragas. Já os defensores da agricultura orgânica e agroecológica definem essas substâncias como agrotóxicos, enfatizando seu risco à saúde e à contaminação ambiental. Os agrotóxicos são definidos na lei federal nº 7.802, de 11 de julho de 1989, regulamentada pelo decreto nº 4.074, de 4 de janeiro de 2002.

18 | O Projeto Profito embora tivesse como atividade fim a capacitação para o cultivo e manejo de plantas medicinais, pelos próprios entraves institucionais, legais e políticos encontrados para a execução do projeto, acabou por promover uma politização das questões que afetavam os agricultores e procurou criar canais de interlocução desse grupo com outros atores. As autoras Fernandez e Baptista participaram da construção e implantação do Projeto desenvolvido por Farmanguinhos/Fiocruz no período 2006-2016. Sobre o projeto ver o vídeo *A saúde está entre nós*. 2013. <https://vimeo.com/70507705>.

19 | “A roça é invisível para quem?” Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_xcWi948KLU.

Cristina Santos, tornando-o um documento público que pudesse ter o mesmo alcance do texto jornalístico. Além disso, garantiu que o ponto de vista dos agricultores preservasse a força argumentativa característica do discurso oral.

A roça é invisível? Pra mim não é invisível, porque sou de família tradicional daqui de Vargem Grande, da Pedra Branca, de mais de cento e cinquenta ou duzentos anos, entendeu? Então como invisível? (...) Tanto é que ela não é invisível que é dela que a gente tá trazendo nossa banana prá vender aqui na Vargem Grande e todo mundo já conhece os nossos produtos. Já sabe que nosso produto é orgânico, é bom, direto da roça. Então a roça não é invisível. Por que de onde sai esta banana? (...) Dela que sai o nosso sustento e nós estamos sustentando o povo de Vargem Grande com ela. E com mercadoria de qualidade. Vem pessoas de tudo que é lugar comprar, vem pessoas da Barra, do Recreio, Vargem Pequena, Camorim. Tudo pessoas que vêm comprar nossos produtos com a gente e querem mais produtos e a gente não tem (Baptista, 2013).

A leitura da reportagem demonstra que o uso do termo invisível pelo jornalista refere-se à falta de apoio, ao abandono institucional e ao desconhecimento da população sobre a atividade agrícola na cidade. Para o casal de agricultores, contudo, definir sua roça como invisível soou como uma ofensa. Fez-se necessário defender a sua história, o valor de sua atividade e de seus produtos nos mercados locais.

O vídeo foi gravado na Associação de Moradores de Vargem Grande. Na entrada do local funciona uma barraca de bananas. A criação deste ponto de venda partiu da ideia de mediadores do Profito, em conjunto com os agricultores da Associação Agrovargem, que organizaram a barraca em alguns eventos específicos. Posteriormente, a venda de bananas teve continuidade pela perseverança do agricultor Jorge Rodrigues que “fez o ponto”. Funcionando em esquema de revezamento com outros produtores, o ponto de venda representou, para alguns deles, a possibilidade de abandonar a venda para intermediários e realizar a venda direta aos consumidores.

Enquanto nos mercados convencionais, e sob o olhar de grandes logísticas e cadeias longas de produção de alimento, a comida vem de nenhum lugar (Schmitt, 2011: 4), nos circuitos alternativos os alimentos passam a ser vistos a partir de seu vínculo com o produtor e com sua história de vida.

A alternatividade entre culturas de mercado e de autoconsumo (Garcia Jr., 1983), a venda direta ao consumidor, os mercados de proximidade e a valorização de alimentos locais, fazem parte de um conjunto de preceitos que o movimento agroecológico defende para o fortalecimento de uma “agricultura familiar camponesa” (Petersen, 2009) e que possa fazer frente às estruturas globais de produção de alimentos.

O surgimento de novas feiras alternativas ou pontos de venda nos bairros próximos aos seus sítios e a busca dos consumidores por “alimentos limpos”²⁰ imputam a esses produtores o desafio de ofertar diversidade de produtos no tabuleiro,

20 | Alimento limpo é um termo corrente para os alimentos produzidos sem agrotóxicos.

limitada por décadas de especialização na produção da banana. Contudo, há que se pensar se o processo em curso de afirmação territorial permite aos agricultores acionar capitais simbólicos que podem alavancar diferentes oportunidades de renda (tais como o turismo de base comunitária, a fabricação de produtos processados) e não exclusivamente a diversificação da produção. De acordo com Favareto (2007), na construção de novas ruralidades, as atividades primárias cedem espaço a uma crescente heterogeneização das atividades econômicas, tais como os serviços ambientais e a produção de bens simbólicos.

É neste sentido que autores como Appadurai (2008) e Kopytoff (2008) vão além da discussão sobre formas e funções da troca, e buscam chamar atenção para os diferentes regimes de valor que são atribuídos aos objetos em situações de troca.

Junto ao seu caráter mercantil, a banana do Maciço da Pedra Branca passou a ser portadora de inúmeros atributos sociais, vinculados de modo mais amplo aos valores agroecológicos²¹ e de modo mais específico aos modos de viver do território. Inclusive a ela são atribuídos (pelos consumidores) valores de gosto e formas diferenciadas: são bananas mais saborosas, embora menores e com um aspecto mal cuidado, e quando comparadas àquelas vendidas no supermercados, são chamadas de “banana da roça” ou banana “arranhada”.

Nos espaços das feiras se estabelece um processo pedagógico de aprendizado entre produtores e consumidores a respeito dos alimentos e seus preparos, gostos e regras de funcionamento dos mercados (uso de embalagens, preços, questões sanitárias, disposição das barracas e qualidade dos alimentos), assim como o compartilhamento de modos de vida, formas de conceber a divisão social da cidade etc.

Appadurai (2008), inspirado em Simmel, nos diz que a vida econômica é determinada pela troca de sacrifícios entre vendedores e compradores, contudo nem sempre a mensuração de sacrifícios é compartilhada entre ambos, especialmente em cadeias longas de comercialização ou de contextos interculturais. No caso em questão, vimos que pelas próprias características dos mercados agroecológicos e pela ação das mídias sociais, os consumidores alargam seu conhecimento sobre o sacrifício dos produtores em levar seus produtos à feira, além de outras adversidades enfrentadas no seu dia-a-dia. Os agricultores-feirantes, por sua vez, passam a considerar os sacrifícios dos consumidores, que envolvem cuidados com a saúde e a exigência de dietas restritivas, locais e horários limitados dos espaços de comercialização, questões de gosto e busca por alimentos específicos.

Para além dos mercados orgânicos, Fernandez (2016) descobriu, por acaso, a força de circuitos locais de escoamento da banana do Maciço da Pedra Branca. Em conversa com um vendedor ambulante de saladas de frutas no bairro da Praça Seca, soube que também nas feiras convencionais esta banana se destaca pelos seus atributos antioxidantes, o amadurecimento sem aditivos químicos e a ausência de cica:

21 | Entre eles, destacamos: ser livre de agrotóxicos, ser classificada como “comida de verdade” em oposição aos alimentos industrializados ou ultraprocessados.

Hoje tive o prazer de conhecer o Gegê. Ele vende salada de frutas e sorvetes na Praça Seca, ao lado da Caixa Econômica. Em nossa conversa, ele conta que é economista e até se aventurou em uma pós-graduação no CPDA/UFRRJ, mas o trabalho não permitiu levar o projeto adiante. Seu carrinho é extremamente organizado, as frutas e sorvetes são armazenados separadamente e ele vai oferecendo as porções aos fregueses: “Manga? Melancia? Mamão? Banana?” Vejo a banana em rodela bonitas e pergunto qual o segredo para ela não escurecer. Ele então responde que é a qualidade da banana. Ontem mesmo, diz ele, a banana não era boa, escureceu e deixou a minha salada feia. Gegê então completa: “a banana boa é a banana do morro, que compro daquele senhor que vende na feira da Praça Seca, ao lado do moço do coco. Esta banana vem do Recreio, não leva carbureto e mesmo verde não tem cica. A Banana que vem do Pau da Fome, Vargem Grande, Piabas²² é da melhor qualidade”(Fernandez, 2016b).

22 | Localidades no entorno do Maciço da Pedra Branca.

A projeção dos agricultores nos mercados orgânicos/agroecológicos e a aproximação com *chefs* de cozinha, movimentos de realocação de alimentos²³ e segurança alimentar resultaram na premiação em dezembro de 2015 da banana de Vargem Grande, como Maravilha Gastronômica do Estado do Rio de Janeiro, na categoria “terra”(Soares, 2015). O prêmio teve o patrocínio do SENAC-RIO e do Governo do Estado. É este mesmo Governo que ainda criminaliza o cultivo de bananas no PEPB e que se recusa a oficializar qualquer acordo que confira segurança jurídica aos agricultores. Tratou-se, por isso, de um evento de grande simbolismo: os agricultores de Vargem Grande, os mesmos da roça invisível, serem recebidos e agraciados com a premiação no Palácio Guanabara, sede do Governo de estado.

23 | Encurtamento do caminho entre produção e consumo e valorização da cultura alimentar local (Schmitt, 2011).

Seguindo o caminho de celebração da banana e do caqui, outros alimentos vão sendo aos poucos inseridos no mercado e apresentados como alimentos locais: a taioba, o inhame rosa, o cará moela, a serralha, algumas variedades de aipim e que não são encontrados nas grandes redes comerciais. Deste modo, junto ao incentivo de realocação do sistema agroalimentar, um dos efeitos esperados é o resgate da culinária tradicional.

4. A VALORIZAÇÃO PÚBLICA DA MEMÓRIA E DA CULTURA ALIMENTAR LOCAL

Então, os primeiros ganhos foram de ordem política e simbólica. A memória local foi ressignificada, a identificação entre os agricultores e seus alimentos se tornou positiva (Velho, 2013: 63) e houve o reconhecimento de receitas tradicionais, algumas delas, tendo a banana como o principal ingrediente.

Pode-se observar também o aumento de pontos de venda direta em localidades mais próximas dos espaços agrícolas. Na Feira da Roça em Vargem Grande, por exemplo, produtores locais, vários dos quais autoidentificados como quilombolas, semanalmente vendem bananas com outros alimentos de seus quintais, beneficiados

ou não. A valorização da cultura local fez com que, além da banana, eles passassem a trazer de forma contínua para as feiras doces tradicionalmente feitos para seu próprio consumo. Um fenômeno semelhante foi observado por Janine Gomes da Silva (2011) na agricultura familiar de Joinville (PR), onde os “pratos típicos” de famílias descendentes de imigrantes italianos passaram a ser reconhecidos como patrimônio cultural e valorizados e consumidos pelos turistas em comemorações anuais.

No primeiro semestre de 2016, vários potes de doce de banana decorados com o brasão da comunidade remanescente de quilombo Cafundá Astrogilda²⁴ foram comercializados na Feira da Roça. Os doces eram feitos pela esposa de um dos representantes da comunidade. Embora, eles tenham deixado de ser vendidos algum tempo depois, ainda é possível comprar doces de banana na feira. Atualmente são vendidos doces de banana, abóbora e mamão com uma embalagem mais simples e sem brasão, por Jorgina Cardia, membro de um dos núcleos familiares da referida comunidade. Os doces são feitos por sua irmã, “da forma como se fazia antigamente”²⁵ com rodela de banana picadas. Ou seja, pela consistência e textura não servem para serem consumidos com pão e sim como uma sobremesa.

O doce ainda hoje é servido como sobremesa em comemorações tanto familiares quanto públicas feitas pelos quilombos do Maciço²⁶. Além do doce, podemos citar também o ensopado de banana feito comumente no *Bar tô na boa*, por sua dona, Gisele Mesquita, também pertencente à Cafundá Astrogilda. Nas festas anuais do Dia da Consciência Negra, geralmente realizadas na frente de seu estabelecimento, serve-se feijoada. Porém, no dia 20 de novembro de 2016, em uma comemoração menor, porque havia falecido um dos representantes idosos da comunidade, Jorge Mesquita²⁷, serviram para seus membros, parceiros e mediadores, o ensopado de banana.

Neste evento, a austeridade e o luto se evidenciaram por meio da comida. Assim, percebe-se a oposição entre os dois pratos e, por meio deles, a diferenciação entre a identidade quilombola pública exposta nas grandes comemorações — relacionada aos símbolos mais comuns de representação cultural afro-brasileira — e a própria especificidade da cultura local. O ensopado de banana, além de cumprir o papel de representar a tradicionalidade das práticas locais e das relações sociais à altura do homenageado, traz elementos de simplicidade e sobriedade condizentes com um momento de falecimento, enquanto a feijoada remete a momentos de festa e comemoração. Ao mesmo tempo, identifica-se no Quilombo Cafundá Astrogilda uma tendência comum a outras comunidades remanescentes de quilombo do Estado do Rio de Janeiro: em grandes festas comemoram conquistas políticas, datas importantes e arrecadam dinheiro com feijoadas públicas, como o Quilombo do Sacopã, São José da Serra e, bem mais próximo, o Quilombo do Camorim (também se localiza no Maciço) que já realizava feijoadas vários anos antes.

A feijoada, conforme escreveu Roberto da Matta, dentro do sistema culinário brasileiro, representa o alimento “cozido” situado entre o sólido e o líquido. Uma

24 | Cafundá Astrogilda é um dos núcleos familiares que compõem na aceção mais ampla o Quilombo Vargem. Seus membros são predominantemente agricultores de famílias que vivem no Maciço da Pedra Branca há aproximadamente 200 anos, porém como sua certificação é recente (16 de agosto de 2014), muitos trabalhos anteriormente já se referiram a eles apenas como agricultores.

25 | Definição dada pela própria vendedora sobre a receita do doce.

26 | Na 15ª Feijoada do Quilombo do Camorim (também localizado no Maciço) em 27 de novembro de 2016, o doce de banana com pedaços foi servido em pequenos copos como sobremesa para os presentes.

27 | Jorge dos Santos Mesquita, que herdou de sua matriarca (Astrogilda Ferreira da Rosa) o respeito da comunidade, foi importante para o processo de certificação do Cafundá Astrogilda na Fundação Cultural Palmares. Além disso, nos anos seguintes foi uma das figuras públicas de referência, contando histórias na Ação Griô (visitas guiadas por membros da comunidade ao quilombo).

herança da cultura ibérica, mas também alterada pela miscigenação. De modo que simbolizou, ao longo do tempo, essa identidade nacional híbrida. (2012:6) Câmara Cascudo (2011) afirma que, embora frequentemente seja associada à identidade negra, porque seria feita pelas escravas com os restos de comida da mesa dos senhores e isso esteja arraigado no imaginário nacional, suas raízes estariam fincadas nos cozidos ibéricos, feitos com a mesma lógica de cozinhar diversos alimentos juntos, e que no próprio continente africano, o feijão teria importância culinária bem menor se comparado ao milho e a mandioca.

A relação entre a feijoada e o ensopado foi explicada pela narrativa de Fátima Martins, uma das mulheres quilombolas que ajudou a preparar a feijoada na edição de 2015 desta festa. Em sua fala, estabelece uma relação de proximidade cultural maior com o ensopado de banana, porque a banana sempre existiu como uma base alimentar para os agricultores. Enquanto a feijoada era rara, uma iguaria para ocasiões específicas porque o custo das carnes era alto, apesar de sua importância simbólica.

A feijoada é a tradição, é a nossa tradição é feijoada e é feijoada, não é? Assim o ensopado de banana também é nossa tradição, ele lembra muito a minha infância. Ah, a banana humm minha mãe fazia muito, eu não sei fazer, não gravei, não gosto, dá muito trabalho. Mas comer eu adoro, sempre que sai sou a primeira a provar, mas a banana, o ensopado da banana minha mãe fazia muito, feijoada minha mãe fazia muito depois que deu a melhoria porque antes era mais difícil [...] Porque era mais difícil ter carne em casa, mas quando ela podia sempre comprava alguma coisa e fazia a feijoada e fazia pra gente, pouquinho, mas fazia, não com todas as partes...

O reconhecimento da banana pelos mercados orgânicos e/ou agroecológicos ocorreu anos antes da certificação de Cafundá Astrogilda, porém, de alguma maneira, a fruta se tornou uma referência em seu processo de reconhecimento, porque o cultivo histórico da banana e a culinária tradicional contribuíram para ancorar a identidade quilombola.

A banana e as formas de preparo não são apenas dos quilombolas, mas sim comuns aos agricultores que vivem há gerações no Maciço e as cultivaram e consumiram ao longo do tempo. Nesse sentido, a especificidade consiste em valorizar este alimento e tornar a cozinha local base para a identidade quilombola. Ou a premissa de que, para além das receitas pontuais, existe essa lógica mais ampla que conecta pessoas e alimentos em várias instâncias:

A cozinha de um grupo é muito mais do que um somatório de pratos considerados característicos ou emblemáticos. É um conjunto de elementos referenciados na tradição e articulados no sentido de constituí-la como algo particular, singular, reconhecível ante outras cozinhas (Maciel, 2005: 50).

Nesse sentido, conforme propõe José Reginaldo Gonçalves (2009:27-28), pode ser também um patrimônio cultural, porque abrange outras instâncias: econômica, moral, religiosa, mágica, política, jurídica, estética, psicológica e fisiológica. O patrimônio cultural está inserido em relações sociais, num determinado sistema referencial que produz sentidos, servindo ao mesmo tempo para formatar projetos e discursos. Assim sendo, não é possível por definição obter um único discurso linear de valoração. Mas os agentes em um espaço de disputa e negociação conseguem determinar o reconhecimento de certos valores em detrimento de outros, ainda que possam deixar de lado elementos importantes, que não se adequam bem ao contexto histórico-social.

A noção de patrimônio cultural, imaterial e/ou intangível, neste caso, confere valor formal à comida, como também a outras práticas culturais afro-brasileiras. Desta forma, podemos considerar que toda cultura possui materialidade e ao mesmo tempo toda materialidade é apropriada, significada e usada dentro da cultura. Portanto, quando nos referimos ao patrimônio cultural, imaterial ou intangível, indiretamente estamos tratando de aspectos materiais transitórios difíceis de tangenciar; as formas de fazer, que podem ser registradas, mas não congeladas e que são importantes testemunhos de nossa memória e identidade, preservados por grupos, regiões ou até pelo país. Por exemplo: formas de dançar, cozinhar, construir ou criar coisas que possuem uma certa continuidade temporal (Fonseca, 2004). Este valor permite consequentemente a “titulação coletiva de terras a comunidades negras tradicionais reconhecidas como ‘remanescentes de quilombos’ e o reconhecimento oficial de patrimônios imateriais relativos à herança de populações escravizadas” (Mattos; Abreu, 2013:107).

Isto se evidencia na proposta de pesquisa de Nina Bitar (2011) quando parte do pressuposto de que antes mesmo do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) reconhecer o acarajé como patrimônio cultural, as próprias baianas do acarajé já consideravam esta comida como uma referência importante de sua identidade religiosa e para o patrimônio da cultura afro-brasileira, o que foi posteriormente referendado pelo Estado com o processo de inventário do “Ofício das baianas de Acarajé”. Logo, a comida deveria ser mantida com suas apropriações do espaço público, a relação de dádiva com suas divindades e a execução das obrigações religiosas correlatas no processo de preparação, oferta, exposição/venda e consumo do Acarajé.

Da mesma forma, embora Cafundá Astrogilda tenha singularizado para a sua própria constituição identitária as receitas da cozinha local feitas com a banana — e consequentemente evidenciado sua especificidade e importância —, fez isso a partir de sua própria concepção de patrimônio no sentido mais essencial do termo, ou seja, aquilo tão importante que foi transmitido por gerações. Segundo Moraes (2005), trata-se de uma disputa de sentidos, que socialmente se configura por meio de novas interpretações discursivas em campo. Entre suas formas de comunicação estão o Facebook, conversas na feira, falas públicas em eventos acadêmicos e nas

festas que realizam. Tornam-se protagonistas de sua trajetória e da defesa de um sistema agroalimentar integrado à cidade.

CONCLUSÃO

Ao longo do texto procuramos mostrar as disputas de sentido entorno do cultivo da banana no Maciço da Pedra Branca, a partir da confrontação de corpos discursivos — reportagens, depoimentos, documentos, livros e vídeos — que são portadores de possibilidades argumentativas de determinados contextos históricos. Observa-se que as novas orientações socioambientais e a inserção dos agricultores em movimentos de agroecologia e em circuitos orgânicos têm possibilitado aos agricultores algum protagonismo na produção de textos sobre sua própria história, produzindo assim novas formas de comunicação e polifonia. A crescente vinculação da banana ao território e a um modo específico de vida pelos mercados alternativos tem trazido visibilidade ao sistema agroalimentar local, assim como o resgate de traços da cultura alimentar, que podem contribuir para o fortalecimento desta agricultura ameaçada.

Annelise Caetano Fraga Fernandez é professora associada do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRRJ. Possui mestrado em Antropologia e Sociologia e doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Coordena o Núcleo de Estudos em Ambiente, Território e Sistemas Agroalimentares (NEATS).

Sílvia Regina Nunes Baptista é pesquisadora negra, do Núcleo de Estudos em Ambiente, Território e Sistemas Agroalimentares NEATS/UFRRJ, doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestra em Ciências pelo PPGICS/ICICT/FIOCRUZ. Possui graduação em Pedagogia pela Faculdade Adventista de Educação e especialização em Gestão da Inovação em Fitomedicamentos (Farmanguinhos/FIOCRUZ).

Rafaela Paula da Silva é doutoranda em Educação (UFPR), mestra em História Social (PPGHS/UERJ – 2017), e tem Especialização em Preservação e Gestão do Patrimônio Cultural das Ciências e da Saúde (COC/FIOCRUZ – 2016). É formada em licenciatura (UERJ – 2017) e bacharelado (UEPG – 2012) em História.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Sem financiamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Cristina. 1994. "As Florestas Virgens Manejadas". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 10, n. 1: 3-20.
- ALENCAR, Emanuel. 2013. "A roça invisível: Produtores rurais do Rio tentam sobreviver à cobrança de IPTU e à falta de incentivos". Rio de Janeiro, *O Globo*, 13 jul. Disponível em <http://oglobo.globo.com/rio/produtores-rurais-do-rio-tentam-sobreviver-falta-de-incentivos-9021943>. Acesso em 23 de outubro de 2016.
- APPADURAI, Arjun. 2008. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Rio de Janeiro: Eduff.
- BALÉE, William. 2009. "Culturas de Distúrbio e Diversidade em Substratos Amazônicos". In: Embrapa (org.). *As Terras Pretas de Índio da Amazônia: sua Caracterização e uso deste conhecimento na criação de novas áreas*. Manaus: Embrapa Amazônia, pp.48-52.
- BAPTISTA, Sílvia Regina Nunes. 2014. *Comunicação oral em redes sociotécnicas orientadas a plantas medicinais: a relação entre informação científica e conhecimento tradicional*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde.
- BITAR, Nina Pinheiro 2011. *Baianas do Acarajé: comida e patrimônio no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Aeroplano.
- BOURDIEU, Pierre. 2006. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil.
- CÂNDIDO, Antonio. 1971. *Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo, Duas Cidades.
- BARRETO FILHO, Henyo. 2001. *Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral da Amazônia brasileira*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 2011. *História da Alimentação no Brasil*. São Paulo, Global.
- CARNEIRO, Maria José; MEDEIROS, Camila; LAURENT, Catherine. 2008. "Uso das ciências na regulação ambiental: diálogos entre saberes e políticas públicas". In: 26ª *Reunião Brasileira de Antropologia – GT 22*, Porto Seguro, pp. 01-29. Disponível em <http://www.portal.abant.org.br/2013/07/06/anais-26-rba/>. Acesso em 29 de abril de 2018.
- CORRÊA, Armando Magalhães. 1933. *O Sertão Carioca*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- FAVARETO, Arilson da Silva. 2007. "A longa evolução da relação rural-urbano para além de uma abordagem normativa do desenvolvimento rural". *Ruris*, v.1, n.1: 157-190.
- FERNANDEZ, Annelise Caetano Fraga. 2016a. "O sertão virou parque: natureza, cultura e processos de patrimonialização". *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 57, pp. 129-148. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-21862016000100129&lng=en&nrm=iso. Acesso em 18 de setembro de 2017.
- FERNANDEZ, Annelise Caetano Fraga. 2016b. "A salada de frutas do Gegê e a banana do morro". *O Ser Tão Carioca*, 07 jan. 2016. <http://www.sertaocarioca.org.br>

FERNANDEZ, Annelise Caetano Fraga; OLIVEIRA, Rogério Ribeiro de; DIAS, Marcia Cristina de Oliveira. 2015. "Plantas exóticas, populações nativas: humanos e não humanos na paisagem de uma UC de Proteção Integral", *Tessituras*, Pelotas, v. 3, n. 1: 121-153.

FERNANDEZ, Annelise Caetano Fraga. 2009. *Do Sertão Carioca ao Parque Estadual da Pedra Branca: a construção social de uma unidade de conservação à luz das políticas ambientais fluminenses e da evolução urbana do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FERREIRA, José. 2013. "Os agentes da construção política de mercados". *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 14, n. 33: 87-99.

FREITAS, Marcelo Motta de. 2003. *Funcionalidade Hidrológica dos cultivos de banana e territorialidades na paisagem do Parque Municipal de Grumari-Maciço da Pedra Branca – RJ*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

FONSECA, Maria Cecília Londres. 2004. *Patrimônio Cultural: por uma abordagem integrada* (Considerações sobre materialidade e imaterialidade na prática da preservação). IPHAN, Rio de Janeiro. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Anexo,%20texto%20.pdf>. Acesso em 19 de abril de 2018.

GARCIA JUNIOR, Afrânio. 1983. "Trabalho familiar: autonomia e subordinação". In: GARCIA JUNIOR, Afrânio. *Terra de trabalho, trabalho familiar e pequenos produtores*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp.58-100.

KOPYTOFF, Igor. 2008. "A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo". In: *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Rio de Janeiro, Eduff, pp. 89-124.

LACAPRA, Dominick. 1983. *Rethinking Intellectual History: texts, contexts, language*. New York, Ithaca.

MACIEL, Maria Eunice. 2005. "Identidade Cultural e Alimentação". In: CANESQUI, Ana Maria; Garcia Rosa Wanda (org.). *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro, Fiocruz, pp. 49-55.

MATTA Roberto da. 2012. "Sobre comidas e mulheres". *CAFÉFIL: pensando bem a arte e a cultura*. Juiz de Fora: UFJF, pp.1-6. Disponível em <https://www.ufjf.br/pensandobem/files/2012/02/texto-VII-2012.pdf>. Acesso em 14 de maio de 2020.

MATTOS, Hebe e ABREU, Martha. 2013. "Lugares do tráfico, lugares de memória: novos quilombos, patrimônio cultural e direito a reparação". In: MATTOS, Hebe (Org.). *Diáspora negra e lugares de memória: a história oculta das propriedades para o tráfico clandestino de escravos no Brasil imperial*. Niterói, Editora da UFF, pp. 109-122.

MORAES, Nilson Alves de. 2005. "Memória social: solidariedade orgânica e disputas de sentido". In: CONDAR, Jô; DODEBEI, Vera (Orgs.). *O que é memória social?*. Rio de Janeiro, Livraria Contra Capa, pp. 89-104.

OLIVEIRA, Rogério Ribeiro, SILVA, Inês Machline. 2011. "História da paisagem e paisagens sem história: espécies exóticas e nativas manejadas na Mata Atlântica". In: PEIXOTO, Ariane Luna; SILVA, Inês Machiline (Org.). *Saberes e usos de plantas: legados de atividades humanas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, p. 69-92. v. 1.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. 1978. "Do rural e do urbano no Brasil." In: PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. São Paulo, EDUSP, pp.46-67.

PETERSEN, Paulo. 2009. *Agricultura familiar camponesa na construção do futuro*. Rio de Janeiro, AS-PTA.

PRADO, Rosane Manhães. 2003. "As espécies exóticas somos nós: reflexão a propósito do ecoturismo na ilha grande". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 20: 205-224.

PRADO, Rosane Manhães; CATÃO, Helena. 2010. "Fronteiras do manejo: embates entre concepções num universo de unidade de conservação". *Ambiente e Sociedade*, Campinas, v. 13, n. 1: 83-93. SANTILLI, Juliana. 2009. *Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores*. São Paulo, Peirópolis.

SARMENTO, Carlos Eduardo. 1998. "Pelas veredas da capital: Magalhães Corrêa e a invenção formal do sertão carioca". Rio de Janeiro. In: *Anais ANPUH—VII Encontro Regional de História, Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, CPDOC. Disponível em http://cpdoc.fgv.br/producao_intelectual/arq/1094.pdf. Acesso em 12 de outubro de 2019.

SATHLER, Evandro Bastos. 2008. "Populações residentes em unidades de conservação de proteção integral: a competência da lei (RJ) 2.393/95 para além do sistema nacional de unidades de conservação—SNUC". In: *Anais—12º Congresso Internacional de Direito Ambiental*. São Paulo, Instituto o direito por um planeta verde, pp.705-722.

SCHMITT, Claudia Job. 2011. "Encurtando o caminho entre produção e o consumo de alimentos". *Revista Agriculturas*, v.8, n.3: 3-8.

SILVA, Janine Gomes da. 2011. "Pratos típicos" como patrimônio cultural: as narrativas orais (re)elaborando antigas receitas". *Revista de História Oral*, Rio de Janeiro, v.14, n. 1: 49-62.

SILVA, Rafaela Paula da. 2017. *A culinária como patrimônio cultural e elemento constitutivo da identidade quilombola no cafundá de Astrogilda*. São Gonçalo, dissertação de mestrado, Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

VELHO, Gilberto. 2013. *Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

VIDAL E SOUZA, Candice; SOUZA. 2010. "O Sertão amansado". *Sociedade e Cultura*, v. 13, n. 1: 101-110.

MATERIAIS CONSULTADOS

A roça é invisível para quem? 2013. Direção: BAPTISTA, Sílvia Regina Nunes. 6'39". Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_xcWiq48KLU. Acesso em 12 de agosto de 2019.

BRISO, Caio Barreto; MARENCO, Daniel. 2015. Uma viagem ao sertão da cidade: cariocas vivem de modo rústico sem luz elétrica nos morros mais altos do Rio. *O Globo*, Rio de Janeiro, 04 de outubro. Disponível em <http://oglobo.globo.com/rio/o-sertao-carioca-17660130>. Acesso em 05 de fevereiro de 2016.

Portal G1. 2011. "Imagens mostram plantações ilegais de banana em parque ambiental no Rio". 27 de maio. Disponível em <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2011/05/imagens-mostram-plantacao-ilegal-de-bananas-em-parque-ambiental-no-rio.html>. Acesso em 14 de julho de 2016.

SOARES, Maraci. 2015. "Banana agroecológica de Vargem Grande ganha o prêmio Maravilhas Gastronômicas". *Jornal Abaixo Assinado de Jacarepaguá*. dezembro. Disponível em <https://docplayer.com.br/70662629-Banana-agroecologica-plantada-em-vargem-grande-fatura-o-premio-maravilhas-gastronomicas-pagina-5.html> Acesso em 23 maio de 2019.

Recebido em 1 de janeiro de 2020. Aceito em 7 de abril de 2020.

Na dúvida, foi moralmente condenada ao invés de legalmente absolvida: etnografia de um julgamento pelo Tribunal do Júri de São Paulo, Brasil

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178180>

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil
alps@usp.br | <https://orcid.org/0000-0001-6088-2496>

RESUMO

Este texto apresenta uma etnografia realizada durante uma sessão do 1º Tribunal do Júri da cidade de São Paulo, em maio de 2008. Sua análise tem como meta contribuir para reflexões críticas sobre o assustador crescimento de desejos punitivos e de demandas por lei e ordem em nome da segurança de “cidadãos de bem”, o que, frequentemente, se dá em detrimento da própria lei e em função da força seletiva de marcadores sociais como gênero, raça e poder socioeconômico. No julgamento em questão, uma jovem, à época com 26 anos de idade, foi condenada a 26 anos e 2 meses de reclusão por omissão na tortura e homicídio de sua filha. A menina foi morta em julho de 2004, aos 5 anos idade, pelo companheiro da mãe, um policial julgado meses antes e condenado a 40 anos de reclusão pela autoria desses mesmos crimes. Apesar das dúvidas legais sobre a cumplicidade da ré na morte da filha, ela foi condenada por sua “moral sexual”, considerada incompatível com a de uma “boa mãe”.

PALAVRAS-CHAVE

Tribunal do Júri, gênero, sexualidade, violência, moralidade

In Doubt, She was Morally Condemned Instead of Legally Acquitted: Ethnography of a Trial by Jury of São Paulo, Brazil

ABSTRACT This text presents an ethnography carried out during a session of the 1st Jury of the city of São Paulo, on May, 2008. Its analysis aims to contribute to critical reflections on the frightening growth of punitive desires and demands for law and order in the name of the security of “good citizens”, which very often occurs at the expense of the law itself and due to the selective strength of social markers such as gender, race and socioeconomic power. At the trial in question, a young woman, then 26 years old, was sentenced to 26 years and 2 months imprisonment for omission in the torture and murder of her daughter. The girl was killed in July 2004, at the age of 5, by her mother’s companion, a police officer tried months before and sentenced to 40 years in prison for those crimes. Despite legal doubts about the defendant’s complicity in the death of her daughter, she was condemned for her “sexual morality”, considered incompatible with that of a “good mother”.

KEYWORDS

Trial by Jury, Gender, Sexuality, Violence, Morality

Cada sociedade, a seu modo, define as verdades que tolera, (...) o espaço que concede à liberdade modificadora e à mudança. (...) não cessa jamais de restabelecer demarcações, de reavivar os interditos, de reproduzir os códigos e as convenções. (Balandier, 1982: 39)

PREÂMBULO ETNOGRÁFICO

Este texto, ao apresentar uma etnografia realizada durante uma sessão do 1º Tribunal do Júri da cidade de São Paulo, em 28 de maio de 2008, e ao desenvolver interpretações analíticas a partir de alguns de seus trechos, alicerça-se em dois eixos principais. O primeiro é o compartilhamento da própria etnografia de um julgamento: essa espécie de “reunião concentrada” em que pessoas são absorvidas por um “fluxo de atividades” em função das quais se relacionam intensamente (Geertz, 1978: 290-291).

Minhas percepções e registros recortaram tal reunião em função de interesses e investimentos no campo da antropologia do direito e as análises posteriores (segundo eixo), elaboradas em diálogo com vários(as) colegas, permitiram não só a revisão das percepções e dos recortes etnográficos originais como a (re)interpretação do “fluxo” mobilizado por “disputas narrativas” (Schritzmeyer, 2012a: 225-226) centradas na sexualidade dos corrêus, embora, formalmente, não fosse esse o foco do julgamento.

A expectativa é que, inclusive leitoras e leitores que não trabalham no campo da antropologia do direito, se sintam absorvidos pelo “fluxo” etnografado e se posicionem diante das análises cuja meta maior é contribuir para reflexões críticas sobre o assustador crescimento de desejos punitivos e de demandas por lei e ordem em nome da segurança de “cidadãos de bem”, o que, muito frequentemente, se dá em detrimento da própria lei e em função da força seletiva de marcadores sociais como gênero, raça e poder socioeconômico.

Antes de abrir as páginas do meu diário de campo, situo em que contexto a etnografia em questão se deu.

Naquela quarta-feira de maio de 2008, como costume fazer quando leciono a disciplina *Antropologia e Direito*, seja na graduação em Ciências Sociais, seja no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP), fui com um grupo de estudantes ao Fórum Criminal da cidade de São Paulo para assistirmos a um julgamento no Tribunal do Júri.

Trata-se de uma “atividade de campo” que, além de permitir a percepção do plenário do Júri como um espaço lúdico, ritualizado e teatralizado (Schritzmeyer, 2012a) e de nele propiciar exercícios etnográficos, possibilita o compartilhamento de cadernos de campo, pois, na semana seguinte à ida ao Júri, circulamos pelo grupo os registros individuais e discutimos como, de diferentes perspectivas, produzimos narrativas variadas e geralmente complementares.

Naquela tarde, por volta das 17h, após assistirmos a um julgamento que durou apenas três horas e meia, quem dispunha de mais tempo entrou e permaneceu no lotado plenário ao lado, onde já se desenrolava outro julgamento, também iniciado às 13h30¹. Essa segunda experiência etnográfica é a que descreverei para, em seguida, analisar apenas alguns dos muitos temas que, posteriormente, ela me suscitou².

Antes de avançarmos, vale lembrar que, no Brasil, de acordo com a Constituição Federal de 1988 (CF, art. 5º, XXXVIII), e diferentemente do que se passa em outros países, somente são julgados pelo Júri quatro crimes, tentados ou consumados, tipificados no Código Penal como dolosos contra a vida (CP/1941, arts. 121 a 128) — homicídio; induzimento, instigação ou auxílio ao suicídio; infanticídio e aborto —, bem como outros considerados conexos a esses, como o crime de tortura seguido de morte. São, todavia, os homicídios dolosos que compõem a quase totalidade dos casos que chegam aos plenários do Júri brasileiro.

No Código de Processo Penal estão previstas as várias etapas judiciais que antecedem o “rito” que se desenvolve nos plenários (CPP/1941, arts. 406 a 497). Se a elas somarmos as etapas da fase policial, costumam decorrer 7,3 anos entre o registro do fato na delegacia de polícia e a sentença proferida no plenário do Júri (Ribeiro, 2017)³.

Excluindo detalhes que podem implicar o encerramento do caso antes que ele chegue ao plenário do Júri, um resumo de todas as etapas pode ser assim esquematizado: ocorrência do fato ao qual se atribui caráter criminoso → registro do boletim de ocorrência (BO) em uma delegacia de polícia (registros do fato e das pessoas envolvidas) → início do inquérito policial (IP) → coleta de provas e depoimentos → o delegado de polícia elabora seu relatório com o qual finda o IP → o Ministério Público recebe o IP e oferece a denúncia → o juiz a recebe e cita o acusado → interrogatório do réu → defesa prévia → audiências das testemunhas de acusação e defesa → alegações finais da acusação e da defesa → decisão de pronúncia → libelo acusatório → intimação do réu para a contrariedade do libelo → convocação do Júri → julgamento no plenário, com a presença de cidadãos e cidadãos jurados.

Esclareço, ainda, que alguns dias após a sessão de julgamento em análise, entrou em vigor a Lei 11.689/2008 que alterou alguns procedimentos então vigentes no Júri. Uma das principais alterações foi o momento do interrogatório da ré ou do réu, que antes abria a audiência e depois passou a se dar em seguida à oitiva das testemunhas. Outra mudança foi a distribuição do tempo nos debates entre a acusação e a defesa, que permaneceu tendo um total máximo de 5h, mas antes havia 2h para cada parte, com possibilidade de mais 30 minutos de réplica e 30 de tréplica. Após junho de 2008, passou a haver 1h30 para cada parte com possibilidade de mais 1h de réplica e 1h de tréplica. Antes também não era possível aos jurados, em caso de reconhecerem a materialidade e a autoria do delito, ainda assim absolverem a ré ou o réu, o que se viabilizou a partir da Lei 11.689. O julgamento em análise, portanto, antecedeu mudanças que foram, política e juridicamente, consideradas significativas para a maior garantia do direito à defesa.

1 | Ao longo da minha pesquisa de doutorado, realizada entre 1997 e 2001 em cinco Tribunais do Júri da cidade de São Paulo, período em que acompanhei 107 sessões de julgamento, verifiquei que uma sessão costuma durar aproximadamente 5 horas (Schritzmeyer, 2012a: 34). Desconheço uma pesquisa que avalie o tempo médio atual dos julgamentos pelo Júri no Brasil, mas é válido afirmar que são raros os que ultrapassam um dia.

2 | *Insights* em que se baseiam minhas análises decorreram de diversas oportunidades em que coloquei esse julgamento em discussão: reuniões do Núcleo de Antropologia do Direito da Universidade de São Paulo (NADIR-USP); dois *papers* que apresentei em congressos (Schritzmeyer, 2012b e Schritzmeyer, 2012c), interlocuções com dois estudantes que também produziram *papers* (Nor & Moreira, 2011 e Fernandes, 2011) e com o Prof. Jaime Ginzburg (2000) do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da USP. Cópias dos autos processuais, posteriormente fornecidas por Ilana Casoy, compuseram parte do material analisado no projeto “Sujeitos, Discursos e Instituições”, desenvolvido no Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo (NEV-USP), entre 2011 e 2016. Laura Moutinho (2004), minha colega de departamento, após a leitura atenta de uma versão preliminar deste artigo, deu-me importantes sugestões bibliográficas. Uma outra versão deste artigo, na qual comento julgamentos pelo Júri na França, foi publicada na *Revue Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, n. 16, novembre 2019. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme com o título “Un monstrueux pervers sexuel ou deux ? Ethnographie d’un procès à la cour d’assises de São Paulo au Brésil” (<http://journals.openedition.org/bresils/5777>).

3 | Para um balanço bibliográfico referente ao fluxo do sistema de justiça criminal brasileiro ver Ribeiro & Silva, 2010. E para uma discussão sobre absolvições e condenações no Tribunal do Júri ver Stemler, Soares & Sadek, 2017.

Figura 1
A dinâmica no plenário do Tribunal do Júri antes da lei 11.689/2008⁴

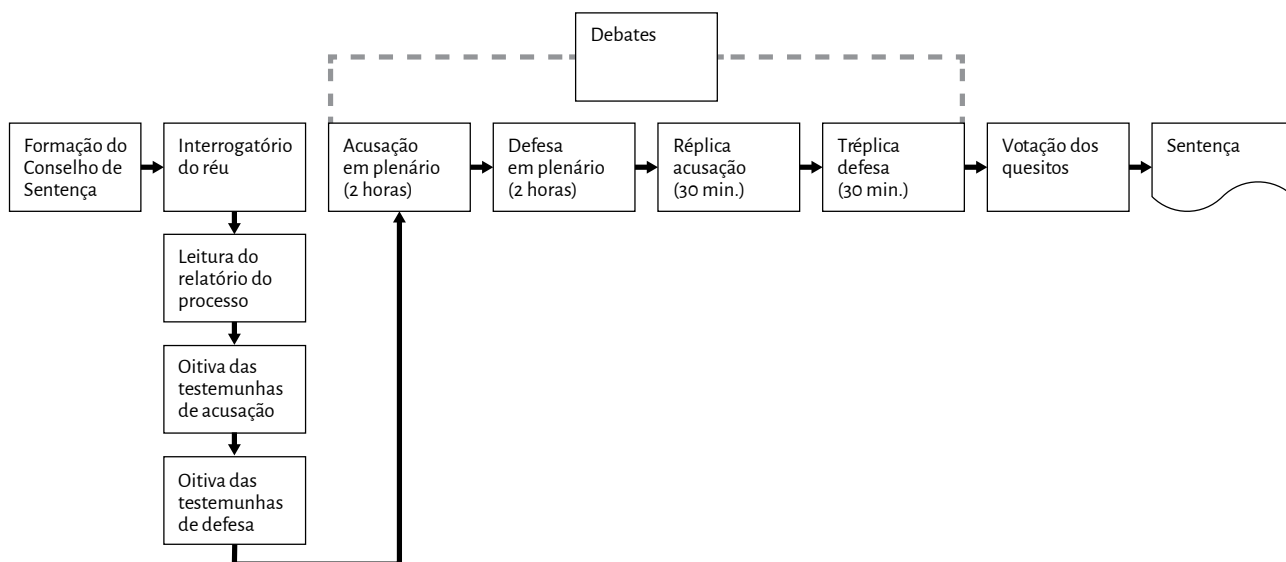
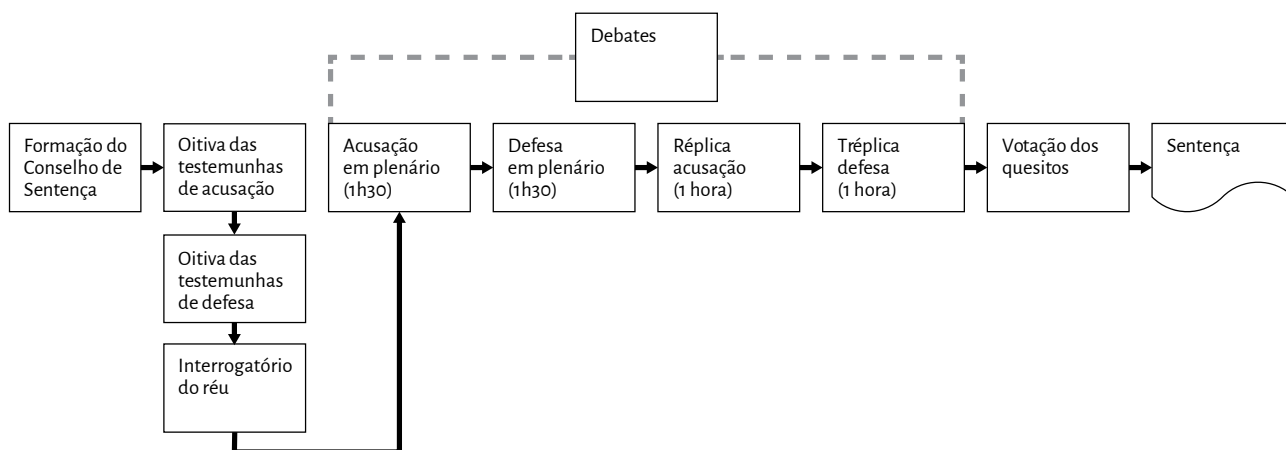


Figura 2
A dinâmica no plenário do Tribunal do Júri após a lei 11.689/2008⁴



4 | Fluxogramas reproduzidos de Schritzmeyer, 2012a: 126.

ETNOGRAFIA DO “CASO RRO” OU “BRINCANDO DE RODA NO CÉU”

Quando entramos no plenário, por volta das 17h, já havia ocorrido o sorteio que definiria os cidadãos e cidadãs do Conselho de Sentença: cinco juradas e dois jurados. Também já tinham sido inquiridas a ré e três testemunhas da acusação, não tendo havido testemunhas da defesa⁵.

A ré aparentava não ter mais do que 20 anos. Usava grandes brincos prateados que se destacavam nos longos cabelos negros e encaracolados. Em um rosto pálido, o olhar exprimia um misto de medo, súplica, desconforto e tristeza. As pernas em movimento ininterrupto e as mãos presas entre elas faziam o corpo todo tremer.

O promotor, um dos mais conhecidos de São Paulo, alto e forte, iniciava sua arguição com uma pomposa saudação à “jovem juíza”, ao seu assistente, ao defensor, aos jurados e, finalmente, aos presentes na plateia (estudantes, familiares e amigos da ré)⁶. Concluiu-a afirmando: “O Júri é eterno, embora os atores-jurados mudem (...). O promotor de justiça é quem zela pelos interesses dos cidadãos de bem!”

Em seguida, esclareceu que faria algo inédito: uma “exposição multimídia” para que os jurados “mergulhassem no processo”. Ressaltou o intenso trabalho do Ministério Público (MP) “para mostrar a verdade” e fez questão de lembrar que o corréu, VCP, companheiro de RRO, um ex-cabo da Polícia Militar do Estado de São Paulo (PMSP), já havia sido julgado e condenado a 40 anos de reclusão pela tortura e morte de TRO, menina de 5 anos, filha de RRO, acusada de se omitir diante desses crimes.

Em suas considerações iniciais, já projetando slides, o promotor apresentou referências sobre “sexualidade humana e desvio sexual”⁷. Houve um verdadeiro tumulto na plateia, pois a tela improvisada em que os slides foram projetados estava de frente apenas para os jurados, o que fez com que eu e a maioria das pessoas que acompanhavam o julgamento nos deslocássemos para perto deles.

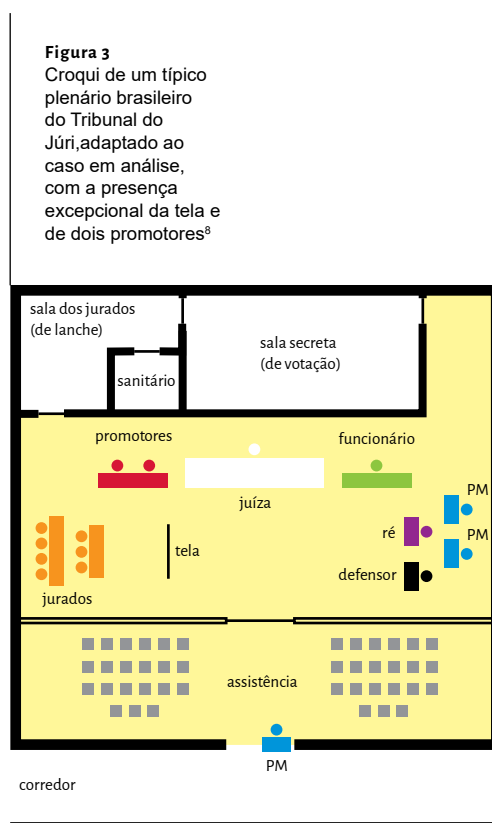
Após menções a livros de psicologia forense e a temas como “comportamento sexual”, “excitação sexual”, “causas do desvio aberrante erótico” e “paraphilia”, foram

5 | Apesar de o julgamento, como é de praxe, ter ocorrido a portas abertas, mencionarei a ré, a vítima e o corréu apenas pelas iniciais de seus prenomes e sobrenomes: RRO, TRO e VCP, respectivamente. Também não nomearei a juíza, o promotor, seu assistente e o defensor. O processo em questão pode ser localizado pelo número 583.52.2004.002881-4.

6 | Não é muito comum, no Júri, a presença de um(a) assistente de acusação. No caso em análise, todavia, o representante do Ministério Público contou com outro promotor de justiça como assistente, com quem compartilhou o tempo destinado à acusação.

7 | Mais de um ano após o julgamento, esses slides e também os utilizados pelo assistente foram cedidos ao NADIR por uma das pesquisadoras do grupo, de modo que pude revê-los muitas vezes, porém jamais os projetei fora das reuniões do Núcleo ou os reproduzi em qualquer publicação.

8 | Esse croqui, sem a “tela”, se encontra na página 62 do livro que resultou do meu doutorado (Schritzmeyer, 2012a). Nele, entre as páginas 61 e 67, e especialmente no capítulo 5, analiso detalhadamente a distribuição dos atores no “palco” e suas participações na dinâmica do Júri.



apresentadas fotos do local do crime e do corpo nu da menina, exposto sobre uma bancada do Instituto Médico Legal (IML), com destaque para marcas de violência no pescoço e na genitália. Entre uma foto e outra, havia slides com trechos do laudo do IML e, finalmente, partes da Lei de Tortura (9.455/97). Para ilustrá-la, o promotor apresentou “o repugnante caso da babá que desferia bofetões contra um indefeso bebê de 18 meses”.

Minha atenção fugiu um pouco da tela quando percebi que havia um menino, com talvez dez anos de idade, posicionado próximo aos jurados, acompanhando a apresentação dos slides entre bocejos. Faria parte da estratégia da acusação levar uma criança ao plenário? Poderia uma criança ver aquelas fotos? E que criança seria aquela?

A voz forte do promotor chamou-me de volta à tela: “Por que a ré confessou, na polícia que, nove dias antes do crime, seu companheiro havia sido cruel com a menina, mas não ligou para o 190? Para o 193⁹? Para a Corregedoria da Polícia Militar?”

Foi exibido, então, um slide com os dizeres “As mentiras da ré” e, após uma longa sequência de fotos da reconstituição do crime, em que um policial simulava ser o corréu, a própria ré se representava e um grande esquilo de pelúcia retratava a vítima. Nisso, o promotor bradou:

Hoje, ela negou que o corréu havia agredido a menina antes do dia do crime, mas na delegacia declarou as agressões! Hoje, ela negou que trabalhou em um site pornográfico, mas trabalhou! (...). A ré passou batom e penteou os cabelos antes de, juntamente com o corréu, levar a menina ao hospital! A filha detonada e a ré se arrumou antes de sair para levá-la ao hospital!!! Caso escabroso!!! Esta senhora participou, por omissão, da tortura de sua própria filha!!!

O clima no plenário lotado era muito tenso. Reinava um silêncio quase absoluto e não havia lugar para mais ninguém, sequer em pé. Algumas funcionárias do tribunal esgueiravam-se entre o menino e os jurados e, com expressões de horror, olhavam para os slides e se entreolhavam. A ré, sentada a alguns passos atrás da tela, mesmo sem ver as imagens, balançava de tal forma suas pernas que todo o seu corpo parecia estar em convulsão. Nesse ínterim, apareceu outro menino, mais jovem ainda que o primeiro, e os dois ficaram juntos. O promotor prosseguia:

Um colega do corréu, também policial militar, confessou que maquiou o local do crime. Os dois monstros, corréu e ré, contaram historinhas previamente combinadas! A ré, na Corregedoria, se declarou amedrontada e ameaçada pelo companheiro, mas não estaria conivente com tudo?

Foram projetados, então, slides referentes à “personalidade” da ré e do corréu, ilustrados com fotos retiradas do computador dele, apreendido durante o inquérito policial. Os primeiros exibiam um creme vaginal, uma pequena bolsa, uma máscara

9 | Telefones de emergência para chamar a Polícia Militar e a ambulância de resgate do Corpo de Bombeiros, respectivamente.

de dormir e um pênis de borracha. Em seguida, aparecia a prima da ré, deitada em uma cama de casal, aparentemente dormindo e vestindo apenas uma pequena calcinha e uma camiseta curta. Depois, a própria ré, de óculos escuros, em pé e com uma das mãos na cintura, mostrava seu corpo nu ao mesmo tempo que empunhava o revólver do corrêu e vestia uma camisa da Polícia Militar do Estado de São Paulo (PMSP) totalmente desabotoada. Por fim, várias outras fotos retratavam RRO praticando sexo oral no corrêu, masturbando-o e se exibindo nua. Os genitais de ambos sempre cobertos por tarjas brancas.

Praticamente aos berros, o promotor, então, com o dedo indicador quase encostado no rosto da ré, proferiu: “Entregou a filha de bandeja a um tarado! Lágrimas de crocodilo! Mulher devassa! Sem moral! Sem a mínima condição de estar ao lado da filha!”

Quando eu imaginei que tínhamos assistido ao auge da arguição do promotor, algumas luzes se apagaram e começou a exibição do depoimento da mãe de outra menina recentemente assassinada, extraído de um programa de TV, no qual ela declarava seu sofrimento e o quanto estava destruída, uma vez que, desde que se divorciara, vivia somente para cuidar da filha, a menina Isabella Nardoni¹⁰. A ré, nesse momento, além de chorar muito e de tremer por inteiro, dizia “não” com a cabeça, completando seu estado convulsivo.

“Podem comparar!! Comparem!! Não consigo mais falar”: estas foram as últimas palavras do promotor antes de tirar os óculos, enxugar suas lágrimas e de a juíza passar a palavra ao defensor.

Acenderam-se as luzes.

Eram 19h05 quando o advogado de defesa, um senhor de 67 anos, meio franzino, com uma voz calma, começou suas saudações dirigindo-se, primeiro, aos familiares da ré e já a anunciando como vítima do corrêu. Depois, teceu elogios à juíza, “por seu interrogatório firme, sereno e ponderado” e, ao se dirigir aos acusadores, travou um rápido bate-boca com o promotor. Chamou a PMSP de “gloriosa” e comentou: “Não é porque um PM, cabo safado, um monstro, desonrou a farda, que a instituição foi maculada. Ele merecia a morte e não os 40 anos e 4 meses de prisão!”

Para o meu susto, o advogado elogiou o fato de a família do assistente estar presente e falou de sua própria família: “Sou casado há 40 anos com a mesma mulher, tenho filhas e 10 netos! Eu sei o que é família!”

Mistério desfeito: os dois meninos, ao lado dos jurados, eram filhos do assistente!¹¹

O defensor também fez saudações aos jurados, especialmente às cinco juradas, “por terem deixado seus afazeres pessoais para servir à justiça: ampla, divina, universal”. E concluiu: “Somos passageiros da grande nave espacial planeta Terra. O momento é de reflexão”.

Iniciou sua arguição mencionando o “Caso Isabella Nardoni”, mas seu

10 | Essa menina também tinha cinco anos de idade quando morreu após ser jogada do 6º andar de uma das janelas do apartamento do pai, na noite de 29 de março de 2008, em São Paulo. Esse caso, ocorrido, portanto, dois meses antes do Júri de RRO, estava no auge de sua repercussão midiática nacional. O pai e a madrasta da criança foram acusados de homicídio doloso triplamente qualificado. Eles sempre se declararam inocentes, mas, em março de 2010, foram condenados: ele a 31 anos, 1 mês e 10 dias de reclusão, além de 8 meses e 24 dias de detenção por fraude processual qualificada, e ela a 26 anos e 8 meses de reclusão, além do mesmo tempo que ele por fraude processual qualificada. Os dois passaram a cumprir as penas em regime fechado, sem direito a *sursis* (suspensão condicional da pena).

11 | Apesar de, no Brasil, não ser proibida a presença de menores de 18 anos na plateia de um julgamento pelo Júri, ela é rara. Mas postadas ao lado dos jurados, eu nunca havia visto crianças ou quaisquer pessoas que não os profissionais do Júri.

comentário sequer arranhou o impacto do que acabáramos de assistir na tela: “É um caso diferente. O pai [de Isabella] provavelmente a matou. (...). Neste caso, quem matou foi o padrasto”.

Em seguida, ele começou a construir o perfil da ré, que continuava chorando copiosamente, queixo trêmulo, mãos freneticamente percorrendo rosto e cabelos: “Esta é uma moça pobre que conheceu o corréu mais ou menos em maio de 2004. A menina morava com a avó, (...), mas logo foi morar com o casal”.

Fez questão de lembrar que, nos sete volumes do processo, além de “fotos pornográficas”, também havia várias cartas de amor que a ré escrevera ao cabo: “Perdida em devaneios, escreveu muitas declarações de amor”. Leu alguns trechos, como: “Não tenho para onde ir... Deus me ajude a encontrar um lugar de paz”.

O promotor, logo que o defensor começou a arguição, deixou o plenário, nele permanecendo apenas seu assistente. A juíza também não tardou a sair¹². Já o defensor prosseguia: “A família desta moça mora em uma favela. Ela queria uma infância melhor para a filha”. Mostrou, então, uma foto de RRO com TRO e disse, reportando-se aos slides antes apresentados em *Data Show*: “Foto em papel, sim, pois não tenho dinheiro para essas parafernalias eletrônicas”.

Entre pausas relativamente longas, comentou: “TRO nasceu quando RRO tinha 16 anos, 4 meses e 6 dias. Morreu 5 anos depois”. Ainda segurando a foto, começou a traçar o perfil do corréu:

Um monstro exibicionista, um perverso sexual! Prometeu dar uma vida melhor para a ré e sua filha, mas a ré foi uma vítima que ficou à mercê desse monstro. Ele tinha várias mulheres! Seu amigo PM, que maquiou o local do crime, afirmou que ele era um mentiroso. A ré foi sua escrava.

Exibiu mais fotos aos jurados, xerocadas, para provar a “perversidade sexual” do corréu: “Ele próprio fotografava as mulheres o masturbando”.

De modo não muito fluido desenvolveu a tese de que, se a acusação afirmava ser o corréu um monstro, então a ré também deveria ser mais uma de suas vítimas. Acrescentou que as inconsistências nas declarações da ré, na delegacia e em plenário, resultavam do fato de, na polícia, ela estar medicada e sem advogado:

O corréu teve o seu advogado na Corregedoria! Seu salário era de R\$ 1.250,00 por mês¹³. Pergunto-me como ele sustentava R, T, a filha de seu primeiro casamento, pagava o aluguel do apartamento e ainda mantinha seus vícios!? Ganhos extras? (...) Muitos de seus amigos, também PMs, lhe davam respaldo!”

O promotor, que há algum tempo havia saído do plenário, retornava, de vez em quando, ocasiões em que interrompia o defensor com algum murmúrio jocoso. O assistente, por sua vez, também cortava a fala do defensor com frases como: “O que a ré fazia enquanto o cabo judiava da menina, hein?”

12 | As saídas de juízes e promotores dos plenários do Júri durante as falas de defensores, sejam propositais ou não, sinalizam um desprezo pela narrativa da defesa que não passam despercebidas aos jurados (Schritzmeyer, 2012a: 209). É como se dissessem, embora não com palavras: “Não vou perder o meu tempo te ouvindo”.

13 | Esse valor, à época, equivalia a três salários mínimos (SM). Famílias com mais de dois até quatro SM são classificadas como pertencentes à classe D. Para detalhes atuais consultar: <https://cps.fgv.br/qual-faixa-de-renda-familiar-das-classes>, acessado em 06 de agosto de 2020.

O defensor não impedia essas interrupções. Retrucava-as:

A ré temia por sua filha e por seus familiares, especialmente por causa de um de seus irmãos já ter passagem pela polícia. O corréu alegava que todos da família dela eram favelados e bandidos. Era muito ciumento e a ameaçava. Mas ela não foi conivente com as agressões à menina porque não houve tais agressões. Ela as inventou para prejudicá-lo. O amor, quando se transforma em ódio, muda tudo! Mas nós não estamos aqui para fazer injustiça! Lembremos das palavras bíblicas: Assim como julgais sereis julgados.

Nesse momento, o promotor, que havia retornado ao plenário e por ele circulava impacientemente, aproximou-se dos jurados e não deixou o defensor prosseguir. Eu me perguntava o que estaria fazendo a “jovem juíza” ausente do plenário.

Houve, então, um forte bate-boca. Enquanto o promotor folheava os autos, anunciando que procurava fotos da ré mantendo relações sexuais com o corréu e exibindo ar de felicidade, “sendo, portanto, sua cúmplice”, o defensor prosseguia com a tese de que ela era uma vítima, “pois vivia prisioneira no apartamento, (...) sem telefone fixo e de onde ela não podia sair porque não tinha a chave (...). Um de seus irmãos, quando conseguia falar com ela, percebia que não podiam falar direito”.

Ao se dar conta de que ainda lhe restavam 30 minutos de arguição, o defensor introduziu a informação de que, antes do crime, o corréu, a ré e a menina teriam assistido ao filme “Sete pecados capitais”. Comentou-o e concluiu: “O cabo PM se identificava com o assassino do filme. Existem somente duas versões do crime nos autos: uma da ré e outra do corréu. Ele, um canalha assassino, e ela mais uma de suas vítimas. Ele é um bárbaro!”

Tentado finalizar, o defensor abordou os dois quesitos centrais que seriam apresentados aos jurados na sala de votação. Em relação ao primeiro (“A ré concorreu para a prática dos crimes de homicídio e de tortura de sua filha?”), contestou: “Não! Ela estava subjugada pelo corréu assassino!”. Quanto ao segundo (“O crime foi cometido com crueldade?”), afirmou: “Sim! Pelo corréu!”. Nesse momento, o promotor, inflamado, disse com ironia: “A maconha que o senhor fumou na juventude não parece ter ficado no passado...” E o defensor, mordendo a isca, respondeu: “Sim! Quando jovem fiz uso de maconha e era até socialista! Mas servi o exército, jamais roubei, jamais furtei!”

Houve muitos murmúrios no plenário. Com dificuldade, o defensor retomou e encerrou a sua arguição:

Nem os vizinhos viam a ré. Como ela poderia telefonar para o 190 ou 193 se não tinha telefone? Por que o promotor não levou um telefone para ela? A ré não participou de torturas anteriores porque não houve torturas anteriores. O legista constatou que os ferimentos da menina eram todos recentes, daquele dia. A ré, como mãe, tinha o dever de impedir que o cabo matasse sua filha? Sim! Mas não teve

como fazê-lo! A filha era sagrada para ela, tanto que ela se sujeitou a tudo para que continuassem tendo onde morar e o que comer. Ele andava armado. Era um bárbaro! Ela não se omitiu. Lutou. Está sendo brutalmente castigada após já ter perdido a filha, o que já foi o seu maior castigo!

Eram 21h02 quando se fez um breve intervalo durante o qual entrevistei a mãe da ré, com quem a filha muito se parecia. Mulher pequena, altiva, cabelos longos e encaracolados, pintados de acaju, olhos claros muito sofridos, rosto vincado. Estava acompanhada por dois filhos e uma nora. Contou-me que só vira o corrêu no dia em que ele foi julgado e que nunca, antes, tiveram qualquer contato. Soube, por sua filha, que ele a ameaçava, dizendo-lhe que mataria toda a família caso ela o deixasse e levasse a menina. Abrindo a bolsa, mostrou-me um contrato de trabalho do qual constava o nome de sua filha como funcionária de um escritório de contabilidade. Disse-me que ela já havia ficado presa por causa das acusações, mas que, quando posta em liberdade, começara a trabalhar e que o empregador estava muito preocupado. “Ela está lutando muito para prosseguir”.

Não consegui avançar na entrevista, pois todos da família estavam muito nervosos e eu muito constrangida. Na verdade, também eu estava nervosa, tomada por emoções suscitadas por várias daquelas imagens e falas. Quase todos os estudantes que me acompanhavam já tinham ido embora, mas um dos poucos que permaneceu me contou que os dois meninos presentes no plenário eram, de fato, filhos do assistente e que, segundo o próprio, eles estavam lá, acompanhados da mãe, “para desde cedo ter ódio de bandidos e criminosos”.

Voltei meio atônita para o plenário e não era somente por causa da fome.

Às 21h15 iniciou-se a réplica da acusação, agora na voz estridente e nervosa justamente do assistente, pai dos meninos. O *Data Show* recomeçou com um slide da pequena TRO, alegre, com destaque para a sua idade: “cinco anos”. Seguiram-se trechos da Constituição Federal (art. 5º, inciso XLIII¹⁴), do art. 1º da Lei de Crimes Hediondos¹⁵ e do art. 5º do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)¹⁶, todos com o brasão da República e uma foto da menina sorrindo.

Fazendo uma pausa, o assistente, com muito pesar, comentou: “Esta menina não teve nenhuma chance na vida”. E, em mais três slides, apresentou “resumos” dos artigos 6º, 8º e 9º da Declaração dos Direitos da Criança, de 1959, enfatizando ter a “Assembleia Geral das Nações Unidas a aprovado por unanimidade”¹⁷. Por vários segundos, ficou projetado na tela um slide intitulado “T. Vítima da Omissão”. Nele havia cinco fotos de partes do cadáver nu da menina. Em três delas, alguém do IML, com uma luva amarela, indicava as lesões; nas outras duas estavam em destaque o rosto sem vida da menina, com os olhos entreabertos.

Visivelmente transtornado, o assistente apresentou, no slide seguinte, intitulado “R — A MÃE (???)”, um trecho de uma peça processual à qual acrescentou: “R era mãe de T, mas com apenas uma semana de convivência com o corrêu levou a filha

14 | “A lei considerará crimes inafiançáveis e insuscetíveis de graça ou anistia a prática da tortura, (...) e os definidos como crimes hediondos, por eles respondendo os mandantes, os executores e os que, podendo evitá-los, se omitirem”.

15 | “São considerados hediondos (a tortura e) os seguintes crimes: I – homicídio qualificado (art. 121, § 2º, I, II, III, IV e V do CP)”.

16 | “Nenhuma criança ou adolescente será objeto de qualquer forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão, punido na forma da lei qualquer atentado, por ação ou omissão, aos seus direitos fundamentais”.

17 | Os artigos foram assim apresentados: “6º: A criança tem direito ao amor e à compreensão, deve crescer sob a proteção dos pais, com afeto e segurança”. “8º: A criança, em qualquer circunstância, deve ser a primeira a receber proteção e socorro”. “9º: A criança NÃO DEVE SER abandonada, espancada ou explorada”.

para morar com eles. Por quê? Por que prosseguiu vivendo com o corrêu apesar de perceber sua perversidade? (...). Não sobrou nada da menina!”

Pisando firme, aproximou-se da ré e, encarando-a duramente, quase tocando-a com seu próprio corpo, explodiu: “O que você fazia, hein?! O que você fazia, amante gostosona?”

Nesse momento, outros slides, todos com fundo azul e ainda com o título “R — A MÃE (???)”, mostravam mais fotos da ré e de trechos de peças processuais. No primeiro deles, nua, em uma sequência de quatro imagens, RRO comia fezes do corrêu. Depois, ela aparecia de pé e de costas, inclinada para a frente, porém olhando para a lente da câmera. Esse slide passou a ter fundo vermelho e o título mudou para “R — A (MÃE ???) AMANTE”. Repetiu-se, então, o slide com a foto da ré vestindo a camisa da PMSP e empunhando a arma do corrêu, além de mais duas fotos dela exibindo a genitália e os seios, sempre cobertos por tarjas, agora pretas. O assistente, encarando novamente a ré, então gritou ainda mais alto: “Por que não usou a arma, mesmo sem balas, para bater nele, hein? Por quê?”. Sua voz saiu trêmula, seu cenho estava muito franzido, seu punho fechado e erguido.

Nos slides seguintes, ainda com fundo vermelho, mas com o título “R — A covardia”, alternaram-se fotos da ré nua e da genitália e do ânus da menina morta, expostos pela “luva amarela”.

Um silêncio pesado, quase explosivo, tomava conta do plenário.

O assistente rompeu-o comentando que, um dia após o crime, a mãe da ré declarou, na delegacia, que a filha havia lhe telefonado, fazia um mês, confidenciando-lhe que o corrêu ficara furioso com a menina e batera nas duas. Inconformado, o assistente disparou então muitas perguntas:

Por que ela não fez nada em um mês? Por que não voltou para a casa da mãe? Por que a família sabia o que se passava e nada aconteceu? O porteiro do prédio em que a ré morava com o corrêu declarou que R. saía para passear com a menina e uma cadela. Por que ela não fugiu e foi para junto da família?

No plenário, os irmãos da ré controlavam manifestações da mãe que, inquieta, tentava se levantar da cadeira e falar. Policiais cercaram a família.

Foram, então, projetados muitos slides “esclarecendo” cada quesito relativo às acusações de homicídio qualificado e de tortura. O título de todos era “A CONDENAÇÃO”. Em uma espécie de retomada de tudo o que já havia sido dito e exposto, ressurgiram fotos do corrêu, do cadáver de TRO, de trechos dos textos legais apresentados e, entremeando-os, sempre um gigantesco SIM que crescia, em letras brancas contra um fundo vermelho: “SIM. O crime foi praticado contra descendente”. “SIM. O crime foi praticado contra criança.”

O assistente, cada vez mais tenso, prosseguia arguindo enquanto andava: “Se a tese da defesa está ok, por que, então, ao menos no momento dos golpes fatais em T,

R não fez nada? Sequer tentou matar o corréu em legítima defesa da filha!? Por que não tentou fazer nada? Ela não ficou com nenhum machucado!”

Mais fotos. Em um mesmo slide, foram enfileiradas três mulheres, cada qual com uma criança no colo. À esquerda, uma indígena com seu filho; no meio, em preto-e-branco, mãe e filho na praia; à direita, sorridentes, uma mulher loira com uma criança também loira. Fiquei tão perplexa com essas imagens que perdi parte do comentário do assistente. Apenas consegui ouvi-lo dizer que ali estavam “mães de verdade!” De início, não identifiquei nenhuma das mulheres, mas depois percebi que a da direita era a esposa do próprio assistente com um dos meninos presentes no plenário. Emolduravam as fotos seis corações vermelhos com a palavra “mamãe”.

As últimas frases do assistente foram: “A ré tinha que ter dado sua vida para salvar a da filha. Está chorando porque vai ser presa! Omitiu-se gravemente!”

Quatro fotos compuseram o último slide intitulado “JUSTIÇA”. A maior, à direita, apresentava TRO, viva e feliz. As três menores, à esquerda, apresentavam detalhes de seu corpo nu, machucado e numerado na perna, sobre a mesa do necrotério.

Às 21h55 teve início a tréplica do defensor, com explicações a respeito do que se passara com a ré uns 25 dias antes do crime:

O corréu não atendia mais aos telefonemas da família dela em seu celular, e dizia à ré que seus amigos PMs a vigiavam, sempre que ela saía. Ele guardava, em seu computador, muitas informações sobre paranoia (...). Ela pressupôs que o corréu, por ser PM, era honesto. E ambos gostavam de sexo: e daí? Qual o problema? (...) Como ela poderia reagir, no momento do homicídio, sendo ameaçada pelo corréu?

Aos berros, o assistente interrompeu o defensor: “Se fosse comigo, eu teria levado um tiro na cabeça, mas teria tentado salvar a minha filha. Mas essa vagabunda aí não fez nada! Foi limpar o xixi do cachorro, passar batom e arrumar o cabelo antes de levar a filha para o hospital!” O promotor completou: “O legista, hoje, falou da possibilidade de lesões antigas na menina estarem mascaradas pelas últimas lesões!”

O defensor, que teria tudo para pedir à juíza que não permitisse aqueles apartes, dialogou com os acusadores:

A ré tomou Valium ao chegar ao hospital! Não sabia mais o que dizia! Ela é mãe! Sofreu, sofre e sofrerá pelo resto da vida pelo que aconteceu com sua filha! Tentou, ao levar a menina ao hospital, fazer o que podia para salvá-la (...). Ela jamais suspeitou que o corréu chegaria onde chegou. Para se condenar é preciso ter certeza. Se há dúvida, não se pode condenar.

Elevando o tom da voz, pela primeira vez e de forma muito significativa, o defensor concluiu, apontando para a ré: “Esta menina é inocente! É também uma vítima!!”

Mesmo após a “jovem juíza”, impassível, ter considerado encerrados os debates, o promotor ainda disse ao defensor, balançando um documento nas mãos: “Leia,

Doutor, quais eram a pressão arterial e a frequência cardíaca da vítima ao entrar no hospital! Leia, Doutor! Sua frequência cardíaca era zero! Quem tem frequência cardíaca zero está vivo, Doutor?” E, assim, contrariando a lei, os debates terminaram com a palavra da acusação e não da defesa.

Finalmente, a juíza leu, em voz alta, os mais de dez quesitos que os jurados votariam na sala secreta. Eram 22h30 quando o plenário se esvaziou. Todos tivemos que nos retirar para o corredor. Como não havia mais ninguém no fórum e quase todas as luzes estavam apagadas, aguardamos em frente às portas fechadas do plenário¹⁸.

Os quatro membros da família da ré, próximos a mim, estavam fortemente abraçados. Os dois meninos, filhos do assistente, sentaram-se no chão e o mais novo logo se deitou. Ficamos ali (umas 10 pessoas), todas juntas, aguardando a sentença por aproximadamente uma arrastada hora. Não consegui entrevistar novamente a mãe, os irmãos e a cunhada da ré. Achei que seria abusivo e eu estava muito tocada com tudo o que presenciara. A ré foi levada para uma cela, em outro corredor.

Acabei conversando com um casal que parecia descontraído e descobri que eram aposentados: ele engenheiro, ela funcionária pública. Estavam ali porque, “de vez em quando, é um bom programa assistir a um julgamento pelo Júri. A gente sempre aprende”.

Falamos sobre o fato de a categoria “violência doméstica”, em momento algum, ter sido proferida pelo defensor¹⁹. Também falamos dos meninos, filhos do assistente, presentes até aquela hora (fato que os chocara), e comentamos as referências ao “Caso Isabella Nardoni”. O casal, que acompanhava o julgamento desde o início, contou-me que o Conselho de Sentença ficara com cinco juradas e dois jurados porque, durante o sorteio, o promotor recusou três homens²⁰. Foram eles que me contaram terem sido três as testemunhas de acusação: uma policial, um médico le-gista e a médica que estava de plantão no hospital quando o casal de corréus chegou com a menina.

Passava das 23h30 quando as portas do plenário foram reabertas e vimos o defensor conversando com a ré, tentando acalmá-la.

Às 23h35 a juíza iniciou a leitura da sentença, com a ré em pé, tremendo à sua frente e de costas para o público. Achei que ela desmaiaria. Todos, como de costume, também em pé, estávamos em absoluto silêncio.

A primariedade de RRO foi rapidamente mencionada e logo a juíza iniciou a enumeração dos vários artigos, parágrafos e incisos do Código Penal em que ela fora incurso, com os respectivos cálculos das penas de reclusão. Até o momento em que a juíza proferiu o resultado final — 26 anos e 2 meses em regime fechado, sem direito a recorrer em liberdade — os familiares da ré demonstravam nada entender daquela sucessão interminável de números, adições, subtrações e termos técnico-jurídicos.

Em meio aos gritos da mãe da ré, já amparada por seus filhos e cercada por policiais, a juíza proferiu as últimas palavras: “a ordem pública e a credibilidade da

18 | Uma das grandes diferenças entre o Júri brasileiro e os existentes em vários outros países reside no que se passa na sala secreta de votação. No Brasil, os jurados, desde que são sorteados e passam a compor o Conselho de Sentença, não podem falar entre si sobre o caso em julgamento em função do princípio da *incomunicabilidade*. Na sala secreta brasileira, na presença do juiz, do promotor, do defensor e de um funcionário do tribunal (às vezes de “convidados”), eles apenas ouvem novamente os quesitos anunciados no plenário e podem pedir esclarecimentos de dúvidas técnicas ao juiz, em seguida ao que, sem qualquer discussão, respondem secretamente “sim” ou “não” a cada quesito, com cédulas que depositam em uma urna. Se a decisão for condenatória, o cálculo da pena é feito pelo juiz que, sozinho, também elabora a motivação da sentença. Esses procedimentos costumam levar entre 30 e 60 minutos.

19 | Não me saía da cabeça o quanto havíamos presenciado um defensor que optara por acusar o corréu de violência contra a ré, de ameaçá-la, fazê-la “prisioneira” e “escravizá-la”, mas que, ao não nomear que se tratava de um caso de *violência contra a mulher, de violência doméstica e/ou familiar*, nem bem investiu na judicialização de relações familiares nem bem politizou a justiça em defesa da ré (Debert & Gregori, 2008).

20 | Em várias passagens do meu livro sobre o Júri no Brasil (Schritzmeyer, 2012a: 117, 119, 168 e 265), analiso os “critérios sociológicos” (sexo, idade, profissão, aparência física) geralmente utilizados por promotores e defensores ao aceitarem ou recusarem jurados no momento do sorteio. Cada qual pode recusar até três, sem justificativa. Eu denominei de “sociologia selvagem” o modo como esse conjunto de critérios é utilizado por promotores e defensores. Teria sido relevante saber do promotor por que ele recusou três homens e preferiu um Conselho majoritariamente feminino. Minha hipótese é que ele partiu do pressuposto de que mulheres julgam outra mulher com muito rigor, especialmente em relação ao idealizado papel de mãe. Análises referentes a essa

justiça foram restauradas neste plenário”. Uma advogada, que eu também conhecia no intervalo, sussurrava, atrás de mim: “Tanto no homicídio quanto na tortura a votação foi quatro a três”.

Ao meu lado, uma das funcionárias do tribunal, que se horrorizara com as fotos do cadáver de TRO, juntou as mãos em posição de oração e, respirando fundo, proferiu aliviada: “Graças a Deus, Isabella e “T”, a esta hora, devem estar brincando de roda no céu”.

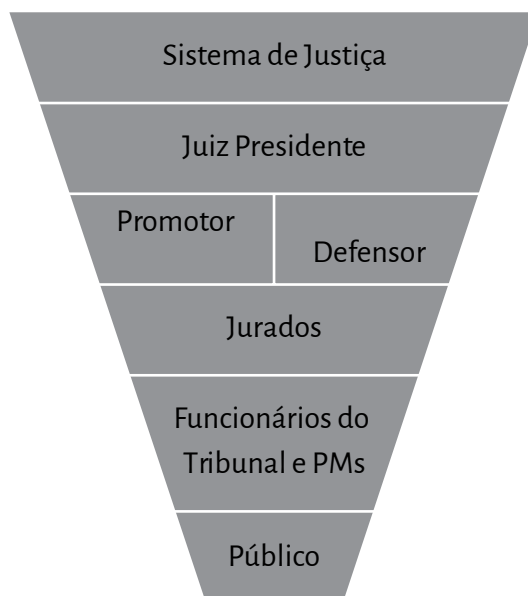
UM RITUAL DE REFORÇO DA “ORDEM” E DE MORALIDADES HEGEMÔNICAS

De alta densidade simbólica, este caso é, conseqüentemente, de grande potencialidade analítica. Não bastasse a força imagética do cenário de um julgamento pelo Júri — palco, plateia, bastidores, atores em movimento, papéis, *scripts*, improvisos e construções dramáticas (Schritzmeyer, 2012a: cap. 5) — e de, no caso em análise, ter se dado o uso inédito de recursos audiovisuais por parte do promotor e de seu assistente, potencializando a força das narrativas, vários outros elementos típicos do ritual do Júri foram especialmente caracterizados (idem: cap.4).

Típicas, por exemplo, foram as saudações do promotor e do defensor antes de suas arguições, demonstrando e reiterando a hierarquia das forças institucionais em jogo: no topo, o sistema de justiça, “o Júri (...) eterno”; a “(...) justiça ampla, divina, universal”. Em seguida, a Magistratura encarnada na juíza, e o Ministério Público encarnado no promotor de justiça, que “zela pelos interesses dos cidadãos de bem” e trabalha para “mostrar a verdade”. Logo abaixo, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), os jurados, os funcionários do tribunal, a “gloriosa PM” e, por fim, o público.

Segundo o defensor, mesmo sendo o corréu um “cabo safado, um monstro [que] desonrou a farda” e que recebia respaldo de “muitos de seus amigos, também PMs”, a “gloriosa PM” não havia sido “maculada”. Portanto, como de hábito, problemas não foram atribuídos à instituição (PM), mas a quem nela atua, preservando-se, assim, a crença na eficácia de um sistema em detrimento de alguns de seus membros, considerados ineptos.

Em minha pesquisa de doutorado, retomando Lévi-Strauss, faço um paralelo entre a eficácia simbólica da feitiçaria e a do Sistema de Justiça Criminal (Schritzmeyer, 2012a: 92-98)



questão estão presentes em pesquisas nas quais foram observadas mulheres, em posições de poder, avaliando e julgando duramente outras mulheres que se declaravam, por exemplo, vítimas de violência doméstica (Bonelli, 2009; Lins, 2014).

Figura 4 Hierarquia expressa e reiterada nas saudações entre juizes, promotores de justiça e defensores do Júri (Schritzmeyer, 2012a: 138).

e concluo: “(...) para que o sistema do Júri tenha alguma eficácia, os “feiticeiros da lei” (juízes, promotores, defensores e funcionários) acreditam em suas técnicas; os “enfeitiçados pela lei” (jurados, réu, seus parentes e amigos) acreditam nela e em seus operadores; e a opinião coletiva relaciona, define e situa uns e outros. Portanto, assim como para Lévi-Strauss ‘a situação mágica é um fenômeno de *consensus*’, parece pertinente afirmar que a situação dos julgamentos pelo Júri também o é” (idem, 93).

Nesse sentido, ainda pontuo que os julgamentos pelo Júri podem ser pensados como um ritual de reforço da ordem: “Promotores e defensores, em plenário, ao narrarem desordens e atribuírem a certos fatores a responsabilidade por rupturas familiares, morais e econômicas, geralmente transformam réus e vítimas em figuras dramáticas, por meio do imaginário e do espetáculo, o que é muito típico do bufão. Transformam réus em portadores do “antissocial” e mensageiros de contestações e incongruências, mas com a finalidade precípua de, ao final da sessão, os jurados, através de seus veredictos, porem ordem ao caos, (...)” (idem: 191) ²¹.

A juíza, ao final do julgamento, antes de ler a sentença, retribuiu os agradecimentos, seguindo a mesma ordem em que os recebeu e, antes de considerar encerrada a sessão, finalizou-a explicitando a sua razão de ser: restaurar “a ordem pública e a credibilidade da justiça” (Schritzmeyer, 2012a: 150-155; 190-201).

Outra instituição fortemente evocada foi “a família”: um certo modelo de família e de mãe explicitado pelo promotor, quando deu voz à mãe Nardoni (que vivia somente para cuidar da filha desde que se divorciara), e reforçado por seu assistente ao projetar o slide com as fotos das três “mamães” com filhos no colo, uma delas indígena, talvez sugerindo a “primitividade” e “naturalidade” do zelo maternal. Além disso, ao levar sua mulher e filhos ao plenário, esse assistente encarnou o modelo de família nuclear e foi inclusive apoiado pelo defensor da ré que anunciou: “Sou casado há 40 anos com a mesma mulher, tenho filhas e 10 netos! Eu sei o que é família!”.

A evocação do “Caso Isabella Nardoni” me fez pensar que nele foi uma madras-ta a principal suspeita, enquanto no “Caso RRO” foi um padrasto, tendo recaído sobre o pai biológico de Isabella Nardoni e sobre a mãe biológica de TRO a acusação de omissão e mesmo de colaboração no desfecho fatal das filhas, hipóteses essas que convergem para a mesma profanação: a da ruptura do elo considerado, ao mesmo tempo, “natural” e “divino” entre pais e filhos. “A filha era sagrada para ela”, disse o defensor ao arguir que sua cliente não teria se omitido e muito menos participado do assassinato e da tortura de TRO²².

Também houve várias falas referentes à família da ré, à sua mãe e irmãos presentes no plenário, mencionados pelos acusadores como aqueles a quem ela deveria ter pedido guarida para fugir de VCP. O defensor os identificou como “favelados” e apontou que ela tentava protegê-los, razão pela qual se submetia às ameaças de VCP. Uma incondicional solidariedade entre consanguíneos, portanto, foi reiterada tanto pela acusação quanto pela defesa.

21 | Dedico todo um capítulo de minha tese de doutorado à análise dos julgamentos pelo Júri como rituais e assim o introduzo: Do início ao final dos julgamentos, (...) sentidos são atribuídos a vidas e mortes. Os julgamentos pelo Júri constituem e são constituídos por essa dimensão produtora de sentidos pois, quando fatos-dramas da vida social chegam aos plenários, (...) adquirem outra natureza, cujo sentido só se alcança se focarmos a análise no domínio ritualizado em que se expressam, no qual tempo e espaço, já vividos, passam a ser imaginados. Durante as horas das sessões são narrados acontecimentos que atravessaram dias, noites, meses e anos. Embora não se percorram favelas, becos, casas, praças e ruas, (...) tudo isso está no Júri, transmutado em narrativas contadas segundo determinadas regras e por determinadas pessoas. Até as páginas dos processos, as fotos que os ilustram, (...) (já narrativas em si) tornam a ser narradas nos contextos dos julgamentos, suscitando a produção de novos sentidos. É desse contexto ritual, repetido cada vez que há um julgamento em um plenário de Júri, que trata este capítulo (Schritzmeyer, 2012a: 134).

22 | Se este fosse um texto mais criminológico, eu retomaria alguns achados de Bruna Angotti, cuja pesquisa de doutorado eu orientei e que se voltou para o crime de infanticídio (Angotti, 2019). Em estudos internacionais, ela encontrou relatos de casos semelhantes ao de RRO, VCP e TRO: mãe que mata um filho, ainda criança, na condição de cúmplice (ativa ou omissa) de seu companheiro (pai biológico ou não da vítima). Criminólogos sugerem haver padrões de filicídio (morte de filhos pela mãe, pelo pai ou por ambos), determinados por um complexo de variáveis, como situação socioeconômica, raça-etnia e gênero (V. Meyer & Oberman, 2001).

Vale ainda lembrar, em relação à ênfase dada a um certo modelo de família, que a mulher e os filhos do assistente estavam presentes ao julgamento para que as crianças aprendessem a, “desde cedo, ter ódio de bandidos e criminosos”; daí elas serem expostas às fotos chocantes de TRO, agredida e morta, porém apresentadas como imagens de valor pedagógico e preventivo, tal como observou Laura Lowenkron ao analisar os motivos alegados para a instauração da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) que, justamente dois meses antes do julgamento de RRO, passou a apurar práticas de pedofilia (Lowenkron, 2013)²³.

O fato de os corréus comporem um casal inter-racial é outro tema que mereceria desenvolvimento pois, embora não tenham sido explicitamente mencionadas as cores de suas peles ao longo do julgamento, as fotos demonstraram, à exaustão, que ele era negro e ela branca²⁴. Mesmo não tendo sido possível averiguar se a questão inter-racial impactou os jurados, uma vez que não os entrevistamos, vale lembrar que uniões inter-raciais, no Brasil, contrariando a imagem do “país miscigenado”, foram e continuam sendo tabus, prevalecendo uma forte endogamia racial e, consequentemente, preconceitos contra casais inter-raciais (Moutinho, 2004).

Segundo Moutinho (idem), “raça” é um conceito que socialmente produziu e produz sentidos, sendo ele central em representações clássicas da mestiçagem brasileira nas quais aparece articulado a outros marcadores sociais, como situação de classe e gênero. Essa dinâmica, segundo várias pesquisas, também se faz presente no Sistema de Justiça Criminal, pois, por exemplo, o registro da cor de réus e vítimas, articulado a suas situações de classe e gênero, influencia condenações ou absolvições (Adorno, 1994).

Na narrativa do defensor, tais marcadores foram claramente acionados e combinados, ainda que “raça” não o tenha sido em palavras, mas em imagens. A ré, uma mulher branca, jovem, frágil e sonhadora (“perdida em devaneios”), mãe solteira aos “16 anos, 4 meses e 6 dias”, pobre e desempregada, foi apresentada por seu defensor como “escravizada” por um policial negro, corrupto, sexualmente pervertido e com muito poder sobre ela e a criança, tanto do ponto de vista socioeconômico quanto psicológico e físico, pois ele, provedor, frequentemente as ameaçava, inclusive usando o revólver da PMSP. E, seja nessa versão da defesa ou na da acusação, que apresentou o corréu e a ré como igualmente depravados, o desfecho da união de ambos foi a trágica morte de TRO.

Tal como nas obras literárias e teatrais analisadas por Moutinho, em que histórias de casais inter-raciais culminam em desfechos trágicos (assassinatos ou suicídios), sendo comum não terem procriado ou terem ocorrido abortos espontâneos ou provocados de filhos mestiços, a união de VCP com RRO também culminou na trágica morte da menina. E o casal inter-racial de corréus ainda confirma o que Moutinho verificou ao analisar dados demográficos brasileiros das décadas de 1980 e 1990 que retratam ser mais comum homens de pele escura se unirem a mulheres de pele clara do que uniões miscigenadas, típicas do imaginário brasileiro, em que brancos (portugueses) se relacionam com negras, mulatas ou indígenas.

23 | E, assim como registrou Lowenkron em relação às imagens de pornografia infantil que ela analisou na Polícia Federal, também eu, ao ver e rever os slides desse julgamento, senti “um mal-estar indescritível”, mas, “aos poucos, a repugnância e o choque foram dando lugar a um olhar mais analiticamente atento. Percebi, então, que examinar as cenas (...) seria parte importante de meu ofício etnográfico” (Lowenkron, 2014b: 147-148). Ofício, no caso, de analisar, em profundidade, o que estava “em cena e em jogo” naquele Tribunal do Júri (Schritzmeyer, 2012a).

24 | Assim constam suas cores de pele em todas as peças dos autos processuais, tanto na fase policial quanto judicial.

Mas nem este nem outros temas me soaram tão retumbantes quanto os discursos referentes à sexualidade dos corréus.

MÃE??? AMANTE GOSTOSONA! IN DUBIO CONTRA A RÉ

Nas falas e imagens produzidas pelo promotor e por seu assistente, a começar pela “aula inaugural” intitulada “sexualidade humana e desvio sexual”, tivemos demonstrada a tese, já tão bem analisada por Foucault (1985), de que a sexualidade é um conjunto de dispositivos que não só disciplina corpos como é determinante na constituição de sujeitos, daí sexualidades consideradas desviantes serem associadas a sujeitos considerados criminosos, “monstros” e vice-versa. Tais sexualidades, com embasamentos psiquiátricos e psicológicos, retroalimentam-se de sujeitos monstruosos, com embasamentos jurídicos (Fry, 1983 e 1985). O julgamento de RRO foi capturado por esses dispositivos e por debates relativos ao que Maria Filomena Gregori chamou de “limites da sexualidade”: essa “zona fronteira onde habitam norma e transgressão, consentimento e abuso, prazer e dor” (Gregori, 2014: 47).

O defensor, embora tenha declarado que os corréus “(...) gostavam de sexo. E daí?”, construiu a defesa de sua cliente atribuindo-lhe submissão a VCP, um “monstro exibicionista”, um “pervertido sexual”, “bárbaro”, “canalha assassino”, que “guardava em seu computador muitas informações sobre paranoia”, concluindo ser ele merecedor não dos “40 anos e 4 meses de prisão”, mas da pena de morte, ao passo que RRO, apesar de inocente, já estaria condenada a uma pena de sofrimento perpétuo: “Ela é mãe! Sofreu, sofre e sofrerá pelo resto da vida pelo que aconteceu com sua filha!”

As teses da acusação e da defesa, por mais que pareçam opostas, convergiram ao considerar a morte de TRO um “caso escabroso”, resultante de uma combinação de “anomalias e transgressões de interditos sexuais e legais” (Foucault, 2001). Todavia, elas divergiram quanto a ser o casal uma dupla de monstros sexualmente pervertidos e haver uma só vítima (a criança), ou quanto a ser somente o corréu o monstro que vitimara a criança e a mãe, também uma “menina inocente”, como disse seu defensor.

Entendo que a tese da acusação se sobrepôs à da defesa, ainda que por uma maioria simples (quatro votos a três), porque se articularam, na persuasiva e performática “exposição multimídia” do promotor e de seu assistente, argumentos de fortíssimo apelo moral a fim de que os “atores-jurados mergulhassem no processo”.

Como tão bem analisou Marisa Corrêa, há mais de 40 anos, inaugurando o hoje consolidado campo de estudos antropológicos de gênero no Brasil em interface com análises do sistema de justiça criminal, em julgamentos que envolvem “mortes em família” (Corrêa, 1983) homens e mulheres são desapropriados de suas realidades e “fabulados” moralmente a partir de estereótipos hegemônicos de masculinidade e feminilidade²⁵.

25 | A pesquisa de mestrado de Marisa Corrêa (1975) se concentrou em assassinatos, tentados ou consumados, que envolviam casais julgados nas décadas de 1950 e 1960 pelo Tribunal do Júri de Campinas. Em sua dissertação ela demonstrou como homens que matavam mulheres “em nome da honra” e eram apresentados como bons trabalhadores, provedores do lar e bons pais tendiam a ser inocentados, especialmente quando as vítimas se distanciavam dos papéis de boas donas de casa e boas mães.

Foi imperiosa, da parte da acusação, a constituição de RRO como uma mulher sem qualquer “virtude”, e foi fraca, da parte da defesa, a sustentação de que, ao invés de cúmplice por omissão, ela era omissa porque também vitimada. Como não presenciamos o interrogatório da ré em plenário, não sabemos o quanto suas próprias declarações se aproximaram mais de “confissões” ou de “queixas” (Gregori, 1989), mas, segundo a acusação, ao “se queixar” de VCP como um duplo agressor (dela e da filha), mas permanecer ao seu lado, a ré “confessava” consentir com os atos dele e, portanto, ser uma mãe relapsa. Já a defesa afirmava que RRO era vítima de VCP e desconhecia suas agressões à menina, com o que ela “confessava” ao menos três “virtudes”: a de acreditar na honestidade do corréu “por ele ser PM”, a de desejar uma vida melhor para si própria e a filha e a de se submeter a maus tratos do réu para proteger seus irmãos e mãe.

Mas a ré, presente em carne-e-osso, visivelmente desestruturada, não teve como competir com a “parafernália eletrônica” dos slides da acusação que presentificaram, à exaustão, TRO morta. Foi impactante o poder testemunhal das fotos da menina nua na mesa de autópsia, com apenas 5 anos de idade e sem “nenhuma chance na vida”. O modo como esses slides foram editados e apresentados, em meio aos gritos indignados dos acusadores, reforçou a “natureza automática e indicial” que se costuma atribuir a fotografias, como se, por si sós, elas constituíssem “um sistema de verdade” (Medeiros, 2010: 61) e não montagens que, além de dependentes da intenção do fotógrafo, interagem com as subjetividades dos olhares que observam, elegem ênfases e constroem sequências discursivas.

Outro artigo seria necessário para aprofundar o poder testemunhal que as fotografias tiveram nesse Júri, na linha do que Walter Benjamin (1975) e Barthes (1989: 114) problematizaram ao questionar fotos como rastros do real ou emanações de referentes, bem como com base nas análises de Susan Sontag sobre os necessários exercícios de “dedução, especulação e fantasia” (1986: 31) que se dão frente à natureza “muda e nua, chata e baça” da fotografia (Dubois, 1992: 79).

Utilizada por antropólogos evolucionistas do final do século XIX, fotos foram tomadas como provas fidedignas de acontecimentos sociais e de experiências humanas (Samain, 1995), mas, à medida que a discussão pertinente às subjetividades intrínsecas ao trabalho etnográfico ganhou relevância teórico-metodológica, tornou-se complexa a produção e o uso de imagens em etnografias, a ponto de hoje ser consensual o seu caráter polissêmico e ambíguo, capaz de “(...) fazer a mediação entre a arte e a ciência” (Caiuby Novaes, 2015: 09-18).

Podemos concluir, portanto, que mesmo imagens aparentemente “técnicas”, como as de um cadáver no IML ou as de um local de crime, carregam subjetividades intrínsecas às “verdades” que essas técnicas e técnicos postulam. “Imagens são sempre construídas, a partir do olhar que as registra” (idem, 2017: 163). No julgamento em questão, tais fotos “técnicas” foram ainda montadas ao lado de ou em meio a

outras que retratavam situações íntimas, até tabus, sugerindo intencionalidades que levaram a um homicídio e submeteram a “pureza” ao “perigo”. A narrativa imagética dos slides do promotor e de seu assistente foi, sem dúvida, um exercício de “dedução, especulação e fantasia” de tremenda eficácia persuasiva.

Da posição em que estavam os jurados, durante a apresentação dos slides, eles sequer viam RRO escondida atrás da tela e contorcida de dor em sua cadeira de ré. O que se impôs foi a espetacularização do horror de uma mãe que “limpou o xixi do cachorro, passou batom nos lábios e arrumou os cabelos antes de levar a filha, detonada, ao hospital” onde, ao contrário da menina, ela chegou “sem machucados”, o que foi interpretado pelos acusadores como “prova” de sua omissão. Das imagens eróticas de RRO, que a essencializaram como ex-atriz pornô, colecionadora de “brinquedos sexuais” e “amante gostosona”, os acusadores fizeram brotar os “indícios” de sua “realidade” criminosa (Ginzburg, 1989)²⁶.

Se cabia aos acusadores, por falta de provas materiais e testemunhais, apontar “rastros” da personalidade doentia da ré e associá-los à “monstruosidade” de VCP, eles especialmente obtiveram sucesso com suas sequências. Primeiro, ao intercalarem imagens da genitália e do rosto machucados da menina (com uma corporalidade “verdadeiramente infantil” e cadavérica) com fotos da genitália de RRO, vívida, em poses exibicionistas e eróticas (com uma corporalidade “verdadeiramente adulta” e exuberante²⁷). Depois, ao apresentarem imagens de RRO realizando coprofagia com as fezes de VCP, ocorrência considerada “natural” em “animais”, mas classificada, segundo os acusadores, como um “desvio aberrante erótico” e uma “paraphilia” em seres humanos²⁸. Esse foi, a meu ver, o xeque-mate na *humanidade* de RRO que impediu quatro dos sete jurados de a reconhecerem como possível vítima de VCP, como uma sobrevivente que, anos após a morte da filha, ainda vivenciava uma espécie de estresse pós-traumático digno de atenção e cuidados (Fassin & Rechtman, 2009).

Entre a “compaixão” e a “repressão” (Fassin, 2014), a primeira foi unidirecionada pelos acusadores à vítima, e a segunda concentrada na ré, mulher “devassa”, “vagabunda”, “sem moral” e “sem a mínima condição de estar ao lado da filha”, pesando inclusive contra ela o fato de escrever cartas de amor a um “tarado” a quem “entregou a filha de bandeja”²⁹.

Em momento algum se discutiu o caráter íntimo e privado das fotos eróticas do casal, de uso exclusivo dos próprios fotografados, tornadas públicas graças ao “saber prático” dos agentes estatais, representantes da “ordem pública” (Lowenkron, 2013b: 515). Primeiro, policiais confiscaram o computador de VCP e dele extraíram fotos, filmagens, cartas e registros sobre “paranoia”. Depois, representantes do Ministério Público e da Magistratura editaram esse material, ao longo dos sete volumes dos autos processuais, já de acordo com a tese do potencial criminoso portador de “desvios aberrantes eróticos” e, por fim, o material foi reeditado em slides, com tarjas, cores e efeitos especiais, selecionados pela *expertise* dos acusadores e por seu

26 | Vale lembrar a força do *paradigma indiciário*, analisado por Carlo Ginzburg, na constituição do *modus operandi* de certos saberes modernos, como a psicologia forense e a medicina legal, sem contar as investigações detetivescas no campo criminal (Ginzburg, 1990; Lowenkron, 2013b: 507, 513-514).

27 | Segundo Lowenkron, ao analisarem imagens de supostos crimes de pedofilia na *internet*, agentes da Polícia Federal não só constroem critérios para decidir o caráter “verdadeiro” dos casos, ou seja, se envolvem crianças e adolescentes menores de 18 anos ou se envolvem maiores de idade simulando corpos impúberes (“gênero pornográfico *teen*”), como os policiais também justificam não estar, eles mesmos, praticando voyeurismo. Eles se declararam, inicialmente, horrorizados e, depois, “com a prática”, indignados e empenhados na luta do bem contra o mal (Lowenkron, 2013a: 312 e 2013b: 509-511).

28 | Houve poucas menções diretas à pedofilia do currículo, mas muitas indiretas, inclusive do defensor, o que deve ter contribuído para fazer de RRO também um “monstro”, tal como VCP (Lowenkron, 2013a: 2014a).

29 | Muitos estudos sobre vítimas mulheres no Brasil, desde o já clássico trabalho de Ardaillon e Debert (1987), apontam o quanto elas, bem mais do que homens, são moralmente julgadas mesmo quando estão na posição de vítimas, inclusive de estupro, ficando na dependência desses julgamentos morais o reconhecimento ou não de terem sofrido abusos (Pimentel *et al*, 1998).

compromisso de lutar contra “monstros” e “canalhas assassinos” (Lowenkron, 2014a).

Enquanto o promotor, pontual e performaticamente, concluiu a sua primeira arguição enxugando as próprias lágrimas, as quais, graças à sua posição de poder, não tiveram a sinceridade questionada, as muitas lágrimas de RRO, derramadas ao longo de todo o julgamento, foram consideradas “de crocodilo” e atribuídas apenas ao seu medo de ser condenada à prisão. Indiscutivelmente, são as posições institucionais e morais de narradores que determinam o que prevalece como a versão mais verossímil de um mesmo episódio (Ginzburg, 2000).

Voltando à convergência entre as teses da acusação e as da defesa, entendo que ambas, diante da falta de provas materiais da omissão de RRO na tortura e morte de TRO, exploraram *indícios* de sua “personalidade”. Nas palavras do defensor, “se há dúvida não se pode condenar”, portanto ele tentou recuperar “rastros” indicativos da inocência de RRO e de ela também ser vitimada por VCP, razão pela qual não teria reagido e não se machucado enquanto sua filha era agredida. Os acusadores, por sua vez, ao “provarem” que qualquer mãe ou pai “normais” teriam “levado um tiro na cabeça” para tentar salvar uma filha, “provaram”, *a contrario sensu*, ser RRO uma mãe “anormal” e, conseqüentemente, omissa e cúmplice de um criminoso.

Ainda que não seja objeto deste texto aprofundar e analisar comparações entre o “Caso Isabella Nardoni” e o “Caso RRO”, cabe destacar que em ambos houve várias dúvidas sobre a autoria dos crimes: não havia testemunhas oculares, laudos periciais e provas materiais não foram conclusivos e os acusados se declararam inocentes. Mas, como nos dois casos, ficou provado pelos cadáveres das crianças que elas sofreram violências que as vitimaram e não se constatou a possibilidade de que terceiras pessoas estivessem nos locais dos crimes ou que acidentes tivessem ocorrido, a conclusão foi a mesma: ou um ou os dois membros de cada casal eram necessariamente responsáveis pelas mortes.

Como conduzir dúvidas rumo ao imperioso desfecho de uma condenação ou de uma absolvição judicial? Como atribuir sentidos a fragmentados e ambíguos registros discursivos e probatórios de modo a concatená-los em uma composição encadeada, lógica e capaz de sustentar uma sentença legal e legítima?

O tema da decisão judicial ou da discricionariedade dos aplicadores da lei, sejam eles juízes ou jurados, é um dos que, há muitas décadas, mobiliza debates no campo da filosofia do direito (Bobbio, 1995) e que incita pesquisas no campo da antropologia do direito (Mendes, 2011). Furtando-me a mapear, detalhar e aprofundar tal tema, devido aos limites deste artigo, restrinjo-me apenas a apontar que são especialmente dois os princípios do sistema interpretativo-discursivo do direito penal brasileiro que costumam ser acionados em casos de dúvidas como as envolvidas nos julgamentos dos casais Nardoni e VCP-RRO. Tais princípios são o *in dubio pro societate*, não previsto em nenhuma doutrina ou lei brasileira, porém bastante aplicado na prática forense, e o *in dubio pro reo*, registrado no CPP, art.386, inciso VII.

O princípio *in dubio pro societate*, de acordo com vários juristas, costuma ser indevidamente invocado no processamento de crimes dolosos contra a vida, seja pelo Ministério Público quando, na dúvida, promotores oferecem a denúncia, seja por magistrados quando, na dúvida, pronunciam os réus, levando-os a julgamento pelo Júri, em nome do direito constitucional de serem julgados por “pares”. Os críticos à aplicação desse princípio afirmam que, havendo dúvidas, o *in dubio pro reo* já deveria valer tanto na fase da denúncia, arquivando-se o inquérito policial, quanto na da pronúncia, impronunciando-se o réu (Costa, 2015).

O *in dubio pro reo* relaciona-se ao princípio da presunção da inocência, segundo o qual, em caso de dúvida (como a insuficiência de provas), o réu deve ser favorecido. Um princípio se reporta ao outro, tanto que os três (*pro societate*, *pro reo* e da presunção de inocência) são considerados intimamente ligados ao princípio da legalidade (submissão de qualquer decisão ao “império da lei”) que, finalmente, é reconhecido como um dos pilares do direito penal.

A hipótese que os casos Nardoni e RRO nos permite levantar é que, neles, tais princípios entraram em conflito e que o embate foi resolvido fundamentalmente em função de valores morais, levando os dois casais à condenação.

Limitando-me apenas à análise do “Caso RRO”, pergunto-me: quais razões teriam, primeiro, levado o Ministério Público a denunciar RRO; segundo, feito com que o juiz a pronunciasse e, por fim, determinado que o Conselho de Sentença a condenasse. A resposta que me ocorre, com base no que foi possível observar no plenário, é que, apesar das dúvidas, construíram-se muitas “certezas morais” de que RRO era uma mãe anormal por ser exacerbadamente sexualizada, de modo que quatro jurados preferiram “prevenir do que remediar” e a condenaram, decisão da qual resultou uma pena de prisão igual ao tempo que RRO tinha de vida: 26 anos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No momento em que eu finalizava uma das versões deste texto, deparei-me com a seguinte notícia:

A gaúcha Tatiane da Silva Santos estava trabalhando numa padaria em um domingo, 29 de setembro de 2013, quando seu marido, Amilton Martins, torturou e matou o filho caçula. Diogo tinha apenas um ano de idade. Amilton foi condenado a 42 anos de prisão pelo homicídio, e Tatiane ganhou uma sentença de 24 anos por omissão e tortura mesmo sem estar presente no momento do crime. Presa dias após a morte de Diogo, ela também perdeu a guarda dos filhos mais velhos, Gabriel e Gabriele, antes mesmo de ser condenada por um júri composto de sete mulheres em novembro de 2016.

Essa reportagem se encerra com as seguintes declarações de uma promotora:

“O sistema judiciário é machista, misógino. Não está preparado para as questões de gênero (...). “O Estado falhou com Tatiane desde a infância. E continuou falhando com ela”³⁰.

Em outra reportagem sobre o mesmo caso, constam as seguintes declarações:

Ocorre também uma espécie de sacralização da maternidade: quando se torna mãe, a mulher tem de ser onipresente, pura, não ter outros desejos e anseios”, explica a advogada criminalista Fernanda Osorio (...). O Direito Penal julga fatos, não a moral. Mas não é isso que se vê na prática em crimes que envolvem mulheres”, diz.

A condenação de Tatiane é exemplar nesse sentido. No julgamento, a procuradora Sônia Mensch criticou o fato de Tatiane permanecer casada com Amilton mesmo ele tendo sido agressivo com ela, e atribuiu a dificuldade a uma “dependência sexual”³¹.

Eu espero ter exemplificado, com a etnografia do julgamento de RRO, a significativa contribuição que a antropologia pode dar ao analisar campos judiciais em que “lutas simbólicas e critérios particulares (...) determinam — na reivindicação de direitos — quem é mais, e quem é menos, humano” (Fonseca & Cardarello, 2009: 219).

Conforme já apontado no resumo e no início deste texto, é possível e necessário, a partir da antropologia do direito, contribuir com reflexões críticas sobre o assustador crescimento de desejos punitivos e de demandas por lei e ordem em nome da segurança de “cidadãos de bem”, o que se dá, quase sempre, em detrimento da própria lei e em função da força seletiva de marcadores sociais como gênero, raça e poder socioeconômico.

Não são poucas as vozes, hoje, no Brasil e no mundo, que expressam a crença de que quanto maior a punição maior a confiança em instituições encarregadas da “segurança”, ainda que, comumente, isso se contraponha a conquistas sedimentadas em diversos textos de direitos humanos (Adorno & Pasinato, 2010). Entendo que nos cabe, na esteira de trabalhos de inspiração foucaultiana, incrementar reflexões críticas relativas à persistência, a todo custo, de demandas por longas penas de prisão, até mesmo por parte de movimentos humanistas e progressistas de direitos humanos (Pires, 1999 e 2004; Singer, 2000).

Álvaro Pires, retomando Beccaria, lembra que este jurista, em 1764, afirmava não ser a intensidade da pena o que mais produz efeitos sobre o espírito humano, mas a sua duração temporal (Pires, 2012: 4). Desde então, só se fortaleceram as associações ideológicas, legislativas e judiciais entre punição e longas penas de privação de liberdade. Quanto mais valorizado um bem (vida, por exemplo, e vida de uma criança, com especial ênfase), mais se tem proposto que as punições durem anos, décadas e mesmo perpetuamente, isso quando não há pena de morte, linchamentos, chacinas e execuções sumárias, excluindo-se possibilidades de reparações de outras naturezas como, por exemplo, prestação de serviços à comunidade ou multas (Fullin, 2012).

30 | LISBOA, Sílvia. 2018. “Julgamento é denunciado na Comissão Interamericana de Direitos Humanos: mulher foi condenada porque seu marido matou o filho caçula quando ela não estava em casa”. *Portal Geledés*. Disponível em <https://www.geledes.org.br/caso-de-tatiane-da-silva-santos-condenada-24-anos-de-prisao-e-denunciado-na-comissao-interamericana-de-direitos-humanos/>. Acesso em 01 de setembro de 2018.

31 | LISBOA, Sílvia, GONZÁLEZ, Letícia. 2018. “Justiça machista: brasileiras são condenadas pelo crime e pelo gênero”. *Revista Galileu*. Disponível em <https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2018/03/justica-machista-brasileiras-sao-condenadas-pelo-crime-e-pelo-genero.html>. Acesso em 01 de setembro de 2018.

A partir de etnografias da dinâmica de julgamentos realizados por Tribunais do Júri, talvez possamos “compreender” quais moralidades são constantemente atualizadas, seja nos tribunais, seja no mundo exterior a eles. E não tomo o verbo “compreender” como sinônimo de “concordância de opiniões, união de sentimentos ou comunhão de compromissos”, mas como “aprender a apreender o que não podemos abraçar” (idem: 84), fazendo “um ir e vir hermenêutico” entre os campos da antropologia e do direito a fim de formular questões morais, políticas e intelectuais importantes para ambos (Geertz, 1998: 253). Nesse “ir e vir”, afirma Geertz, “temas específicos de análise (...), mesmo apresentando-se em formatos diferentes, e sendo tratados de maneiras distintas, encontram-se no caminho das duas disciplinas”. Entendo que julgamentos pelos Tribunais do Júri estão entre esses temas e que, ainda concordando com o autor, não basta “um esforço para impregnar costumes sociais com significados jurídicos, nem para corrigir raciocínios jurídicos através de descobertas antropológicas”, sendo bem mais produtivo pensar a respeito da “maneira pela qual as instituições legais traduzem a linguagem da imaginação para a linguagem da decisão, criando assim um sentido de justiça determinado” (idem: 253 e 260).

O fato de a votação do Júri de RRO ter sido tão apertada nos deixa a esperança de que três jurados (dentre os quais necessariamente uma mulher, já que o Conselho de Sentença era composto por cinco mulheres e dois homens) convictamente a absolveram ou lhe concederam o benefício da dúvida.

Ainda acalento o projeto de reencontrar RRO, bem como sua mãe e irmãos para, depois de tantos anos, conversar com eles sobre suas memórias do julgamento e, no caso de RRO, para saber, por exemplo, se ela seguiu escrevendo cartas na prisão, “perdida em devaneios”³².

Enfim, como bem disse o casal de aposentados com quem eu conversei, pouco antes de a juíza proferir a sentença (a “jovem juíza”, mulher que nada fez diante dos xingamentos e humilhações a que os acusadores submeteram a ré, e que também permaneceu inerte diante da presença de crianças no plenário e das inúmeras interrupções que o defensor sofreu durante suas arguições): “de vez em quando, é um bom programa assistir a um julgamento pelo Júri. A gente sempre aprende”.

32 | A última notícia que tive dela foi que cumpria a sua pena na Penitenciária Feminina Santa Maria Eufrásia Pelletier, em Tremembé, SP, estabelecimento conhecido por abrigar mulheres cujos julgamentos tiveram grande repercussão midiática, como a madrastra de Isabella Nardoni.

Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer é docente do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP, onde lidera o Núcleo de Antropologia do Direito (NADIR). Na USP, graduou-se em Ciências Sociais e em Direito, fez mestrado e doutorado em Antropologia Social. Pesquisa, orienta e publica trabalhos sobre tribunais do júri, jurisprudência e narrativas de violência, direitos humanos, demandas por reconhecimento de direitos, acesso à justiça, profissionais e profissões do direito, sistemas de justiça criminal e criminologia.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq, nível 2, Bolsa de Pesquisa no Exterior (BPE) da FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo e coordenação de um projeto do Programa USP-COFECUB.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Sérgio. 1994. "Crime, justiça penal e desigualdade jurídica: as mortes que se contam no Tribunal do Júri". *Revista USP – Dossiê Judiciário*, São Paulo, n. 21, março-abril: 132-151.

ADORNO, Sérgio e PASINATO, Wania. 2010. "Violência e impunidade penal: da criminalidade detectada à criminalidade investigada". *Dilemas*, v.7(3): 51-84.

ANGOTTI, Bruna. 2019. *Da solidão do ato à exposição judicial: uma abordagem antropológico-jurídica do infanticídio no Brasil*. São Paulo, tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

ARDAILLON, Danielle e DEBER, Guíta Grin. 1987. *Quando a vítima é a mulher: análise de julgamentos de crimes de estupro, espancamento e homicídio*. Brasília, Conselho Nacional dos Direitos da Mulher.

BALANDIER, Georges. 1982. *O poder em cena*. Brasília, UnB.

BARTHES, Roland. 1989. *A Câmara Clara*, Lisboa, Edições 70.

BENJAMIN, Walter. 1975. "A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução" In: *Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas. Textos Escolhidos. Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, pp. 9-34.

BOBBIO, Norberto. 1995. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. São Paulo, Ícone.

BONELLI, Maria da Glória. 2009. "Perfil social e de carreira dos delegados de polícia" In: Sadek, Maria Tereza (org.). *Delegados de polícia* [online]. Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, pp. 22-50. <http://books.scielo.org/id/s7v75/pdf/sadek-9788579820144-02.pdf>.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. 2015. "Entre Arte e Ciência: usos da fotografia pela Antropologia". In: Caiuby Novaes, Sylvia (Org.) *Entre Arte e Ciência: a Fotografia na Antropologia*. São Paulo, EDUSP, 09-20.

CAIUBY NOVAES, Sylvia. 2017. "Registros de um olhar pelo sul da Etiópia". *Revista De Antropologia*, 60(3), 163-180. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.141745>

CORRÊA, Marisa. 1975. *Os atos e os autos: representações jurídicas de papéis sexuais*. Campinas, dissertação de mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279502>.

CORRÊA, Marisa. 1983. *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro, Graal.

COSTA, Gustavo Roberto. 2015. "In dubio pro societate é realmente um princípio?" In: *Justificando. Mentres inquietas pensam Direito*. 26.nov. Disponível em <http://justificando.cartacapital.com.br/2015/11/26/in-dubio-pro-societate-e-realmente-um-principio/>. Acesso em 14 de julho de 2018.

DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena. 2008. "Violência e gênero: novas propostas, velhos dilemas". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n.66, fev.: 165-185.

DUBOIS, Philippe, 1992. *O Acto Fotográfico*, Lisboa, Vega.

FASSIN, Didier. 2014. "Compaixão e Repressão: A Economia Moral das Políticas de Imigração na França". *Ponto Urbe*, 15: 01-26. <http://journals.openedition.org/pontourbe/2467>.

FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. 2009. *The empire of trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*. New Jersey, Princeton University Press.

FERNANDES, Guilherme. 2011. "O lugar da sexualidade: a vulnerabilidade e a constituição negativa de sujeitos através dos corpos". *Paper* apresentado no *II Encontro Nacional de Antropologia do Direito*, FFLCH, USP, GT Antropologia, alteridade, autoridade e constituição de sujeitos. <http://nadir.fflch.usp.br/sites/nadir.fflch.usp.br/files/upload/paginas/gt7%20-%20guilherme%20fernandes.pdf>.

FONSECA, Claudia; CARDARELLO, Andrea. 2009. "Direitos dos mais e menos humanos" In: FONSECA, Claudia & SCHUCH, Patrice. *Políticas de Proteção à Infância: um olhar antropológico*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, pp. 219-251.

FOUCAULT, Michel. 1985. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal.
FOUCAULT, Michel. 2001. *Os anormais*. São Paulo, Martins Fontes.

FRY, Peter. 1983. "Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei", In: EULÁLIO et al. *Caminhos Cruzados: linguagem, antropologia e ciências naturais*. São Paulo, Brasiliense, pp. 65-80.

FRY, Peter. 1985. "Direito positivo versus direito clássico: a psicologização do crime no Brasil no pensamento de Heitor Carrilho". In: FIGUEIRA, Sérvulo A. (org.). *Cultura da psicanálise*. São Paulo, Brasiliense, pp. 116-141.

FULLIN, Carmen Sílvia. 2012. *Quando o negócio é punir: uma análise etnográfica dos Juizados Especiais Criminais e suas sanções*. São Paulo, tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

GEERTZ, Clifford. 1978. "Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa". In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 278-321.

GEERTZ, Clifford. 1998. "O saber local: fatos e leis em uma perspectiva comparativa". In: GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro, Vozes, pp. 249-356.

GINZBURG, Carlo. 1989. "Sinais" In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 143-179.

GINZBURG, Jaime. 2000. "Notas sobre elementos de Teoria da Narrativa". In: COSSON, Rildo (org.). *Esse rio sem fim. Ensaios sobre literatura e suas fronteiras*. Pelotas, UFPEL, pp. 113-136.

GREGORI, Maria Filomena. 1989. "Cenas e queixas. Mulheres e relações violentas". In: *Novos Estudos*, n. 23, março: 163-175.

GREGORI, Maria Filomena. 2014. "Práticas eróticas e limites da sexualidade: contribuições de estudos recentes". *Cadernos Pagu*, n.42: 47-74. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-8333201400420047>.

LINS, Beatriz Accioly. 2014. *A Lei nas entrelinhas: a Lei Maria da Penha e o trabalho policial em duas Delegacias de Defesa da Mulher de São Paulo*. São Paulo, dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

LOWENKRON, Laura. 2013a. "O monstro contemporâneo: notas sobre a construção da pedofilia como 'causa política' e 'caso de polícia'". *Cadernos Pagu* n. 41, julho-dezembro: 303-337.

LOWENKRON, Laura .2013b. "Da materialidade dos corpos à materialidade do crime. A materialização da pornografia infantil em investigações policiais". *MANA*, n. 19(3): 505-528.

LOWENKRON, Laura. 2014a. "A emergência da pedofilia no final do século XX. Deslocamentos históricos no emaranhado da 'violência sexual' e seus atores". In *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, v. 4, n. 1, jan.-jun.:231-255.

LOWENKRON, Laura . 2014b. "Dos sentimentos subjetivos às provas objetivas: uma etnografia do olhar investigativo (policial e antropológico) frente a cenas de pornografia infantil". *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57 n. 1: 145-177.

MEDEIROS, Margarida. 2010. *Fotografia e verdade: uma história de fantasmas*. Lisboa, Assírio & Alvim.

MENDES, Regina Lúcia Teixeira. 2011. *O princípio do livre convencimento motivado: legislação, doutrina e interpretação de juízes brasileiros*. Rio de Janeiro, Lúmen Júris.

MOUTINHO, Laura. 2004. *Razão, "cor" e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivos-sexuais "inter-raciais" no Brasil e na África do Sul*. São Paulo, Editora da Unesp.

NOR, Gabriela Ruggiero; MOREIRA, Moacyr Godoy. 2011. "Análise do 'Caso Rosângela' à luz de elementos de teoria da narrativa". *Paper* apresentado no *II Encontro Nacional de Antropologia do Direito*, FFLCH, USP, GT Antropologia, alteridade, autoridade e constituição de sujeitos. <http://nadir.fflch.usp.br/sites/nadir.fflch.usp.br/files/upload/paginas/gt7%20-%20gabriela%20nor.pdf>.

MEYER, Cheryl ; OBERMAN, Michelle. 2001. *Mothers who kill their children - understanding the acts of moms from Susan Smith to the 'prom mom'*. New York, New York University Press.

PIMENTEL, Silvia; SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore e PANDJIARJIAN, Valéria. 1998. *Estupro: crime ou 'cortesia'? Abordagem sociojurídica de gênero*. Porto Alegre, Sérgio Antonio Fabris.

PIRES, Álvaro. 1999. "Alguns obstáculos para uma mutação 'humanista' do direito penal". *Sociologias*, ano 1, n.1, jan/jun: 64-95.

PIRES, Álvaro. 2004. "A racionalidade penal moderna, o público e os direitos humanos". *Novos Estudos*, n. 68, março, pp. 39-60.

PIRES, Álvaro. 2012. "Introduction. Les peines radicales: Construction et 'invisibilisation' d'un paradoxe". In : MEREU, Italo. *La mort comme peine. Essai sur la violence légale*. Bruxelles, Larcier, pp. 01-39.

RIBEIRO, Ludmila Mendonça Lopes (coord.). 2017. *Fluxo e tempo do sistema de justiça criminal: uma análise dos casos de homicídios dolosos arquivados em Belo Horizonte (2003-2013)*. Relatório de pesquisa, Centro de Estudos de Criminalidade e Segurança Pública (CRISP/UFMG). Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). <http://www.crisp.ufmg.br/wp-content/uploads/2017/08/Fluxo-e-Tempo-Final.pdf>.

RIBEIRO, Ludmila; SILVA, Klarissa. 2010. "Fluxo do Sistema de Justiça Criminal Brasileiro: Um balanço da literatura". *Cadernos de Segurança Pública*, 2 (1), agosto: 14-27.

SAMAIN, Etienne. 1995. "Entre a arte, a ciência e o delírio: a fotografia médica francesa na segunda metade do século XIX". *Boletim do Centro de Memória da Unicamp*, v. 5, n. 10: 11-32.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. 2018. "Jury trials in Brazil and in France: a comparative study on the Anthropology of Law". In: GROSSI, Miriam Pillar et al (org.). *Conference Proceedings 18th IUAES World Congress*, Florianópolis, Tribo da Ilha, pp. 325-335. https://www.pt.iuaes2018.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=766.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. 2012a. *Jogo, ritual e teatro: um estudo antropológico do Tribunal do Júri*. São Paulo: Terceiro Nome.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. 2012b. "Construções imagético-discursivas em julgamento: etnografia de um Júri (São Paulo, 2008)". *Paper* apresentado na 28ª *Reunião Brasileira de Antropologia*, GT.67 Sensibilidades jurídicas e sentidos de justiça na contemporaneidade: Antropologia e Direito, julho, São Paulo, SP, pp. 01-21.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. 2012c. "Formalmente sujeito de direitos, mas socialmente incapaz de efetivá-los. Etnografia de um Júri (São Paulo/ SP, 2008)". *Paper* apresentado no 36º *Encontro Anual da ANPOCS*, Mesa Redonda Direitos Humanos: direitos do sujeito e sujeito de direitos, outubro, Águas de Lindóia, SP. <http://www.anpocs.com/index.php/papers-36-encontro/mr-3/mr11/8316-formalmente-sujeito-de-direitos-mas-socialmente-incapaz-de-efetiva-los-etnografia-de-um-juri/file>.

SONTAG, Susan. 1986. *Ensaio sobre Fotografia*, Lisboa, D. Quixote.

STEMLER, Igor Tadeu S. V.; SOARES, Gabriela Moreira de A. e SADEK, Maria Tereza. 2017. "Tribunal do Júri: condenações e absolvições". *Revista CNJ*, Brasília, v. 2, pp. 12-23. <https://www.cnj.jus.br/p-content/uploads/2016/03/29cb341405668f2446c4d1650bc39e5f.pdf>

Textos legais citados

BRASIL. 1940. Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro. *Código Penal*. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm.

BRASIL. 1941. Decreto-Lei n. 3.689, de 3 de outubro. *Código de Processo Penal*. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto-LEI/Del3689.htm.

BRASIL.1988. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm.

BRASIL. 1990. Lei n. 8.069 de 13 de julho. *Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências*.
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8069.htm.

BRASIL.1990 Lei n. 8.072 de 25 de julho. *Dispõe sobre os crimes hediondos, nos termos do art. 5º, inciso XLIII, da Constituição Federal, e determina outras providências*.
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L8072.htm.

BRASIL. 1997. Lei n. 9.455 de 7 de abril. *Define os crimes de tortura e dá outras providências*. http://www.planalto.gov.br/CCivil_03/leis/L9455.htm

Recebido em 2 de março de 2020. Aceito em 8 de setembro de 2020.

Burocracia, criatividade e discernimento: lições de uma cafeteira desaparecida

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178185>

Ciméa Barbato Bevilaqua

Universidade Federal do Paraná | Curitiba, PR, Brasil
cimea@ufpr.br | <https://orcid.org/0000-0002-6886-0395>

RESUMO

Com base na descrição do processo administrativo instaurado a partir do sumiço de uma cafeteira em um órgão público federal, proponho que a transposição ponderada e criativa da distância entre o esquematismo das fórmulas burocráticas e a complexidade das situações às quais elas se dirigem é tão constitutiva da burocracia quanto suas expressões mais insensatas, que frequentemente resultam em violência e injustiça. De um lado, as prescrições normativas conferem ao processo um impulso próprio, que prenuncia sanções aos servidores formalmente responsáveis pelo bem. De outro, e ao mesmo tempo, sua tramitação desencadeia um investimento cuidadoso para conter um movimento cego em direção a resultados indesejáveis. Essas condições interpelam a consideração usual da discricionariedade no serviço público – que chamarei de discernimento, conforme certo uso nativo – como expressão de arbítrio individual. Em vez disso, realçam o caráter intrinsecamente coletivo do discernimento burocrático, indispensável para a efetivação consequente das normas.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia da burocracia, processos administrativos, servidores públicos, discricionariedade, discernimento

Bureaucracy, creativity and discernment: lessons from a missing coffee maker

ABSTRACT Based on the description of the administrative proceedings ensued by the disappearance of an electric coffee maker from a federal public institution, I argue that the thoughtful and creative transposition of the distance between the schematism of bureaucratic formulas and the complexity of the situations they address is as constitutive of bureaucracy as its more bizarre expressions, which often produce violence and injustice. On the one hand, normative prescriptions endow the process with its own impulse, foreshadowing sanctions to the servants formally responsible for the good. On the other, and at the same time, the proceedings unleash a careful investment to contain a blind movement towards undesirable results. These conditions problematize discretion in public service – which I call discernment, approaching a native use of the term – as an expression of individual autonomy. Instead, ethnography highlights the intrinsically collective character of bureaucratic discernment, essential to the sensible implementation of institutional norms.

KEYWORDS
Anthropology of bureaucracy, administrative proceedings, civil servants, discretion, discernment

**BUROCRACIA, CRIATIVIDADE E DISCERNIMENTO:
LIÇÕES DE UMA CAFETEIRA DESAPARECIDA¹**

¹ | Dedico este artigo, com admiração, aos meus colegas de burocracia Osvanir José Andrade e Carlos Alberto Balhana (in memoriam).

No início do artigo intitulado “Dead zones of imagination: on violence, bureaucracy and interpretive labor” (2012), David Graeber descreve o emaranhado de exigências burocráticas em que se viu enredado quando sua mãe foi vítima de uma sucessão de acidentes vasculares que, poucas semanas depois, a levariam à morte. Para pleitear atendimento pelo programa público de saúde norte-americano, era preciso comprovar que o patrimônio da requerente se enquadrava em certo limite. Entretanto, esse patamar seria rapidamente ultrapassado caso não fosse possível movimentar a conta bancária na qual sua aposentadoria era depositada. Para ter acesso à conta era preciso uma procuração, que dependia de várias autorizações e do preenchimento de um longo formulário. O banco, porém, recusou esses documentos: não só o formulário a ser preenchido era outro, como faltava a assinatura da titular da conta. Toda a documentação foi refeita e assinada – com dificuldade, em virtude do quadro clínico da paciente – e novamente recusada pelo banco: o beneficiário da procuração havia assinado no campo destinado ao preenchimento do seu nome por extenso, e preenchido seu nome no campo reservado à assinatura.

Ao final do relato, Graeber observa que as burocracias parecem se constituir de forma que boa parte das pessoas não seja capaz de cumprir suas exigências. E comenta, com certa perplexidade, que o aspecto pessoalmente mais perturbador nessa experiência foi perceber que lidar com formulários tinha feito com que ele próprio se tornasse estúpido: “Como pude não perceber que estava preenchendo meu nome na linha ‘assinatura’, embora estivesse investindo tanta energia mental e emocional naquela situação?” (: 108). Uma parte da resposta estaria na direção a que essa energia se voltou: o esforço para compreender e influenciar as pessoas que detinham algum poder burocrático sobre ele o teria tornado menos inclinado a perceber quando elas lhe diziam para fazer algo estúpido. (No caso, o lugar onde supostamente deveria assinar havia sido indicado a ele pela tabeliã.) Um segundo motivo de perplexidade, segundo Graeber, era a escassa atenção dispensada pela antropologia aos procedimentos burocráticos ou, mais diretamente, à “patente circularidade e vacuidade, para não dizer imbecilidade, da burocracia”. Com raras exceções, a literatura antropológica teria tomado a direção oposta: em vez de indagar por que a burocracia produz absurdo, teria se ocupado em explicar “por que tantas pessoas acreditam que é assim” (: 109).

O principal exemplo seria o livro clássico de Michael Herzfeld, *The social production of indifference*, no qual o autor sugere que “as raízes simbólicas da burocracia ocidental não devem ser buscadas, em primeiro lugar, nos formulários oficiais da própria burocracia, [mas] sobretudo nas reações populares à burocracia – nos modos como pessoas comuns efetivamente lidam com e conceptualizam as relações

burocráticas” (Herzfeld, 1992: 3 e 8, citado por Graeber, 2012: 110). Embora ressalve que Herzfeld e outros autores não deixaram de notar que a imersão em códigos e regulamentos burocráticos leva as pessoas a agir de formas que, em outros contextos, “seriam consideradas idiotas”, Graeber acrescenta com ironia que as análises acadêmicas tendem a desconsiderar como explicação legítima a verdade que qualquer um sabe por experiência própria (idem).

O foco do próprio Graeber no restante do artigo – uma versão pouco modificada da Malinowski Memorial Lecture apresentada em 2006 na London School of Economics – não está de fato na burocracia, mas na relação entre a violência estrutural e as formas de esquematização típicas das categorias e procedimentos burocráticos, assim como da própria teoria social. Mas se naquele momento ainda era possível creditar ao caráter fastidioso de documentos e formulários a alegada falta de interesse dos antropólogos pela burocracia (“paperwork is boring”), os anos subsequentes registraram uma notável proliferação de etnografias atentas às práticas burocráticas.

Uma parte desses trabalhos, ao abordar o universo estatal a partir da perspectiva daqueles que buscam obter documentos e serviços públicos, ou são destinatários (frequentemente involuntários) de políticas governamentais, enfatiza a indiferença, o autoritarismo, a violência e a arbitrariedade da burocracia e/ou de seus agentes (Herzfeld, 1992; Scott, 1998; Gupta, 2012; Fassin, 2015). Sem negligenciar a relevância desses estudos, menos ainda a realidade dos efeitos que descrevem, interessa-me aqui atentar ao que se passa nos “mundos internos” (Mathur, 2017) de instituições estatais – como aliás tem feito uma leva de trabalhos recentes dedicados às atividades cotidianas de servidores públicos, à produção e circulação de documentos e à condução de processos administrativos e judiciais.

A partir dessa perspectiva, o percurso analítico que proponho é inverso, mas em certa medida complementar, ao delineado por Graeber. Em vez de chamar a atenção para as iniquidades produzidas (ou sustentadas) pelo curso mais ou menos automático de procedimentos burocráticos anódinos, ou manifestamente absurdos, busco descrever como esses resultados são – ao menos em certas circunstâncias – diligentemente *evitados* no cumprimento de normas e atribuições burocráticas.

No artigo de Graeber, a capacidade da burocracia (sem dúvida real) de “fazer com que pessoas inteligentes ajam de forma flagrantemente estúpida” (2012: 105), experimentada pessoalmente em circunstâncias bastante penosas, conduziu à exploração analítica das “zonas mortas da imaginação”. Meu ponto de partida é uma situação banal, na qual estive indiretamente envolvida: o sumiço de uma cafeteira elétrica do departamento onde trabalho em uma universidade pública. O fato deu origem a um processo administrativo que se prolongou por cerca de seis anos e que, aos olhos dos próprios servidores nele implicados, revestia-se da bizarrice usualmente associada aos procedimentos burocráticos.

Uma atenção mais cuidadosa à tramitação desse processo, porém, permite vislumbrar outra dimensão (não menos real) das práticas burocráticas: o caráter intrinsecamente criativo de ações que mobilizam, de forma coletiva, recursos intelectuais, técnicos e afetivos para conter a autonomização insensata (e potencialmente violenta) de prescrições formais. Ao argumentar que, sem isso, a efetivação *consequente* de normas legais e institucionais não seria possível, não pretendo simplesmente reafirmar que servidores públicos dispõem de algum grau de discricionariedade (*discretion*) no desempenho de suas atribuições, como tem sido reconhecido desde o estudo pioneiro de Lipsky ([1980] 2010) sobre a “burocracia de nível de rua”. Meu propósito é problematizar etnograficamente a consideração usual da discricionariedade – que chamarei aqui de discernimento, aproximando-me de certo uso nativo do termo – como expressão de autonomia, arbítrio ou inclinação individual.

Com esse escopo, o texto se organiza da seguinte forma. Inicialmente, uma breve consideração da produção antropológica recente sobre práticas burocráticas, bem como de características constitutivas de processos administrativos, contribui para delinear um percurso analítico. Nas duas seções seguintes descrevo a tramitação do processo instaurado a partir do desaparecimento da cafeteira e as operações que tornaram possível alcançar certo resultado. Com base nessa experiência, busco na seção final expandir a reflexão sobre o discernimento no serviço público, em contraste com outras abordagens da discricionariedade em universos burocráticos.

1. ARTEFATOS BUROCRÁTICOS: O PROCESSO ADMINISTRATIVO

Em novembro de 2017 o verbete “burocracia” passou a constar, possivelmente pela primeira vez, em uma enciclopédia de antropologia (Mathur, 2017)², quando já se avolumavam as coletâneas, dossiês temáticos e os primeiros balanços de uma produção etnográfica emergente voltada às atividades cotidianas em universos burocráticos e às suas expressões mais características: documentos, arquivos e processos (Bernstein & Mertz, 2011; Muzzopappa & Villalta, 2011; Hull, 2012; Nakassis et al, 2013; Bierschenk & Olivier de Sardan, 2014; Bear & Mathur, 2015; Ferreira & Nadai, 2015; Hoag & Hull, 2017). Se a rubrica “antropologia da burocracia” não inaugura, de fato, um novo campo de investigação, certamente indica sua expansão e amadurecimento (Heyman, 2012), assim como mudanças de perspectiva em relação às décadas anteriores.

Como é sabido, a reflexão antropológica acerca do Estado ganhou impulso a partir da década de 1990 com o afastamento das perspectivas normativas e da retórica essencializante oriunda tanto do próprio universo estatal como da teoria social. A crítica à reificação do Estado como um ente unitário e coerente, contudo, também ensejou alguns impasses para a abordagem etnográfica de suas formas concretas de efetivação. São recorrentes nesse período os trabalhos que descrevem

2 | A inclusão do verbete “burocracia” na *Cambridge Encyclopedia of Anthropology* contrasta com a escassa presença do termo em enciclopédias da área publicadas nas três últimas décadas. A título de exemplo, a palavra burocracia aparece uma única vez na *Companion Encyclopedia of Anthropology* (Ingold, 1994). Em duas edições consultadas da *Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, o termo surge apenas de passagem em diferentes entradas (Barnard & Spencer, 1996 e 2010). Já *The Social Science Encyclopedia* inicialmente inclui o verbete “burocracia” na área de Sociologia e, mais tarde, na área de Relações Industriais e Administração (Kuper & Kuper, 1996 e 2004).

– ou denunciam – o Estado como fetiche, mito, fantasia ou ilusão (Taussig, 1993; Gupta, [1995] 2006; Hansen & Stepputat, 2001; Aretxaga, 2003). Um corolário implícito nessas designações é a separação entre formas de ação (reconhecidas como heterogêneas e, muitas vezes, contraditórias) e formas de representação (nas quais o Estado apareceria enganosamente como um todo homogêneo, a despeito de sua fragmentação concreta).³ Uma alternativa a esse dualismo foi buscada por muitos pesquisadores na reflexão foucaultiana sobre a governamentalidade e o biopoder (Foucault, [1978] 1998). A rotinização dessa perspectiva, entretanto, também redundou frequentemente no esvaziamento da complexidade etnográfica.⁴

Em diálogo com desdobramentos teórico-metodológicos mais amplos da disciplina, a interrogação sobre a natureza do Estado, assim como o foco nas “narrativas produzidas pelo Estado ou sobre o Estado” (Hoag & Hull, 2017: 4) deram lugar, a partir de meados dos anos 2000, ao interesse etnográfico pelas práticas de servidores públicos e pelas qualidades materiais da burocracia.⁵ Documentos e outras formas burocráticas deixaram de ser considerados simplesmente como instrumentos para fins institucionais ou como veículos de informações, discursos e representações independentes de suas condições materiais para serem reconhecidos como práticas de conhecimento que constituem as próprias organizações, suas normas, procedimentos e efeitos (Riles, 2006; Mathews, 2008; Hoag, 2011; Hull, 2012; Pinker, 2015). Interessam-me aqui, em particular, os processos administrativos como via de acesso ao mundo vivido da burocracia, bem menos “cinzento e sem vida do que parece quando visto de fora” (Bernstein & Metz, 2011: 7).

Em linhas muito gerais, o processo administrativo é um conjunto de documentos relativos a determinada questão, organizado sob a forma de dossiê e identificado por um número de registro que indica sua posição cronológica em relação a outros conjuntos similares. É esse caráter de conjunto que, inicialmente, distingue o processo administrativo de outros papeis (cada vez mais em formato eletrônico⁶) que povoam órgãos oficiais, como memorandos e ofícios, que são também numerados, mas circulam de modo independente e estão sujeitos a normas menos estritas que aquelas que determinam a organização formal e as condições de movimentação de um processo. No que se refere a este último aspecto, todo processo possui, por assim dizer, um ciclo de vida⁷: uma vez iniciado, deve seguir em movimento até que o percurso pelas instâncias decisórias prescritas tenha sido cumprido. Qualquer que seja o resultado, todo processo precisa ser conclusivo: não pode deixar em aberto a questão de que trata. Por essa razão, o ciclo de vida de um processo administrativo pode ser mais ou menos longo. Contudo, está sempre sujeito a determinações legais e formais que independem de seu tema específico.

Os processos administrativos podem ter origem de duas maneiras: a partir de “fora”, isto é, pela solicitação a um órgão oficial de um serviço, documento ou outras providências, encaminhada por uma pessoa, organização privada ou outra

3 | Em alguns casos, essa divisão assume contornos programáticos, como nas recomendações de Hansen & Stepputat (2001: 7-8) para a consideração analítica, por um lado, de “linguagens práticas de governo” e, por outro, de “linguagens simbólicas de autoridade”. De forma análoga, Sharma & Gupta (2006: 5) identificam as “práticas cotidianas” e as “representações” como duas vertentes distintas do estudo antropológico do estado, o que os obriga a postular, num segundo momento, uma relação “dialética” entre os dois polos (2006: 19).

4 | Como observou Jonathan Spencer, realidades muito diversas passaram a ser apresentadas como “mais um exemplo do *script* familiar do biopoder e da resistência” (2007: 111). No período mais recente, a expansão das etnografias que tematizam práticas estatais alimentou o diálogo crítico com proposições foucaultianas e a desconfiança em relação a sua transposição automática a situações heterogêneas, da qual resultaria “um mundo muito previsível” (idem) no âmbito das análises, mas nem sempre compatível com os próprios mundos descritos, especialmente não europeus (Das & Poole, 2004: 30; Mitchell, [1999] 2006: 179).

5 | Foge aos objetivos deste artigo um mapeamento mais circunstanciado dessa produção. Além de outras referências já citadas, uma excelente discussão da literatura em língua inglesa pode ser consultada em Hoag & Hull (2017). Em dossiê recente, Hahonou & Martin (2019) propõem discutir questões metodológicas suscitadas pelas pesquisas em universos burocráticos. No Brasil, um primeiro mapeamento dessa área de pesquisa foi efetuado por Teixeira e Souza Lima (2010). Dois dossiês recentes reunindo estudos que abordam a administração pública e práticas de documentação foram organizados por Souza Lima (2012) e Ferreira e Nadai (2015).

6 | Em contraponto, ver Sellar & Harper (2002).

7 | Com essa expressão, não pretendo me referir às discussões na área de

instituição pública; ou a partir de “dentro”, isto é, por iniciativa de alguma instância do próprio órgão em questão, para o cumprimento de dever legal ou atribuição institucional. Em qualquer caso, o documento inaugural (requerimento, ofício, formulário), acompanhado ou não de outros, só adquire o caráter de processo ao ser protocolado na instância oficial a que se dirige ou onde tem origem. Por meio desse procedimento, recebe um número de registro e é acondicionado numa pasta específica, identificada por uma etiqueta que contém informações sucintas sobre a parte interessada, o assunto, a data e o local em que o processo foi iniciado. Mesmo processos eletrônicos, que nos últimos anos substituíram quase integralmente os dossiês físicos, mantêm em linhas gerais o mesmo formato.

A partir daí o processo está apto a circular, obedecendo a (pelo menos) dois conjuntos de normas: aquelas que definem sua organização formal e as condições de sua tramitação; e dispositivos legais e/ou outros regulamentos aplicáveis ao seu tema específico. Observados esses limites normativos, os processos existem para circular: o movimento é a condição por excelência da vida de um processo. Não por acaso, a capa do processo (ou o índice eletrônico dos arquivos que o compõem) costuma reservar um espaço específico para que sejam registrados todos os passos de sua tramitação. Em cada seção administrativa por onde o processo passa, o(a) funcionário(a) que o recebe deve registrar a data de recebimento e o nome da seção (caso essas informações não sejam preenchidas automaticamente pelo sistema eletrônico), apondo sua assinatura. O mesmo procedimento se repete no encaminhamento à seção seguinte. Em síntese, cada item no interior do processo deve ser identificado e ordenado segundo prescrições específicas cujo descumprimento pode conduzir à invalidação daquele item ou do próprio processo.

Em cada passo da tramitação, novos elementos são acrescentados – textos, assinaturas e carimbos, físicos ou eletrônicos –, o que faz de todo processo administrativo um empreendimento coletivo⁸ que associa, no transcurso de certo lapso temporal, pessoas, coisas e lugares, concretos e institucionais. No entanto, nenhum novo item pode ser acrescentado senão ao final do conjunto preexistente, cujos elementos são organizados sequencialmente e identificados com o carimbo, rubrica ou autenticação eletrônica de quem os acrescentou. Da mesma forma, nenhum item, depois de incorporado ao processo, pode ser suprimido,⁹ o que exige prudência e rigor de todos os que interferem em sua constituição e andamento.

Outro aspecto fundamental é que cada nova manifestação acrescentada ao processo – despacho,¹⁰ parecer ou decisão – deve levar em conta tão somente aquilo que já fazia parte dele, a menos que outras diligências (e a incorporação de seus resultados) sejam atribuição institucional daquela instância específica. De certo modo, portanto, embora sempre aberto a novos acréscimos, o processo é ao mesmo tempo um conjunto fechado que contém, num sentido muito literal, os “fatos” aos quais as intervenções de diferentes unidades administrativas dizem respeito.

arquivologia (e administração) sobre o ciclo de vida dos documentos e, em algumas vertentes, suas “três idades”: nascimento, vida produtiva e morte (Brasil, 2005).

8 | De forma análoga, o caráter coletivo de processos e decisões judiciais é sublinhado por Lewandowski (2017) em sua excelente etnografia sobre o “fazer processo” no Supremo Tribunal Federal.

9 | A anulação de algum item pode ser efetuada, excepcionalmente, por meio de um documento posterior que o torne sem efeito. Esse procedimento não exclui fisicamente do processo o item anulado. No entanto, sua presença deve ser considerada a partir de então como uma ausência, isto é, não pode incidir no desenvolvimento do processo.

10 | Toda manifestação de uma instância administrativa pela qual o processo tenha passado pode ser considerada um “despacho”. Dependendo do caso, pode conter alguma providência ou decisão, ou simplesmente indicar a movimentação do processo para a instância seguinte.

Constituído pela circulação, um processo não pode jamais ficar à deriva. Dessa forma, uma das características mais fundamentais de um processo é que cada seção administrativa, ao se manifestar e acrescentar novos elementos ao conjunto, deve também remetê-lo à seguinte. Esse caminho é em geral predeterminado por normas que estabelecem as instâncias pelas quais o processo deve passar e em que ordem. Por exemplo, certas seções devem necessariamente se manifestar sobre determinado assunto para que uma decisão seja tomada; ou, tratando-se de recurso à decisão de uma autoridade administrativa, o processo caminha sempre da instância inferior à superior.

Conforme a natureza da questão tratada e das próprias intervenções feitas em etapas anteriores, porém, esse caminho pode comportar desvios ou variações, isto é, o processo pode passar por instâncias cuja manifestação não era formalmente prescrita ou ir e vir entre unidades administrativas e níveis hierárquicos. Da mesma forma, como nem sempre existe norma específica que determine um prazo máximo para cada etapa de tramitação, também pode ocorrer que o processo fique retido em determinada instância por vários meses e até anos. Essa aparente estagnação não significa, porém, que o processo tenha deixado de tramitar: a ausência de movimento, como se verá adiante, também pode ser um modo de movimentação.

Se a possibilidade de trilhar caminhos não prescritos, ou de permanecer imóvel por um intervalo mais ou menos longo, confere algum grau de imponderabilidade ao processo administrativo, isto só pode ocorrer dentro de limites formais e normativos cuja elasticidade é sempre restrita. Em cada etapa, a direção e o propósito da passagem à unidade seguinte, quando ela ocorre, devem ser formalmente explicitados por meio de expressões como: “à seção ... para análise e parecer”; “à seção ... para conhecimento e providências”. Essas formas padronizadas de encaminhamento evidenciam que, a cada passo, as manifestações não se dirigem à parte interessada no processo – que, em geral, só toma conhecimento de seu conteúdo quando todos os procedimentos foram concluídos –, mas às instâncias administrativas imediatamente anterior e posterior.

Quando todas as etapas prescritas foram cumpridas, o processo esgota seu potencial de movimento e seu ciclo de vida: é encerrado e encaminhado ao arquivo (físico ou eletrônico), destino final de todo processo administrativo. Mas se todo processo deve ter um fim, sua conclusão nem sempre significa que a questão que lhe deu origem obteve uma solução concreta. O arquivamento indica apenas que se tornou possível encerrar a tramitação à luz das normas e regulamentos pertinentes. Dito de outro modo, a questão foi efetivamente “resolvida”, mas no âmbito do próprio processo que a contém. Por isso mesmo, uma vez arquivado, o processo não volta à vida (excepcionalmente, um processo concluído pode adquirir uma segunda vida, mas como parte de um novo processo e para a discussão de questões distintas). A decisão de arquivamento é definitiva e, se tudo ocorreu da forma prescrita, indisputável¹¹.

11 | Esta qualidade é compartilhada com os processos judiciais. Como assinala Latour (2004), o procedimento de *qualificação* característico do processo judicial (em contraste com as cadeias de *referência* da ciência) traça um caminho irreversível, justamente porque deve chegar a uma decisão. Se o que a decisão final enuncia deve ser tomado como verdade, não se trata de uma verdade referencial: ela diz respeito tão somente à exaustão dos mecanismos existentes de apelação.

Esses atributos gerais do processo administrativo – seu caráter circunscrito e, uma vez concluído, definitivo – reafirmam a necessidade de renunciar a uma abordagem que se concentre no conteúdo proposicional dos elementos que o compõem ou do próprio conjunto que os articula. Em primeiro lugar, como a descrição anterior evidencia, suas qualidades formais são constitutivas daquilo que enunciam (e vice-versa), de modo que a própria distinção entre um e outro aspecto se torna imprópria. Não menos importante, esses artefatos burocráticos, como proponho chamá-los, caracterizam-se justamente pelo esvaziamento deliberado, obtido por procedimentos minuciosos, da conexão entre os elementos que os constituem e um mundo exterior àquele ao qual tais artefatos pertencem. Nesse sentido, abordá-los a partir de seu possível caráter referencial é impedir-se de compreendê-los, como têm demonstrado já há algum tempo as análises sobre práticas de documentação (Peirano, 2002; Riles, 2006; Pinto, 2007; Hull, 2012): os artefatos burocráticos se referem fundamentalmente uns aos outros, isto é, constituem seu próprio contexto e significam, antes de tudo, no interior do próprio universo burocrático.

Da mesma forma, o desfecho de um processo administrativo não advém da conexão com um domínio exterior a ele mesmo, mas das conexões estabelecidas entre o conjunto limitado de informação factual existente em seu próprio âmbito e o conjunto, igualmente finito, das disposições legais que regulamentam o assunto em pauta e das normas que determinam sua tramitação. Levando em conta, contudo, que os caminhos percorridos jamais são os únicos possíveis e produzem efeitos díspares para além do universo circunscrito do próprio processo, é necessário compreender como esses caminhos e efeitos são concretamente produzidos em situações específicas. E isto implica considerar não apenas as qualidades formais dos processos administrativos, mas também as formas de engajamento intelectual e afetivo que suscitam.

É hora, portanto, de retornar à cafeteira elétrica desaparecida e ao processo administrativo correspondente, um pequeno dossiê de vinte páginas arquivado há quase quinze anos na Pró-Reitoria de Gestão de Pessoas da Universidade Federal do Paraná. Em que pese o longo tempo transcorrido, suas qualidades ambivalentes – reconhecidamente descabido, mas potencialmente perigoso – permanecem na memória dos poucos servidores da época ainda na ativa, que não se opuseram ao relato desse caso que provocou “tanta dor de cabeça”.¹²

2. O CASO DA CAFETEIRA DESAPARECIDA

A origem do processo remonta a um ofício da chefe do Departamento de Antropologia à sua superiora hierárquica, a diretora do Setor de Ciências Humanas,¹³ comunicando o “desaparecimento de uma cafeteira elétrica marca (...), número de patrimônio (...), das dependências do departamento, aproximadamente às 11h15min do dia

12 | Trata-se do Processo nº 23075.28890/99-31, iniciado em agosto de 1999 e concluído em junho de 2005. Embora o caso tenha se originado em meu departamento e eu o tenha acompanhado indiretamente, assim como os demais colegas, só tive acesso ao processo físico quando ele já estava em via de ser concluído. Isto ocorreu por intermédio do então diretor do Setor de Ciências Humanas, que autorizou que eu fizesse uma cópia dos autos tendo em vista meu interesse etnográfico no caso. Apresentei uma primeira reflexão a respeito do processo na VII Reunião de Antropologia do Mercosul, em 2007, mas optei por não publicá-la à época por suas eventuais implicações para um caso recém-concluído. Passado muito tempo, retomo-a agora sob nova forma e incorporando novas questões analíticas.

13 | Na época denominado Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. No organograma da Universidade Federal do Paraná, setores são unidades acadêmico-administrativas que congregam departamentos e cursos de graduação e pós-graduação de áreas afins. Correspondem, grosso modo, às faculdades ou institutos de outras instituições federais de educação superior.

13/07/1999”. O mesmo documento descrevia as primeiras medidas tomadas – comunicação à segurança do prédio e contato telefônico com a instância superior – e solicitava “orientação para as providências necessárias”. Conforme o carimbo aplicado no canto superior direito da página, o ofício foi recebido no mesmo dia pela chefe da Divisão de Apoio Administrativo da direção do Setor.¹⁴

O processo propriamente dito foi formalizado quinze dias depois, contendo, além do ofício original, uma portaria emitida pela diretora designando uma comissão de sindicância para apurar a ocorrência. A realização de sindicância é dever de ofício da autoridade em casos dessa natureza. A instauração do processo, portanto, não poderia deixar de ocorrer.

As duas folhas seguintes trazem o relatório da comissão, que ouviu as três pessoas presentes quando foi constatada a falta da cafeteira: a chefe do departamento, o secretário e um estagiário. De acordo com os depoimentos colhidos, os servidores “vasculharam o andar à procura da cafeteira” e tomaram as demais providências relatadas no ofício encaminhado à diretora. Todos foram unânimes em afirmar que a disposição física dos ambientes de trabalho não propiciava a visão do corredor e da copa (onde estava instalada a cafeteira), o que dificultava o controle da circulação de pessoas naquelas dependências. A comissão concluiu que “todas as providências no sentido de se achar a cafeteira ou de interceptar o possível ladrão foram tomadas”. E, a fim de evitar a repetição de situações similares, recomendou a realização de uma “reforma na parte frontal da secretaria do departamento, para maior visibilidade, controle e segurança” (fls. 3-4, 09/08/1999).

O processo foi enviado à diretora que, em breve despacho manuscrito no verso da última folha do relatório,¹⁵ remeteu-o na mesma data à Pró-Reitoria de Recursos Humanos.¹⁶ Este encaminhamento, porém, deixava de cumprir um passo obrigatório em casos dessa natureza: a avaliação da Procuradoria Jurídica sobre os procedimentos e conclusões da sindicância, sem o que o processo não poderia ser concluído e arquivado. Atenta às normas legais e à polidez burocrática, a Gerência de Procedimentos Disciplinares da pró-reitoria não enviou o processo diretamente à procuradoria. Em vez disso, optou por devolvê-lo à direção do Setor com essa “sugestão” de encaminhamento.

14 | No vocabulário institucional da UFPR, a instância administrativa máxima de um Setor é designada como “direção”. Embora o termo diretoria seja mais usual em outras instituições, adoto aqui o uso local.

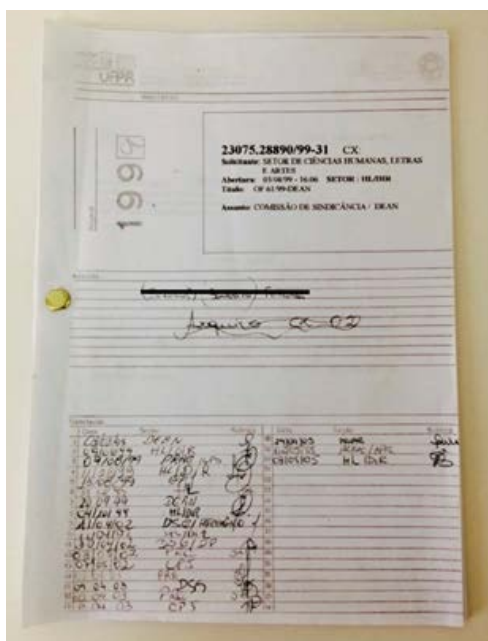


Figura 1: A capa do processo, com o registro das instâncias por onde passou.

15 | Esta é uma técnica burocrática praticamente desaparecida com a crescente substituição de processos em papel por eletrônicos. No início dos anos 2000, porém, ainda era comum utilizar o verso de um ofício ou outro documento para respondê-lo ou encaminhá-lo a outra unidade. A partir de uma linha imaginária dividindo a folha ao meio, na vertical, os despachos manuscritos eram feitos em sequência a partir do canto superior esquerdo. Preenchida a coluna da esquerda, as manifestações podiam eventualmente prosseguir na coluna da direita (ver figura 2). No processo aqui descrito, despachos manuscritos se alternam com outros digitados em novas folhas, sempre com timbre oficial. Em qualquer caso, as manifestações são sempre seguidas da assinatura e carimbo (indicando o número de matrícula e o cargo) da pessoa responsável.

16 | Atual Pró-Reitoria de Gestão de Pessoas.

Assim foi feito, para o cumprimento do que se afigurava como uma mera formalidade.¹⁷ O parecer jurídico emitido dez dias depois, contudo, apontou a existência de outras lacunas que impediam o arquivamento do processo, a começar pela ausência de comunicação à Polícia Federal, obrigatória em casos que envolvem bens patrimoniais da União. A procuradora responsável pelo parecer considerou ainda que, tendo sido confirmado o desaparecimento do bem, mas sem a determinação do culpado, caberia responsabilizar a chefia e/ou o servidor encarregado de sua guarda:

[...] sendo a instituição órgão público, **não pode nem deve arcar com prejuízo patrimonial** ocasionado por negligência de seus prepostos, devendo, pois, ser ressarcido pelo servidor diretamente responsável, por meio das providências administrativas a serem desencadeadas em um Processo Disciplinar, por culpa *in vigilando*. Assim, o que não pode ocorrer é um arquivamento antes da solução do que ocorreu com o patrimônio e seu ressarcimento a nossa instituição (fl. 8, 27/08/1999).

Com a reviravolta produzida pelo parecer jurídico, o processo retornou à direção do Setor de Ciências Humanas, que o encaminhou ao departamento “para conhecimento e providência”. Poucos dias depois, o processo foi devolvido à direção com o acréscimo de um arrazoado de duas páginas, aprovado por unanimidade em reunião plenária, do qual destaco a seguinte passagem:

Este Departamento não pode aceitar, a qualquer título, que a cafeteira deva ser ressarcida pelo servidor diretamente responsável (a Chefe e/ou o secretário), ou que seja desencadeado um Processo Disciplinar contra esses servidores, cujo zelo pelo patrimônio público ficou amplamente constatado nos esforços que empregaram para dar ciência à instância administrativa superior, para dar cumprimento às suas recomendações e para facilitar o trabalho da Comissão de Sindicância (fls. 10-11, 04/10/1999).

A manifestação não aludia unicamente ao parecer jurídico. Também reafirmava que as providências subseqüentes ao sumiço da cafeteira haviam seguido orientações da instância superior, que deixara de alertar sobre a necessidade de comunicação à Polícia Federal. Não menos importante, a ausência de culpa ou negligência dos servidores do departamento havia sido atestada pela comissão de sindicância, cujo relatório fora aprovado pela diretora. Em resumo, o departamento sublinhava as responsabilidades compartilhadas pelas duas instâncias e, ao fazê-lo, requeria “o adequado desfecho deste lamentável episódio”.

O documento produziu seus efeitos: em contraste com o ritmo acelerado das primeiras etapas, a partir daí o processo permaneceu estagnado por dois anos e meio, isto é, até as vésperas do encerramento do mandato da então diretora.¹⁸ Não há registro formal nos autos da saída do processo do Setor de Ciências Humanas. Em vez disso, encontra-se

17 | Esta percepção estava implícita no despacho da Gerente de Procedimentos Disciplinares, que já sugeriu os passos seguintes à análise jurídica: encaminhamento ao Departamento de Serviços Gerais “para fins de registro e baixa [do bem]” e, em seguida, retorno à Pró-Reitoria de Recursos Humanos “para registro no programa PAD [procedimentos administrativos disciplinares]”, isto é, para que ficasse atestado que a aplicação de sanções havia sido afastada pelo relatório da comissão de sindicância e (esperava-se) pelo parecer da Procuradoria Jurídica.

18 | A direção do Setor é um cargo eletivo com mandato de quatro anos.

no verso do documento oriundo do Departamento de Antropologia um despacho manuscrito da diretora da Divisão de Patrimônio da Pró-Reitoria de Administração devolvendo o processo ao Setor “para manifestação” (fl. 11, verso, 11/04/02).

A intervenção não era fortuita. Quaisquer que sejam as circunstâncias, a tramitação de um processo não comporta lacunas: toda passagem de uma instância a outra deve ser formalmente registrada e acompanhada de indicações precisas sobre o destino e o objetivo da movimentação. No caso em questão, o que parece ter ocorrido é que a diretora cujo mandato se encerrava, vendo-se obrigada a recolocar o processo em circulação, mas sem atinar com uma alternativa que atendesse simultaneamente aos compromissos com o Departamento e às recomendações da Procuradoria Jurídica, optou por silenciar, encaminhando-o (fisicamente) ao destino seguinte com a sugestão implícita de cancelamento do registro patrimonial da cafeteira e arquivamento do processo. A Divisão de Patrimônio, contudo, não se dispôs a assumir o ônus de tomar uma providência não solicitada formalmente e que ignorava o parecer jurídico presente nos autos poucas páginas antes, ainda que o sumiço da cafeteira já tivesse completado três anos.

A hesitação da diretora ao receber novamente o processo permaneceu registrada nos autos. Inicialmente ela escreveu a mão, também no verso da folha: “Ciente. De acordo com a plenária departamental” – datou e assinou (fl. 11, verso, 19 de abril 2002). Logo em seguida parece ter se dado conta de que isto não bastava. Se não era possível determinar o arquivamento do processo sem se expor, ela mesma, a procedimentos disciplinares, era preciso recolocá-lo em movimento. Em novo despacho, logo abaixo do anterior, determinou que ele fosse encaminhado mais uma vez à Divisão de Patrimônio – que, evidentemente, não queria recebê-lo, mas não podia se recusar a isso nem empregar novamente a alternativa de devolvê-lo à origem. Remeteu-o então ao seu superior hierárquico (o diretor do Departamento de Serviços Gerais), que fez o mesmo: encaminhou o processo ao seu próprio superior (o Pró-Reitor de Administração), com a sugestão de que este o enviasse novamente para análise da Procuradoria Jurídica. Depois de um longo período sem circular, o processo agora se deslocava num ímpeto equivalente à estagnação anterior: nada de substantivo era acrescentado, não se produzia nenhuma decisão.

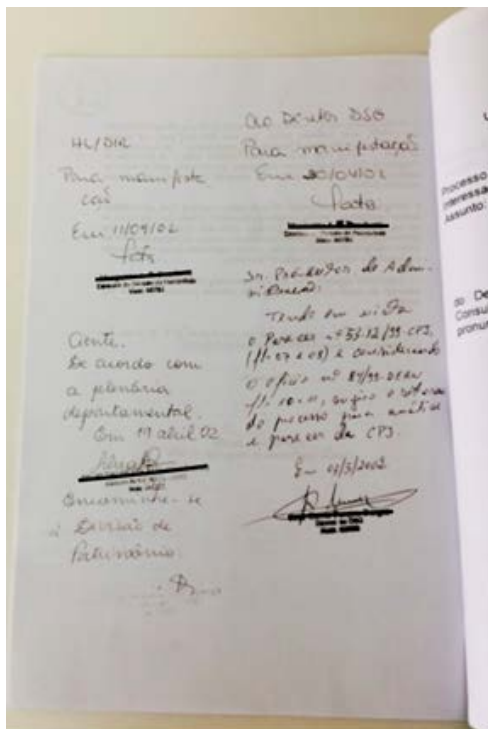


Figura 2
A rápida sucessão de despachos manuscritos, sem nenhuma decisão.

Essa velocidade improdutiva perdeu impulso com o retorno do processo à Procuradoria Jurídica. Dez meses se passaram sem que nada acontecesse, até que os autos foram devolvidos à instância anterior com um pedido de informação sobre eventuais providências tomadas junto à Polícia Federal (fl. 13, 07/03/03). O pedido e a resposta exprimem a peculiaridade das expressões burocráticas. O responsável pelo Departamento de Serviços Gerais da Pró-Reitoria de Administração, que recebeu e devolveu o processo por intermédio de seu superior, afirmou em seu despacho que “não consta nos autos” que a Polícia Federal tenha sido acionada. Obviamente, a mesma constatação já havia sido feita pela própria procuradoria. Tratava-se, porém, de registrar formalmente no processo a ausência de comunicação ao órgão policial.

Esse pequeno passo foi seguido por novo período de paralisia. Somente dezesseis meses depois a procuradora encarregada da reanálise do processo registrou que, tendo em vista o intervalo transcorrido desde o sumiço da cafeteira – que já completava cinco anos –, tornara-se “despiciendo” informar a polícia. Não obstante, não havia como reconsiderar o primeiro parecer, “posto que correto” (fl. 15, 02/09/04). Outros oito meses se passaram até que a chefe da Procuradoria Jurídica se manifestou, com um carimbo-padrão, “de acordo” com esse entendimento, que implicava a responsabilização dos servidores do Departamento de Antropologia (fl. 15, 25/04/05). O processo seguiu então para a Pró-Reitoria de Recursos Humanos, que o destinou à Gerência de Procedimentos Disciplinares, onde ele já havia estado vários anos antes. Esta, no entanto, não deu andamento a suas atribuições, isto é, à responsabilização disciplinar e pecuniária dos servidores do Departamento de Antropologia. Em vez disso, devolveu o processo à instância superior, com a sugestão de que fosse enviado mais uma vez à direção do Setor de Ciências Humanas “para conhecimento e providências cabíveis”.

Desta vez, as providências ocorreram. Poucos dias depois de receber o processo, o novo diretor do Setor (que havia sucedido a ocupante do cargo quando o caso teve início) registrou nos autos que: a) a reforma das dependências do Departamento de Antropologia, sugerida pela Comissão de Sindicância, fora realizada; e b) os servidores do departamento haviam adquirido com recursos próprios uma cafeteira similar à desaparecida. Por não subsistir prejuízo patrimonial à instituição, o procedimento disciplinar havia perdido seu objeto: o caso poderia ser encerrado e arquivado – o que de fato ocorreu em junho de 2005, seis anos depois de seu início.

3. CONTER A RACIONALIDADE INSENSATA, CONECTAR EXIGÊNCIAS DÍSPARES

O longo e tortuoso percurso do processo da cafeteira desaparecida parece inversamente proporcional à sua importância intrínseca. Para levar adiante a reflexão proposta neste artigo, destaco alguns aspectos.

1. O domínio factual, no âmbito do processo, é limitado e deixa de ser questionado tão logo a comissão de sindicância atesta que: a) a cafeteira desapareceu; e b) o culpado é desconhecido. A partir deste ponto, trata-se sobretudo de qualificar o ocorrido à luz das prescrições legais e institucionais. Formalmente, o horizonte passa a ser o próprio processo, cuja conclusão depende do cumprimento das disposições decorrentes desse enquadramento.
2. Em todas as etapas do percurso, evidencia-se a preocupação dos diferentes atores com a coerência interna (não podem existir lacunas) e com a adequação normativa (é preciso cumprir as prescrições pertinentes e registrar o seu cumprimento). Enquanto isto não ocorre, o processo deve permanecer em movimento. Não menos importante, sempre que a movimentação deixa de cumprir algum requisito formal, a instância seguinte atua para corrigir o curso tomado indevidamente.
3. Ao trilhar o caminho prescrito, o processo se encaminha, à revelia dos envolvidos em sua tramitação, para a abertura de um procedimento disciplinar contra servidores do Departamento. Todos (ou quase todos)¹⁹ parecem concordar que o prejuízo patrimonial é irrelevante e que não há culpados pelo sumiço da cafeteira, de modo que seria injusto responsabilizar os servidores e macular seu histórico funcional. Note-se ainda que, de acordo com o registro patrimonial anexado ao final do processo, a cafeteira já tinha onze anos de uso quando desapareceu.
4. Foram necessários seis anos para a conclusão e arquivamento do processo, ao longo dos quais a abertura de procedimento disciplinar foi cuidadosamente evitada. Nesse intervalo, longos períodos de estagnação se alternam com momentos de movimentação intensa, com resultados equivalentes: engavetar o processo ou fazê-lo circular de modo errático entre as mesmas instâncias, sem nenhum encaminhamento substantivo, é a mesma coisa.

19 | Embora a etnografia não possa determinar as intenções subjetivas dos envolvidos, a única avaliação discordante parece ser a da autora do primeiro parecer jurídico sobre o caso. Note-se que, no retorno do processo à Procuradoria, há longos intervalos entre o recebimento dos autos, a reanálise do caso e a aprovação do novo parecer pela chefe do órgão. Se a avaliação não mudou, é possível supor que isso se deveu à própria presença no processo do parecer original, que estabelecia limites para a argumentação posterior.

A partir desses pontos é possível sugerir, de um lado, que o caso reafirma o alto grau de autonomia dos artefatos burocráticos e de suas regras próprias de constituição. É no âmbito circunscrito e autorreferenciado do processo que a articulação adequada entre um conjunto restrito de informação factual e o conjunto das normas institucionais e legais adquire um *momentum* próprio. De outro lado, porém, a tramitação do processo desencadeia simultaneamente um investimento cuidadoso de todos os envolvidos para conter essa autonomização e a tendência, dela decorrente, de um movimento cego em direção a resultados considerados indesejáveis. É justamente o descompasso entre a dinâmica própria do processo e a avaliação implícita de seus efeitos que permite compreender a duração, a abrangência e os ritmos de sua tramitação. Se no plano do processo é imprescindível atestar que não há prejuízo patrimonial à instituição – e em nenhum ponto há questionamento

quanto a isso –, também parece certo que, fora dele, a punição dos servidores pelo sumiço da cafeteira é percebida como desproporcional e injusta.

Outras informações etnográficas fazem sobressair ainda mais a conexão laboriosa e complexa mas, como se pode entrever, sempre necessária, entre essas duas dimensões. Se o que é coerente e razoável dentro do processo parece irracional e bizarro fora dele, não é possível deixar que ele siga seu próprio impulso. É preciso fazer com que ele enuncie algo aceitável em seus próprios termos e, ao mesmo tempo, no mundo exterior a ele. Como se verá a seguir, o encerramento do caso dependeu de elementos que não poderiam figurar de modo explícito nos autos, mas que permitiram atender ao mesmo tempo a essas duas ordens de consideração.

Em primeiro lugar, embora a aquisição de uma nova cafeteira tenha possibilitado o arquivamento do processo, ela ocorreu de modo independente da sua tramitação, poucos meses depois do sumiço da primeira e por iniciativa de um professor que sequer estava presente na ocasião. Assumindo a forma de um ato de generosidade com os colegas, a compra da nova cafeteira permitiu reiterar, *no âmbito do departamento*, a convicção de que os dois servidores apontados no processo como potencialmente responsáveis não deveriam arcar com o ônus do sumiço do equipamento. Formalizar a substituição da cafeteira *no âmbito do processo*, porém, seria equivalente a uma confissão de culpa.

Essa alternativa, considerada indigna, permaneceu fora de questão ao longo dos anos seguintes, até o surgimento de um novo fato, também independente do processo. Por determinação legal, todo bem pertencente a um órgão público é registrado sob a guarda de um servidor específico, que por ele passa a responder oficialmente. Embora ninguém tenha se dado conta disso na época, a cafeteira desaparecida não estava registrada em nome da então chefe do departamento ou do secretário, mas da professora que ocupava a chefia quando o utensílio foi adquirido. A informação somente veio à tona quando esta professora teve seu pedido de aposentadoria obstado em função da pendência relativa à cafeteira. O encontro inesperado entre os dois processos, que passaram a incidir um sobre o outro, coincidiu aproximadamente com o retorno do processo da cafeteira desaparecida à direção do Setor de Ciências Humanas, depois de dois anos parado na Procuradoria Jurídica.

Somente nessas novas circunstâncias, e após um lapso de tempo suficiente para amenizar as implicações morais e afetivas do caso, tornou-se possível o despacho do diretor do Setor atestando a substituição da cafeteira – e, a partir disso, a conclusão do processo. Já não se tratava de uma admissão de culpa: ao contrário, nas novas circunstâncias, manter a posição anterior seria impor um prejuízo direto a uma colega. Registre-se ainda que a reforma do Departamento também não decorreu das sugestões da Comissão de Sindicância, mas de necessidades de espaço surgidas durante o período de tramitação do processo e da obtenção circunstancial dos recursos necessários.

Para todos os efeitos formais, porém, as sugestões da Comissão de Sindicância haviam sido atendidas e o prejuízo patrimonial fora finalmente reparado, em conformidade com as normas legais e com as recomendações da Procuradoria Jurídica. Se todos os demais elementos permaneceram à margem dos autos, parece claro que o caso só foi concluído quando foi possível *reconectar* o mundo do processo e o seu exterior de um modo compatível com as exigências específicas de cada uma dessas dimensões.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS: DISCRICIONARIEDADE E DISCERNIMENTO

O caso da cafeteira desaparecida oferece sustentação empírica à ideia de que os artefatos burocráticos são pautados por disposições imanentes ao domínio específico ao qual pertencem e, por isso mesmo, podem se tornar opacos (se não absurdos) quando confrontados com outras dimensões da experiência em relação às quais tendem a se autonomizar. Por que consumir os esforços de tantas pessoas, durante tanto tempo, para atestar o ressarcimento de um prejuízo patrimonial existente apenas no âmbito do próprio processo administrativo, uma vez que uma cafeteira elétrica com onze anos de uso poderia a justo título ser descartada como inservível? Somente quando se admite a relativa independência dos artefatos burocráticos, resultante do esvaziamento de um vínculo referencial com o que está aquém ou além deles, torna-se possível apreender a racionalidade de casos como esse. O valor heurístico dessa distinção inicial entre interior e exterior, entretanto, reside precisamente na possibilidade de, num segundo momento, compreender melhor a interconexão entre os domínios que foram analiticamente separados.

Um dos resultados mais consistentes da expansão recente das etnografias realizadas em universos estatais tem sido demonstrar que o funcionamento concreto da burocracia está longe de corresponder ao automatismo mecânico sugerido pela metáfora usual da “máquina do Estado” (Mathur, 2017: 4) ou pela caracterização weberiana do burocrata profissional como “uma engrenagem num mecanismo sempre em movimento, que lhe determina um caminho fixo” (Weber, [1946] 1982: 265). Conforme diferentes estudos evidenciam, “burocratas reais, em burocracias reais, assim como quaisquer pessoas em todo tipo de ambiente, constantemente tomam decisões, interagem com outras pessoas e ultrapassam seus próprios controles” (Bernstein e Mertz, 2011: 7). No entanto, não deixa de ser simultaneamente verdadeiro que os procedimentos burocráticos envolvem um alto grau de esquematização e estão sempre sujeitos aos paradoxos da autorreferência.

O caso aqui descrito não apenas nos lembra que a burocracia é feita de pessoas (Herzfeld, 1992: 157; Lea, 2012: 110), mas que essas pessoas sabem perfeitamente que a tramitação de um processo administrativo pode produzir efeitos que, embora congruentes com as regras e procedimentos do âmbito burocrático, são irracionais e indesejáveis fora dele. Por isso mesmo, é arriscado permitir que um processo caminhe

de modo automático. Se não é possível controlar inteiramente seu curso e seus efeitos, é preciso ao menos tentar evitar que eles sejam “flagrantemente estúpidos”.

Meu argumento é que a transposição ponderada e criativa da distância entre o esquematismo das fórmulas e a complexidade das situações às quais elas se dirigem é tão constitutiva da burocracia quanto suas expressões mais bizarras, cuja insensatez anedótica frequentemente resulta em violência e injustiça. Como se viu, o processo da cafeteira desaparecida só foi concluído quando se tornou possível atender simultaneamente a exigências normativas, morais e afetivas, ainda que para isso tenha sido preciso percorrer caminhos tortuosos, alternando longas esperas com passos velozes e aparentemente vazios.

Por certo seria possível enquadrar o caso simplesmente como mais um exemplo de corporativismo²⁰ no serviço público. Entretanto, também é possível sugerir que essa alternativa seria análoga, no plano analítico, às práticas burocráticas circunscritas à “aplicação de modelos simples e fórmulas preexistentes a situações complexas e frequentemente ambíguas” (Graeber, 2012: 119). Implicaria negligenciar a sutileza das operações que, com o concurso de diferentes atores, situados em diferentes âmbitos institucionais, contribuíram para conter os impulsos de autonomização do processo sem deixar de atender integralmente às exigências legais e aos procedimentos formais.

Para além desse caso específico, o cumprimento reflexivo de leis, regulamentos e atribuições formais pode se tornar, ele mesmo, uma prescrição. Este é, por exemplo, um dos tópicos do curso à distância sobre “Ética e Serviço Público” oferecido regularmente pela Escola Nacional de Administração Pública.²¹ De acordo com o texto de apresentação do curso, que conta com a participação de cerca de dois mil servidores federais a cada edição, “o pressuposto dessa iniciativa é que a excelência do exercício profissional é garantida não apenas pela competência técnica, mas também pelo estímulo ao discernimento moral” (ENAP, 2014, Módulo 1: 5).

Nas lições seguintes, a noção de discernimento alude, em linhas gerais, à capacidade do servidor público de identificar, no exercício de suas tarefas cotidianas, as alternativas de ação mais capazes de obedecer ao imperativo da legalidade sem perder de vista a promoção da justiça e de fins coletivos. Em contraste com o “cumprimento objetivo das tarefas [...] segundo regras calculáveis e sem relação com pessoas” (Weber, [1946] 1982: 250), o discernimento surge como um antídoto indispensável ao automatismo das práticas burocráticas:

É claro que [...] sempre é necessário aperfeiçoar as instituições e aplicar bem as leis vigentes, mas não se pode negar que o aprimoramento do discernimento ético do servidor público tem grande papel na melhoria do serviço público em nosso país (ENAP, 2014, Módulo 1: 17).²²

Embora os responsáveis pela elaboração desse material certamente não tivessem em mente uma situação tão prosaica como o sumiço de uma cafeteira

20 | Uso do termo aqui em sentido corrente, sem me referir a desdobramentos específicos do debate acadêmico em torno do conceito de corporativismo. Para uma discussão mais detalhada de abordagens clássicas e emergentes, ver Viscardi (2018).

21 | Como parte de uma pesquisa voltada a iniciativas de formação de servidores e uniformização do serviço público, participei da edição de março de 2016, cujo material didático remontava a anos anteriores. Em minha última consulta ao sítio eletrônico da ENAP (enap.gov.br), em maio de 2020, estavam abertas as inscrições para mais uma oferta desse curso. A programação visual das apostilas tinha sido renovada, mas o conteúdo do curso permanecia o mesmo em linhas gerais.

22 | Registro, de passagem, o uso aparentemente intercambiável no material do curso de “discernimento moral” (cf. citação anterior) e “discernimento ético”. Embora não seja possível aprofundar aqui essa discussão, cabe notar que a (im)possibilidade ou (in)conveniência de uma distinção estrita entre moral e ética tem sido objeto de debates na literatura antropológica recente. Para uma discussão sobre os diferentes usos e definições desses termos, ver Keane (2016).

elétrica, não parece impróprio caracterizar o caso aqui descrito como um exemplo de discernimento nas práticas burocráticas. É preciso assinalar, contudo, uma diferença fundamental.

No material didático do curso da ENAP, o discernimento é concebido como uma disposição individual a ser aperfeiçoada pela autorreflexão de cada servidor – que as leituras e exercícios propostos buscam estimular – a respeito de seu modo de agir em seu cotidiano de trabalho. Ao menos até certo ponto, esta perspectiva se avizinha de análises acadêmicas que abordam os “dilemas do indivíduo nos serviços públicos”, conforme anuncia o subtítulo do estudo clássico do cientista político norte-americano Michael Lipsky ([1980] 2010) sobre a discricionariedade na “burocracia de nível de rua”. Aliás, a edição comemorativa dos trinta anos de sua primeira publicação foi traduzida para o português em 2019 por iniciativa da Escola Nacional de Administração Pública.²³

A expressão “nível de rua” se refere a servidores que interagem diretamente com os cidadãos na prestação de serviços públicos: professores, policiais, assistentes sociais e profissionais de saúde, entre outros. Segundo a análise de Lipsky,²⁴ a complexidade das situações enfrentadas por esses funcionários em seu dia-a-dia, acentuada pela insuficiência de recursos e por diretrizes institucionais imprecisas ou contraditórias, tornaria impossível a execução do trabalho pela aplicação de soluções padronizadas. Em vez disso, suas atividades exigiriam a contínua interpretação das normas e procedimentos prescritos. Esse ambiente de escassez e incerteza daria margem não somente para os burocratas “de nível de rua” agirem conforme sua própria percepção dos objetivos institucionais, mas também de formas que contrariam ou subvertem esses objetivos (Lipsky, [1980] 2010: 163).

A contribuição fundamental de Lipsky foi demonstrar que a discricionariedade dos servidores é um ingrediente constitutivo e inafastável das práticas burocráticas na administração pública. Entretanto, sua análise se reveste de um claro viés normativo ao descrever as dissonâncias entre a formulação e a execução de políticas públicas como uma oposição entre os objetivos organizacionais estabelecidos pelos gestores e as iniciativas de funcionários de níveis hierárquicos mais baixos, que resistiriam ativamente à implementação de mecanismos de avaliação de seu desempenho a fim de preservar sua autonomia (Lipsky, [1980] 2010: 53).²⁵

Como indicam Hoag e Hull, etnografias recentes têm expandido as proposições de Lipsky ao demonstrar, por exemplo, que a discricionariedade pode ser necessária para o próprio cumprimento das normas, “uma vez que a norma rigidamente executada poderia estar ‘errada’ (i.e., em desacordo com o espírito da lei) em certos contextos” (2017:12). No entanto, a despeito de sua firme recusa de uma abordagem instrumental do funcionamento do serviço público, a interrogação proposta pelos autores para o desenvolvimento de futuras pesquisas não deixa de

23 | Em 2018, Lipsky havia ministrado palestra na ENAP sobre o papel das burocracias do nível da rua na implementação de políticas públicas. Uma entrevista gravada naquela oportunidade está disponível no site da instituição (<https://www.enap.gov.br/index.php/pt/noticias/enap-entrevista-michael-lipsky-fala-sobre-papel-das-burocracias-do-nivel-da-rua>).

24 | O estudo, realizado nos Estados Unidos, diz respeito às décadas de 1960 e 1970, mas parece possível considerar que essa descrição permanece válida em grande medida, sobretudo com o aprofundamento das políticas neoliberais e a desvalorização acentuada do serviço público nas décadas seguintes.

25 | Embora a ênfase na ação individual esteja presente nos dois casos, a preocupação de Lipsky com medidas de controle se afasta da perspectiva preconizada no curso sobre “Ética e Serviço Público”, no qual a autonomia dos servidores, desde que exercida com “discernimento”, é descrita como um ingrediente fundamental para a melhoria do serviço público. Sob esse aspecto, a iniciativa da ENAP de traduzir o estudo de Lipsky pode expressar um deslocamento recente no modo de conceber a relação entre administração pública e servidores.

se aproximar da ênfase de Lipsky na relativa autonomia de indivíduos em face das demandas de outros indivíduos:

A questão que decorre desse *insight* a respeito da discricionariedade é se os interesses “pessoais” ou predisposições dos burocratas intervêm nas decisões burocráticas. [...] Assim como os cientistas, espera-se que eles desempenhem sua tarefa com objetividade e neutralidade política [...]. Mas não deveria ser uma surpresa que burocratas têm emoções e dilemas morais a respeito de quem deve ser atendido. Em síntese, os burocratas são pessoas e, para além de revelar a inadequação de seus estereótipos, deveríamos aceitar isso como uma premissa básica (Hoag & Hull, 2017: 13).²⁶

26 | Na transcrição dessa passagem, omiti as referências bibliográficas mencionadas pelos autores.

Embora não se tratasse de atendimento ao público, foi também do cumprimento ponderado das normas que se ocuparam os servidores envolvidos no processo da cafeteira desaparecida. Também não há dúvida de que suas emoções e valores foram decisivos para que o caso tivesse o desfecho que teve. Entretanto, o que a tramitação desse processo evidencia, em contraste tanto com as lições do curso da ENAP quanto com as análises acadêmicas mencionadas, é que a capacidade de conter os efeitos indesejáveis do automatismo das normas e fórmulas não é, nem poderia ser, um atributo individual. O discernimento burocrático – termo que me parece mais adequado tanto por sua presença no universo nativo quanto por evitar conotações negativas da noção de discricionariedade – é, antes, uma qualidade *coletivamente* produzida e sustentada. Por isso mesmo, não diz respeito a sujeitos, mas a *ações* que só podem existir com o concurso de diferentes pessoas, assim como de documentos, assinaturas, pareceres, despachos, carimbos e outros artefatos – como aliás testemunha a figura 1 acima, que reproduz a capa do processo da cafeteira desaparecida e as instâncias pelas quais passou.

Ciméa Barbato Bevilaqua é professora titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná. É doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (2002) e realizou estágios pós-doutorais na London School of Economics and Political Science (2010) e na Universidade Federal de São Carlos (2016). Atua nas áreas de antropologia do estado e do direito, com ênfase no estudo etnográfico de práticas burocráticas e técnicas jurídicas.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARETXAGA, Begoña. 2003. "Maddening States". *Annual Review of Anthropology*, 32, 393-410. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093341>.
- BARNARD, Alan and SPENCER, Jonathan (eds.). 2010. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. 2nd ed. (1st ed. 1996). London and New York: Routledge.
- BEAR, Laura and MATHUR, Nayanika. 2015. "Introduction. Remaking the public good: a new Anthropology of Bureaucracy". *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1): 18-34. <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330103>
- BERNSTEIN, Anya and MERTZ, Elizabeth. 2011. "Introduction. Symposium on Bureaucracy: ethnography of the state in everyday life". *PoLAR*, 34(1), 6-10. <https://doi.org/10.1111/j.1555-2934.2011.01135.x>
- BIERSCHENK, Thomas and OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre (eds.). 2014. *States at work: dynamics of African bureaucracies*. Leiden and Boston: Brill.
- BRASIL. 2005. *Dicionário brasileiro de terminologia arquivística*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. http://www.arquivonacional.gov.br/images/pdf/Dicion_Term_Arquiv.pdf.
- DAS, Veena and POOLE, Deborah. 2004. "State and its margins: comparative ethnographies". In DAS, Veena and POOLE, Deborah (eds.), *Anthropology in the margins of the state*. Oxford and New York: Oxford University Press, pp. 3-33.
- ENAP. 2014. Módulo 1: Conceitos básicos. Ética e serviço público. Brasília: Escola Nacional de Administração Pública.
- FASSIN, Didier (ed.). 2015. *At the heart of the state: the moral world of institutions*. London: Pluto Press.
- FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita e NADAI, Larissa (orgs.). 2015. "Introdução: Reflexões sobre burocracia e documentos". Apresentação do dossiê Burocracia e Documentos. *Confluências* 17(3): 7-13. <https://doi.org/10.22409/conflu17i3.p443>
- FOUCAULT, Michel [1978] 1998. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- GRAEBER, David. 2012. "Dead zones of imagination: on violence, bureaucracy and interpretive labor". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(2): 105-128. <https://doi.org/10.14318/hau2.2.007>
- GUPTA, Akhil. [1995] 2006. "Blurred boundaries: the discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state". In SHARMA, Aradhana and GUPTA, Akhil (eds.), *The anthropology of the state: a reader*. Malden (MA) and Oxford: Blackwell, pp. 211-242.
- GUPTA, Akhil. —2012. *Red Tape: Bureaucracy, structural violence, and poverty in India*. Durham and London: Duke University Press.
- HAHONOU, Eric Komlavi and MARTIN, Tomas Max. 2019. "Immersion in the bureaucratic field: methodological pathways" (Introduction to Special Issue). *Critique of Anthropology*, 39(2): 122-138. <https://doi.org/10.1177/0308275X19842921>
- HANSEN, Thomas Blom & STEPPUTAT, Finn. 2001. "Introduction: States of imagination". In HANSEN, Thomas Blom and STEPPUTAT, Finn (eds.), *States of imagination: ethnographic explorations of the postcolonial state*. Durham and London: Duke University Press, pp. 1-38.

HERZFELD, Michael. 1992. *The social production of indifference. Exploring the symbolic roots of Western Bureaucracy*. Chicago: The University of Chicago Press.

HEYMAN, Josiah. 2012. "Deepening the Anthropology of Bureaucracy." *Anthropological Quarterly*, 85(4): 1269-1277. <https://www.jstor.org/stable/41857300>

HOAG, Colin & HULL, Matthew. 2017. "A review of the anthropological literature on the civil service". *Policy Research Working Paper 8081*. World Bank, Development Research Group, Impact Evaluation Team. <http://documents.worldbank.org/curated/en/492901496250951775/pdf/WPS8081.pdf>.

HULL, Matthew. 2012. "Documents and bureaucracy". *Annual Review of Anthropology*, 41: 251-67. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.104953>

INGOLD, Tim (ed.). 1994. *Companion Encyclopedia of Anthropology: humanity, culture and social life*. 1.ed. London and New York: Routledge.

LEA, Tess. 2012. "When looking for anarchy, look to the state: fantasies of regulation in forcing disorder within the Australian Indigenous estate". *Critique of Anthropology*, 32(2): 109-124. <https://doi.org/10.1177/0308275X12438251>

LIPSKY, Michael. [1980] 2010. "Street-level bureaucracy: dilemmas of the individual in public services" (Edição brasileira: *Burocracia de nível de rua: dilemas do indivíduo nos serviços públicos*. Brasília: ENAP, 2019. Tradução de Arthur Eduardo Moura da Cunha).

KEANE, Webb. 2016. *Ethical life: its natural and social histories*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

KUPER, Adam and KUPER, Jessica (eds.). 2004. *The Social Science Encyclopedia*. 3rd ed. London and New York: Routledge.

LATOUR, Bruno. 2004. "Scientific objects and legal objectivity". In POTTAGE, Alain and MUNDY, Martha (eds.), *Law, anthropology, and the constitution of the social*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 73-114.

LEWANDOWSKI, Andressa. 2017. *O direito em última instância: uma etnografia no Supremo Tribunal Federal*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris.

MATHEWS, Andrew S. 2008. "State making, knowledge, and ignorance: translation and concealment in Mexican forestry institutions". *American Anthropologist* 110(4): 484-494. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2008.00080.x>

MATHUR, Nayanika. 2017. "Bureaucracy". *Cambridge Encyclopedia of Anthropology* (Online). <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/bureaucracy>.

MITCHELL, Timothy. [1999] 2006. "Society, economy and the state effect". In SHARMA, Aradhana and GUPTA, Akhil (eds.), *The anthropology of the state: a reader*. Malden (MA) and Oxford: Blackwell, pp. 169-186.

MUZZOPAPPA, Eva & VILLALTA, Carla. 2011. "Los documentos como campo: reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales". *Revista Colombiana de Antropología*, 47(1): 13-42. https://www.icanh.gov.co/recursos_user/imagenes//ICANH%20PORTAL/PUBLICACIONES/RCA%20VOL.47%20No%201/v47n1a01.pdf

NAKASSIS, Constantine V. et al. 2013. "Book Symposium - Government of paper: the materiality of bureaucracy in urban Pakistan (Matthew Hull)". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3 (3): 399-447. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau3.3.022>

PEIRANO, Mariza. 2002. *This horrible time of papers: documentos e valores nacionais. Série Antropologia* 312. Brasília: Universidade de Brasília / Departamento de Antropologia. <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie312empdf.pdf>

PINKER, Annabel. 2015. "Papering over the gaps: documents, infrastructure and political experimentation in Highland Peru". *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1): 97-112. <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330108>

PINTO, Danilo César Souza. 2007. *Em nome da segurança - e da desconfiança: um estudo antropológico sobre o funcionamento da burocracia*. São Paulo, dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de São Carlos.

SCOTT, James C. 1998. *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven and London: Yale University Press.

SELLEN, Abigail J. and HARPER, Richard H. R. 2002. *The myth of the paperless office*. Cambridge (MA) and London: The MIT Press.

SHARMA, Aradhana and GUPTA, Akhil. 2006. "Introduction: Rethinking theories of the state in an age of globalization". In SHARMA, Aradhana and GUPTA, Akhil (eds.), *The anthropology of the state: a reader*. Malden (MA) and Oxford: Blackwell, pp. 1-41.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos (org.). 2012. "Dossiê: Fazendo Estado". *Revista de Antropologia*, 55(2): 559-832. <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/59295/64154>

SPENCER, Jonathan. 2007. *Anthropology, politics, and the state: democracy and violence in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAUSSIG, Michael. 1993. "Maleficium: state fetishism". In APTER, Emily and PIETZ, William (eds.), *Fetishism as cultural discourse*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 217-247.

TEIXEIRA, Carla Costa e SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2010. "A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão?" In MARTINS, Carlos Benedito (coord. geral) e DUARTE, Luiz Fernando Dias (coord. de área), *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia*. São Paulo: Anpocs, pp. 51- 95.

VISCARDI, Cláudia M. R. 2018. "Corporativismo e neocorporativismo". *Estudos Históricos* 31(64):243-256. <http://dx.doi.org/10.1590/S2178-14942018000200007>

WEBER, Max. [1946] 1982. "Burocracia". In WEBER, Max, *Ensaios de Sociologia* (edição e introdução de H.H. Gerth e C. Wright Mills). Rio de Janeiro: LTC, pp. 229-282.

Recebido em 21 de maio de 2020. Aceito em 22 de setembro de 2020.

“Cada um em seu lugar”.

Domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178845>

João Roberto Bort Júnior

Universidade Estadual de Campinas | Campinas, SP, Brasil
jrbort@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-2176-052X>

Fernanda Borges Henrique

Universidade Estadual de Campinas | Campinas, SP, Brasil
f.borghesh@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-3467-966X>

RESUMO

Atualmente, tensão e conflito caracterizam a relação entre caciques xucuru-kariri e kiriri no município de Caldas (Minas Gerais, Brasil). Ambos lideram famílias em recriações de aldeias no sul do estado. O processo de formação territorial dos Xucuru-Kariri e dos Kiriri nessa região explica-se, primeiro, por troca de terras e aliança estabelecidas nas gerações anteriores às dos caciques quando viviam na Bahia e, segundo, por suas cosmopolíticas. Enfim, a hipótese sobre domínios territoriais de indígenas Xucuru-Kariri e Kiriri é sustentada com análise diacrônica de interações entre lideranças no sertão baiano e descrição de seus princípios cosmopolíticos, introduzindo uma perspectiva para além das relações indígenas com o Estado no entendimento de processos de territorialidade.

PALAVRAS-CHAVE

Etnologia indígena, Xucuru-Kariri, Kiriri, cosmopolítica, chefia, territorialidade

"Each one in yours place": territorial domains Xucuru-Kariri and Kiriri

ABSTRACT Currently, tension and conflict characterize the relationship between the Xucuru-Kariri and Kiriri chiefs in the Caldas City, in Brazilian state of Minas Gerais. Both lead families in their recreations of villages in this region. The process of territorial formation Xucuru-Kariri and Kiriri in Caldas City is explained, firstly, by the exchange of lands and alliance established by their generation above when they lived in Brazilian state of Bahia and, second, by their particular cosmopolitics. Finally, the hypothesis on territorial domains of indigenous Xucuru-Kariri and Kiriri is supported by a diachronic analysis of interactions between leaders in the state of Bahia and description of their cosmopolitical principles, introducing a perspective beyond indigenous relations with the State in the understanding of territoriality processes.

KEYWORDS Ethnology, Xucuru-Kariri, Kiriri, cosmopolitic, indigenous chiefs, territoriality

INTRODUÇÃO

Neste texto, analisamos relações entre chefes indígenas xucuru-kariri e kiriri tanto no Sertão baiano quanto no Sul mineiro com foco particular nas configurações territoriais que suas interações têm produzido ao longo do tempo¹.

Os Xucuru-Kariri estão localizados em terras indígenas oficiais dos estados brasileiros de Alagoas, Bahia e Minas Gerais. Ainda podem ser encontrados na capital de São Paulo (Lima, 2008) e algumas poucas famílias sem terras reconhecidas no distrito de Guarda dos Ferreiros, que se localiza entre os municípios de São Gotardo e Rio Paranaíba², no estado de Minas Gerais. Compõem um povo indígena formado historicamente no atual estado de Alagoas a partir das relações estabelecidas entre os Wakonã habitantes de Alagoas (família linguística Kariri) e os Xukuru descidos de onde é Pernambuco hoje³. A formação histórica do povo remonta o aldeamento capuchinho da segunda metade do século XVIII no Agreste alagoano – colocando em interação indígenas deslocados por conta de secas e de perseguições coloniais – e o processo de seu reconhecimento étnico-territorial pelo Estado na primeira metade do século XX. O etnônimo Xucuru-Kariri oficializou-se pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) com a aquisição, por esse órgão em 1952, da terra indígena Fazenda Canto, anos depois de terem sido considerados extintos em 1872, ocasião em que a Câmara de Vereadores de Palmeira dos Índios/AL reivindicou as terras do aldeamento setecentista.

A história de uma parcela do povo Xucuru-Kariri, que se encontra no município de Caldas, em Minas Gerais, iniciou entrelaçamento com a história de uma parentela dos Kiriri quando, em 1987, famílias xucuru-kariri de Alagoas lideradas pelos Sátiros deslocaram-se com apoio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para o Sertão baiano devido a conflitos com parentes, o que resultou inclusive em morte (Martins, 1994). O deslocamento dessas famílias reiterou o poder que os membros da família Celestino haviam adquirido na oficialização da aldeia em 1952. Os Sátiros foram instalados em Ibotirama na Bahia (Martins, 1994, 1999; Parisi, 2008; Silva, 2010), região que dista aproximadamente oitocentos quilômetros do município de Banzaê/BA, onde está localizado a aldeia mais antiga dos Kiriri. De Ibotirama, os Sátiros e seus aliados seguiram para um assentamento conhecido como Fazenda Pedrosa, que está localizado mais exatamente no município de Nova Glória/BA (Martins, 1999), onde viveram por dezoito anos. Posteriormente, em razão de secas e conflitos com os locais, os Xucuru-Kariri foram realocados para o distrito de Guarda dos Ferreiros, em São Gotardo/MG, município em que residiram durante três ou quatro anos dentro do centro urbano. Foi somente após reivindicações que conseguiram estabelecer-se, dentre outras terras oferecidas pela FUNAI, numa antiga fazenda no município de Caldas, no extremo sul do estado de Minas Gerais (Parisi, 2008; Silva, 2010).

No que se refere ao povo Kiriri, documentos históricos confirmam sua presença na região Nordeste do Brasil desde o final do século XVII, quando trabalhos

1 | O artigo é versão modificada do trabalho que apresentamos, em novembro de 2017, na XVIII Jornada Discente do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia realizada no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ). Agradecemos pelos comentários dos professores Elsie Lagrou e Cesar Gordon durante o evento.

2 | Conforme notícia de 28 de fevereiro de 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/triangulo-mineiro/noticia/pm-faz-reintegracao-de-posse-e-familias-sao-evacuadas-de-propriedade-entre-sao-gotardo-e-rio-paranaiba.ghml>. Acessado em 05 de abril de 2018. Enquanto a primeira versão deste artigo era redigida, tais Xucuru-Kariri se encontravam numa ocupação em Patos de Minas, em Minas Gerais. Atualmente, no momento de revisão do texto, os mesmos indígenas habitam uma terra oficialmente reconhecida em Presidente Olegário/MG.

3 | Sobre o processo de formação da etnia Xucuru-Kariri, indícios históricos de interações entre esses indígenas da família linguística Kariri no século XVII são apresentados por Antunes (1973). Para uma revisão pormenorizada sobre a formação do aldeamento indígena por meio de ação missionária, no século XVIII, onde é a atual Palmeira dos Índios/AL, sobre registros documentais da ocupação indígena em Alagoas, além dos processos históricos de espoliação e reconhecimento dos territórios dos Xucuru-Kariri no local e sua relação com o Estado, ver Martins (1994) e Silva Jr. (2007).

missionários com esses índios já eram organizados (Brasileiro, 1999). A antiga aldeia Saco dos Morcegos, atual Mirandela, localizada em Banzaê, foi fundada pelo jesuíta português João de Barros, assim como as três outras aldeias. O objetivo dessas missões era reunir os Kiriri em uma área específica para catequizá-los e, assim como as demais aldeias, Saco dos Morcegos também sofreu fortes pressões e disputas ocasionadas pelo acelerado processo de expansão da pecuária (Brasileiro, 1996). Objetivando o fim do conflito entre sesmeiros e religiosos, em 1700, a Coroa Portuguesa destinou uma “légua em quadra” de terras a todas aldeias missionárias do sertão. Em menos de um século após a criação da aldeia, no ano de 1758, Saco dos Morcegos seria elevada à condição de vila e ocupada de maneira crescente por camponeses que buscavam áreas férteis no agreste para plantar (Brasileiro, 1996). No século XIX, estiveram envolvidos em intensas perseguições de pecuaristas da região e por desmandos administrativos comprometidos geralmente com interesses locais. Durante esse período estima-se que boa parte das terras da antiga aldeia Saco dos Morcegos tenha sido negociada pelos próprios Kiriri, que, então, se dispersaram do núcleo central de morada, passando a ocupar localidades pouco atrativas em seu entorno (Brasileiro, 1999). Como consequência, perdurou a resistência ao reconhecimento desse povo até meados do século XX quando, a partir do ano de 1979, os Kiriri iniciam diversas estratégias para, gradualmente, retomarem suas terras.

Atualmente, os Kiriri estão distribuídos em onze aldeias ao redor do núcleo central de Mirandela, sendo estes: Baixa da Cangalha, Baixa do Juá, Araçá, Canta Galo, Cajazeira, Segredo, Pau Ferro, Marcação, Baixa Nova, Mirandela, Gado Velhaco e Lagoa Grande, (Macedo, 2009). Recentemente, algumas famílias kiriri passaram a reivindicar uma área de cinquenta e cinco hectares, ocupada desde março de 2017, e que pertence ao governo do estado de Minas Gerais em Caldas. Distintamente dos Xucuru-Kiriri que chegaram no município, em 2001, para habitarem uma terra reconhecida pelo órgão indigenista, os Kiriri, na cidade mineira, solicitam o reconhecimento do terreno sob administração da Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG) pouco mais de um ano⁴.

Os povos Xucuru-Kiriri e Kiriri seriam, conforme determinadas conceituações da Antropologia brasileira, “índios do Nordeste”. É uma categoria etnológica que habitualmente se refere a um conjunto de populações do Nordeste Brasileiro que experienciaram intensamente relações com atores do processo de colonização e do Estado brasileiro por meio de seus órgãos indigenistas. Em função dessas relações, que os puseram em processos políticos de disputa por suas existências e seus territórios, ocorreram territorializações e desterritorializações com consequências transformativas à organização política e social desses indígenas (Oliveira, 1998). Para que houvesse o reconhecimento estatal da identidade étnica, objetivada espacialmente na forma de terra indígena, teriam sido constrangidos a assumirem determinados traços culturais e sociais considerados como tipicamente de “índios”, tais como ritual,

4 | Na ocasião da escrita do artigo, os Kiriri ainda estavam em Caldas. No entanto, em abril de 2018, deixaram o local rumo a Pato de Minas para instalarem-se numa terra administrada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e ocupada por quilombolas, indígenas e trabalhadores rurais do Movimento dos Sem Terra (MST). Decidiram partir de Caldas/MG após o término do período de vigência da liminar judicial que havia derrubado, em 2017, a ordem de reintegração de posse. Isso é um capítulo a mais no desenvolvimento dos processos que apresentamos, que conta agora com o retorno dessas famílias para a cidade sul-mineira.

cacique e pajé (Grünewald, 2005). Dito de outro modo, “*índios do Nordeste*” trata-se de uma categoria antropológica que diria respeito aos povos indígenas cujas organizações sociais atuais decorreriam de processos históricos de relação com sujeitos favorecidos politicamente para reconhecerem e definirem identidades e territórios indígenas. Ou seja, a categoria “*índios do Nordeste*” remete, em geral, a este viés epistemológico que considera que a compreensão sobre as populações indígenas deve voltar-se à historicidade das classificações étnicas e das morfologias sociais. Portanto, não se trata apenas de uma classificação etnológica a partir da localização geográfica, inclui-se nela uma perspectiva sobre o fazer antropológico.

Embora digam que são povos que estão historicamente associados a avanços de frentes pastoris e missionárias do século XVII e XVIII, Dantas, Sampaio e Carvalho (1992) definem os “*índios do Nordeste*” de forma distinta. Até porque o escopo de análise dos autores abarca períodos históricos anteriores à chegada dos europeus. Atestam uma ampla diversidade de povos indígenas no Nordeste brasileiro antes, durante e depois do período colonial e conceituam os povos da região, em particular nos tempos anteriores e primordiais da colônia, enquanto uma unidade histórica e etnográfica contrastante com os Tupi e os Jê, respectivamente, habitantes a leste e a oeste. Entretanto, trazem aparentemente para a definição etnológica dos povos indígenas do Nordeste um elemento a mais em relação a definição de Oliveira (1998). Afirmam que são inquestionavelmente povos relacionados adaptativamente com o ambiente natural da caatinga. A informação é relevante à medida que, mais recentemente, observamos famílias xucuru-kariri e kiriri procurarem habitar Minas Gerais também em razão de suas características morfoclimáticas e ambientais, que se distinguem das do semiárido nordestino⁵.

No caso dos Kiriri, como mostra Henrique (2019), foram as qualidades sensíveis percebidas no ambiente centro-sul mineiro que, conjuntamente às experiências vividas na aldeia do Oeste baiano, os levou a procurar uma terra em Caldas. Já no caso Xucuru-Kariri, são Parisi (2008) e Franco (2013) os primeiros autores a fornecerem registros que nos permitem notar que os conflitos (Martins, 1994) não são os únicos a terem condicionado os desejos destes indígenas por uma morada fora da Bahia. Eles trazem informações sobre as considerações que os Xucuru-Kariri faziam, por exemplo, ora sobre a abundância, ora sobre a escassez de água nas reservas habitadas naquele estado. Nesse contexto de deslocamentos, não parecem ser ignoráveis os aspectos ditos naturais na compreensão dos processos sociais relativos a essas coletividades como não são dispensáveis eventos temporalmente diversos. Não temos, então, nenhuma pretensão essencializadora em afirmar que são índios por isso ou aquilo, queremos tão somente incorporar aspectos sobressaídos em perspectivas que reconhecemos, ao mesmo tempo, distintas e complementares em nossa descrição etnográfica.

Se, por um lado, a Antropologia política e histórica (Oliveira, 1998) parece não dar conta de dinâmicas outras que perpassam a vida dos indígenas, a saber,

5 | O tema das relações ambientais dos povos indígenas com o semiárido tem rendido investigações bem contemporâneas (Santos, Silva e Oliveira, 2018).

aquelas que podem ser observadas segundo uma abordagem da socialidade, como, por exemplo, o parentesco (Viegas, 2007), por outro lado, seu ângulo histórico aponta para uma dimensão diacrônica das relações em que estão situados, possibilitando a busca no passado por chaves explicativas de relações atuais. Embora incite procurar, na história, compreensões sobre o presente, trata-se agora de olharmos menos intensamente para as relações com atores do Estado brasileiro e da colonização, ou seja, com sujeitos não-indígenas, e mais para as relações interindígenas. O que não quer dizer que centramos exclusivamente nossa análise em redes sociais indígenas e muito menos voltamos-nos às trocas de saberes rituais entre povos como parte de processos de etnogêneses, como feito por Arruti (1999) ao procurar revelar circulações de *toré*⁶ entre grupos. Pretendemos voltar nosso entendimento às cosmopolíticas xucuru-kariri e kiriri para ensaiar compreensões – pelo menos inicia-las – acerca do desenvolvimento passado e recente de suas interações, respectivamente, na Bahia e em Minas Gerais e, por consequência, objetivamos levantarmos hipóteses acerca da constituição de domínios territoriais nesses dois estados federais. As sociopolíticas ameríndias interpenetram-se aos seus regimes cosmológicos (Sztutman, 2012: 101). Como neste caso, a política indígena inclui ontologias não-humanas (seres espirituais e capacidades animais). Ou ainda, trata-se de compreender como a política é postulada por eles tendo-se em conta seus regimes de relação com outros seres humanos e outros seres que habitam seus cosmos. As trocas históricas entre famílias xucuru-kariri e kiriri e a maneira pela qual admitem as relações entre os viventes cósmicos, segundo a hipótese sugerida, são elementos que estão no princípio da economia política e territorial que os envolvem, particularmente hoje, em Caldas. A título de exemplo, que desenvolveremos ao longo do texto com alguns outros mais, encontramos, entre os Kiriri, negociações com mortos como premissas relacionais à obtenção do direito de posse da terra, a qual passaram a ocupar em março de 2017, e, entre os Xucuru-Kariri, pressupostos de existências animais nos modos de agir dos chefes.

Apontaremos que nas etnografias sobre esses povos – que em um primeiro momento pareciam ser fontes potenciais de observação de relações históricas entre tais indígenas – não foi escrito sobre trocas xucuru-kariri/kiriri ou, quando relatadas, aparecem como um dado etnográfico secundário em relação às interações com outros atores. Ademais, demonstraremos que a aliança decorrida de troca no sertão baiano – responsável em parte pela escolha kiriri por Caldas como lugar de vida –, no atual momento, passa por uma reconfiguração, visto que não se troca mais bens em sinal de uma cumplicidade política, mas se troca desafetos, acusações de feitiçaria e indiferença.

ALIANÇA ENTRE CACIQUES

Como relatado no livro *Nosso Povo: Leituras Kiriri*, produzido por professores indígenas, aconteceu, em meados do ano de 1986, um dos primeiros movimentos de cisão na

6 | Utilizaremos o itálico para falas e categorias nativas, bem como para títulos de obras, deixando as aspas para noções analíticas.

aldeia Lagoa Grande, na Bahia. O evento é significativo, pois é a partir dele que alguns Kiriri puderam aproximar-se dos Xucuru-Kiriri que haviam se mudado para aquele estado em 1987. Contudo, pouco ou quase nenhum material acadêmico pode ser encontrado relatando esta dissensão em Lagoa Grande. Assim, sabemos por trabalhos de campo realizados nas aldeias em Caldas, desde agosto de 2017⁷, que algumas famílias kiriri lideradas por um conhecido cacique⁸ deixaram a localidade em direção à região do Oeste baiano devido a conflitos, onde foram acolhidas pelo cacique do povo Pankaru. Permaneceram juntos até que o conhecido cacique Kiriri, pai do atual cacique kiriri do Rio Verde⁹, conheceu, em Brasília, o líder à época dos Xucuru-Kiriri da Bahia. Este último contou para o velho kiriri sobre a área de terra que seu povo possuía no município de Muquém de São Francisco/BA e sobre seu desejo de mudar-se de lá.

É interessante notar que nas etnografias (e.g. Martins, 1994), ao contrário do que informam os indígenas kiriri, não aparecem referências sobre uma aldeia xucuru-kiriri em Muquém de São Francisco. Consta somente que foram alocados para Ibotirama, um município adjacente a este outro, o que nos faz pensar que não há exata referência às localidades em que habitaram os Xucuru-Kiriri antes de se mudarem para Nova Glória. Talvez isso decorra da forma como os Xucuru-Kiriri narram sua própria história para os pesquisadores (Martins, 1994, 1999; Parisi, 2008; Silva, 2010). Eles continuam afirmando que habitaram Ibotirama, apesar de também dizerem que acordaram com o cacique kiriri que, junto com as famílias lideradas, este poderia, depois que saíssem, tomar a aldeia para si. Logo, os próprios Xucuru-Kiriri de Caldas reconhecem que a aldeia de Muquém de São Francisco foi um dia sua morada. A imprecisão advém muito provavelmente do fato dessa aldeia ficar na margem esquerda do Rio São Francisco, pertencente a Muquém de São Francisco, e a margem direita competir ao município de Ibotirama.

A área onde viviam os Xucuru-Kiriri às margens do Rio São Francisco foi adquirida pela FUNAI a fim de evitar os conflitos em que suas famílias estavam envolvidas, como já dito. Mas, por dificuldades de “adaptação” à região¹⁰, os Xucuru-Kiriri foram realojados pelo órgão para o povoado de Quixaba, em Nova Glória, Bahia. Em vista disso, o cacique xucuru-kiriri sinalizou ao chefe dos Kiriri a ideia de assumirem suas terras em Muquém de São Francisco, uma vez que estes últimos estavam vivendo junto aos Pankaru:

Como os índios Xucuru Kiriri não se adaptaram a essa região, resolveram repassar a terra e as casas do povoado de nome Passagem para os índios Kiriri e voltaram para Paulo Afonso, sede da FUNAI Regional, alojando seu povo em novas terras adquiridas pela FUNAI no povoado de Quixabá, em Nova Glória, aqui na Bahia (Professores Kiriri, 2005: 22).

É neste momento que fios de suas histórias iniciam seu entrecruzamento, cuja duração é notavelmente maior quando percebemos que, recentemente, ambos

7 | Desde agosto de 2017, Bort Jr. e Henrique dividem-se em trabalhos de campo mensais, respectivamente, na aldeia xucuru-kiriri e na aldeia kiriri. Embora tenha sido a ideia inicial, não tem sido prudente realizar entradas conjuntas nas aldeias em razão da configuração das relações entre os povos. Esta reflexão que publicamos é resultado de compartilhamento, entre nós, de dados, impressões, leituras e situações.

8 | Manteremos os nomes dos indígenas sempre em anonimato. Eventualmente, explicitaremos aqueles que a literatura antropológica tornou público.

9 | *Kiriri do Rio Verde e Xucuru-Kiriri de Caldas* são os modos pelos quais as famílias indígenas em Caldas se autodenominam.

10 | A percepção de um alto índice de violência e a proximidade excessiva com a cidade foram algumas das razões apontadas pelos indígenas sem que tenhamos conseguido maiores detalhes das agressões sofridas.

passaram a habitar o mesmo município no Sul de Minas Gerais. Afirmamos que um dos fios dessa história se entrecruza naquele instante, pois Martins (1999) apresenta um dado que induz a pensar sobre outras relações mantidas pelo velho cacique xucuru-kariri com os Kiriri. Diz ela:

Observei que Zezinho [liderança xucuru-kariri] mantinha bons relacionamentos com outras etnias indígenas na região. Os contatos mais próximos eram com os Pankararé e os Tuxá.

Ele me contou que, quando procurava um local para reassentamento [de Ibotirama/BA para Nova Glória/BA], havia recebido um convite dos Kiriri de Mirandela para morar na área deles. Recusou porque não queria morar na área de nenhum outro grupo. Alegou que com o tempo poderia haver problemas e que ‘o melhor é cada um no seu lugar’ (Ibid.: 223).

Desse modo, o velho Sátiro não parece ter interagido exclusivamente com o cacique kiriri que habitava entre os Pankaru, porque o relato acima demonstra relações com outros Kiriri que habitavam na aldeia de Mirandela, em Banzaê. Ou estamos tratando de relações do cacique xucuru-kariri com chefes kiriri distintos, ou, a título de hipótese, estamos tratando de uma única liderança kiriri, considerando que a mobilidade indígena entre as muitas regiões que habitam é enormemente conhecida. A autora não traz outros elementos em seu texto que ajudem a revelar mais detalhadamente como se iniciou esse “bom relacionamento” também com os Kiriri de Mirandela. Se a passagem de seu texto não permite entender com quem o velho xucuru-kariri interagia nesta localidade, nem mesmo ajuda a revelar alguma complexidade das circulações dessas famílias xucuru-kariri, uma vez que não se mostram tão unidirecionais quando vistas a partir das informações do livro dos professores kiriri. A autora fala de uma mudança dos Xucuru-Kariri de Ibotirama para Nova Glória; os Kiriri informam sobre uma “volta” para Paulo Afonso, região deste último município. Os Xucuru-Kariri que estão em Caldas permitem-nos sustentar a informação de que se mudaram definitivamente de Muquém de São Francisco.

Não há ainda informações precisas sobre quando, onde, ou mesmo como o convite dos Kiriri de Mirandela à coabitação foi feito. Teria o cacique xucuru-kariri conversado sobre as dificuldades enfrentadas por eles na adaptação à terra de Ibotirama e, por isso, a liderança kiriri abriu-se ao outro fazendo o convite? Apesar disso, a aliança xucuru-kariri, por meio da oferta da terra, consolidou-se com aqueles Kiriri que habitavam entre os Pankaru, posto que foram os filhos do cacique kiriri que estava entre os Pankaru e o do cacique xucuru-kariri que prosseguiram, na geração seguinte, relacionando-se em Caldas. Supomos que a troca entre os chefes xucuru-kariri e kiriri, em Muquém de São Francisco, foi mais bem-sucedida na instituição da aliança visto que, como veremos, é na geração abaixo desses líderes e não na de outros que trocas foram repetidas. Esta oferta de terra pela antiga liderança xucuru-kariri trata-se decerto – pelo que ensina Lévi-Strauss (2009 [1949]) – de uma

forma manifesta de dádiva que pôde instituir uma aliança favorável aos esforços de continuar produzindo suas vidas, reencontradas hoje em Caldas.

Sem dúvida, a aliança xucuru-kariri com outros povos é sensível na etnografia (Martins, 1999), embora não lhe tenham dedicado a profundidade analítica necessária enquanto parte das agências indígenas na conformação de domínios territoriais. Esclarecimentos dessa história indígena forneceria inúmeros entendimentos à etnologia dos povos da região. É somente com a busca kiriri por um lugar de vida em Caldas, como já haviam feito os Xucuru-Kariri dezessete anos antes por meio da estratégia de *habitar* os escritórios da FUNAI e, ainda segundo os Xucuru-Kariri, não de *ocupar* terras do Estado, como fazem os Kiriri em Caldas, que a aliança entre os velhos caciques foi decifrada como uma das chaves de compreensão de terras indígenas no presente e no passado. As formações das aldeias seriam explicadas apenas parcialmente sem a devida atenção a essa aliança, que, é preciso dizer, fora estabelecida segundo às atuações de seus chefes.

Sugerimos que as relações de chefias na constituição de seus espaços de vida podem ser analisadas, até certo ponto, à luz de uma aproximação com a noção cosmológica de “dono”, verificada entre ameríndios amazônicos (Fausto, 2008). São dados produzidos a partir de nossa inserção entre os Xucuru-Kariri de Caldas que autorizam essa inspiração em nossa interpretação etnográfica¹¹. A primeira informação a se considerar é que o cacique da aldeia em Caldas afirma ser exatamente um *dono* da aldeia. Tal noção chegou a causar, por exemplo, estranhamento à diretora da Superintendência Regional de Ensino de Poços de Caldas durante uma das visitas de acompanhamento pedagógico-administrativo da escola dos indígenas. A afirmação do cacique à época (pai do atual) de que era *dono de tudo*, referindo-se até mesmo à escola que está institucionalmente subordinada ao governo de Minas Gerais, provocou espanto, porém foi resolvida ao passar dos anos graças à disposição da servidora, segundo nos contou, em procurar entendê-lo. A outra informação a se ter em conta é o ideal de viverem juntos e *tudo controladinho*¹², elucidando uma relação entre o cacique e as famílias chefiadas – descrita a seguir – que parece aproximável da concepção de “maestria” que se verifica para “donos” amazônicos. Temos em perspectiva teórica justamente que o controle é uma das capacidades dos chefes, mestres ou donos em relação a coletividades de seres, espaços ou coisas (Fausto, 2008).

Há alguns Xucuru-Kariri que questionam a ideia de o cacique ser o único dono, justificando que a posse da terra foi conseguida porque as famílias de cunhados e cunhadas se mantiveram a convite dele morando por perto mesmo quando co-residia com seus filhos, noras e netos em meio à cidade de São Gotardo. Nesse sentido, o evidenciar das alianças como premissas da liderança na obtenção da posse da terra multiplicam o número de pessoas existentes no que aparece como um na relação. Já tem algum tempo que sabemos que as sociedades indígenas produzem mecanismos contra a centralização do poder (Clastres, 2003 [1974]), somente não tínhamos conhecimento, até o

11 | Realizamos trabalho de campo na aldeia Xucuru-Kariri em Caldas desde 2017. Neste texto, procuramos incorporar o máximo de informações obtidas a partir da relação com os indígenas, mas a pesquisa permanece em desenvolvimento.

12 | Disponível em: <http://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/jornal-da-eptv/videos/v/reportagem-especial-mostra-como-vivem-os-indios-da-tribo-xucuru-kariri-em-caldas-mg/4512635/>. Acessado em 27 de abril de 2018.

presente, dessa maneira xucuru-kariri de evitar que o cacique seja um dono sozinho. E, de fato, não é, mas a parte da posse que lhe compete deve ser específica.

Em Caldas, as casas e suas zonas próximas são daqueles que as construíram, que *cuidam* ou *zalam* por elas. O uso do termo permite pensar que o cacique tem a aldeia do mesmo modo que um pai tem de segmentos dela (a casa, a roça, o terreiro). A equivalência relativa é conclusão a que chegamos da própria argumentação do cacique durante uma reunião recente com a comunidade, na qual dizia que a postura em preservar as habitações de suas deteriorações deveria ser a mesma com a aldeia. Por isso, continuou dizendo, cada um era um pouco cacique. A diferença é que ele não é um potencial chefe; ele ocupa efetivamente a posição, por isso se sente à vontade para solicitar frequentemente a presença de outros *chefes*, os *de família*, em reuniões de interesse geral ou de elencar, entre esses, quem terá acesso a vagas de emprego na escola ou no posto de saúde em vista de seus saberes e de suas necessidades ocasionais. Recordamos a vez em que nos pedia para pôr ou retirar nomes de uma lista de homens que integrarão um projeto de apicultura da prefeitura do município. Também é dele a comparação metafórica pela qual faz entender que ser cacique é ser um pai análogo à onça que caça para alimentar seus filhotes. Não nos encorajamos a numerar as vezes em que se afirmou um *caçador do povo*. Ora, há algo de predador nesse pai, que é ao mesmo tempo chefe dos *chefes*, os quais, por serem *de família*, são pais. Precisaríamos questionar, a partir de Fausto (2008) e Sztutman (2012), se o problema seria da escala de pessoas.

Embora o cacique xucuru-kariri não vire a própria onça, ele retira de um modo de ser animal os princípios para sua própria ação de liderança, inclusive porque, como vários indígenas relataram, antigamente reproduziam no corpo as *bolinhas* da pele do felino¹³. É mais esse sentido que devemos considerar para traçarmos proximidades entre chefias e domínios que parecem encontrarem-se, a despeito das diferenças de estarem lá ou acolá, nas Terras Baixas da América do Sul. Um exercício reflexivo, feito alhures (Bort Jr., 2018), parece ter revelado dimensões hostis da política xucuru-kariri a partir desse ser que quase inexistente na mata da aldeia, mas, com certeza, vive na cosmologia. Agora, para além da reiteração de que a política ameríndia se constitui associada à natureza, por isso uma cosmopolítica (Sztutman, 2012), estamos sublinhando haver uma concepção de filiação que se sustenta especificamente pela busca (*caça*) que o cacique, em suas palavras, faz de *bem-estar* e *sustentabilidade* para as famílias que vivem no território para o qual se apresenta como um *dono*. Essas informações de trabalho de campo conduzem a colocar em tese se aqui não se trata de mais um desses “certos casos” em que a liderança se impõe como um “grande pai, (...) porque assume para os seguidores uma espécie de papel paternal” (Sztutman, 2012: 319).

Em diálogos com os Xucuru-Kariri, nem sempre o cacique aparece como mediador imprescindível na obtenção de partes do território da aldeia. Indicou-nos

13 | A mudança é inerente à pintura xucuru-kariri de Caldas, ainda que não acreditemos na alteração de seu fundamento guerreiro: as cores preta e vermelha sempre permanecem significando, respectivamente, *luto e sangue derramado*, i. e., há uma *guerra* contínua. A questão foi inicialmente apresentada por Bort Jr. (2018).

uma senhora que a limpeza de uma área da aldeia é a maneira para *tomar de conta* e fazer uma casa ou roça. Noutras vezes, as conversas com os Xucuru-Kariri indicaram que se torna elementar o cacique. Dois jovens homens xucuru-kariri explicaram que lugares além da região das residências são possíveis de serem conseguidos para cultivo ou criação de animais mediante pedidos feitos ao chefe. Esses locais servem, normalmente, de pastagem para o pequeno rebanho de bovinos que este possui. Compreendemos que a negociação com o cacique será tão mais necessária quanto maior a dimensão da área, afinal a mesma senhora que contou sobre a preparação do pedaço enquanto ação de posse disse que a significativa parte usada por seu filho foi decidida com o antigo chefe. Ela não mencionou a participação do cacique quando indagamos sobre o modo de uma área passar a pertencer a alguém, no entanto havíamos condicionado a pergunta ao exemplo de uma porção muito pequena em frente à sua casa. É totalmente notável, enfim, que a posição *dono da aldeia* pressupõe os mesmos zelos que uma pessoa deve reservar para sua casa, mas também o controle e a distribuição da posse conquistada, ou da produção de alimentos, como era realizada quando faziam roça coletiva de milho e feijão a partir dos insumos agrícolas vindos da FUNAI¹⁴. Talvez seja mais apropriado afirmar que o cacique-dono xucuru-kariri possui alguma espécie de anterioridade na relação com a aldeia, que, por sinal, se expressa em sua função cerimonial.

14 | Apresentam o regime climático e pluviométrico do Sul mineiro como dificuldades à continuação do plantio.

Pensamos na ocasião em que ele, enquanto falava diante de uma outra servidora do estado de Minas Gerais, virou-se para os demais indígenas e pediu que ficassem mais próximos do que já estavam, pois precisava de *força*. Isto é, não se é cacique por si, compõe-se enquanto tal solicitando que as pessoas ajam da maneira que lhe permita atuar politicamente. Talvez nem mesmo o cacique diria que é prescindível a *força* que recebe em troca do sustento que fornece. É preciso notar que estamos descrevendo os sentidos da relação do chefe com os seus.

Nessas situações, que são bastante emaranhadas com danças e cantos, ele, antes de tudo, balança seu chocalho denominado *maracá* para chamar as pessoas a fim de ouvirem orientações, por sua vez audíveis apenas para quem o rodeia. Logo em seguida, sai à frente agitando o instrumento, olhando para trás para ver se a fila de índios formou-se adequadamente, e vai ao encontro dos visitantes para os quais geralmente faz um discurso longo, que em boa parte tangencia, quando não começa por aí, a conquista da terra como motivo óbvio do reconhecimento que continuaria merecendo seu falecido pai.

Retemos, então, que o cacique xucuru-kariri é quem consegue mover pessoas (e suas *forças*) de modo organizado. Diz com frequência, muitas das vezes em reuniões com os próprios xucuru-kariri, que *o povo não vai sozinho pra lugar nenhum*. Acreditamos que por aí há também algum fundamento da posição de *dono*. Ele não é proprietário da terra, mas é quem possui anterioridade no seu controle devido tê-la obtido para o grupo em relação ao qual está na dianteira, dando-lhe os direcionamentos

político-rituais. O controle, no sentido que a noção de “maestria” confere à palavra, é relativo, primeiro de tudo, às pessoas. A prova em síntese é o *maracá* do cacique: o objeto que o faz ser literalmente seguido. É possível demonstrar que os movimentos na dança-canto *toré* são produzidos a partir do mesmo instrumento. Por exemplo, os homens lado a lado dos homens e as mulheres lado a lado das mulheres avançam rumo ao público que lhes assiste somente após o baixar do chocalho do chefe. Entre os Xucuru-Kariri de Caldas quem *puxa o toré* – a concepção de *puxar* é central – é invariavelmente o cacique ou alguém para quem pede um canto. O fato dessas cerimônias conhecidas como *apresentações de toré* serem definidas ao mesmo tempo como *momentos para fazer política e dar boas-vindas* impulsiona a repensar o quão também seria lógico interpretar a noção do chefe xucuru-kariri a partir da matriz relacional da festa. Para Perrone-Moisés (2015), o chefe não representa, porque ele existe antes do grupo como o anfitrião que convida as pessoas. Escreve a autora:

Em vez de se ver no chefe variante de dono ou sogro, por exemplo, aqui se propõe que donos, sogros, chefes de guerra, líderes de caçadas, donos de aldeias etc. são variantes de uma relação entre quem dá existência (no sentido de originar e alimentar) a sujeitos que o fazem ser quem é. Puxador e seguidores. Todos seriam, de certo modo, variantes da relação Anfitrião-Convidado (Perrone-Moisés, 2015: 7).

É a segunda geração de caciques em Caldas que frequentemente se utilizam de concepções de movimento para orientarem sobre ações convergentes, como se vê quando dizem que *onde um pisa, todos pisam também*. O que é significativo à etnografia é que *pisar* para os Xucuru-Kariri pode ter igualmente o sentido de dançar. Ou seja, se todos devem executar as mesmas ações e se *pisar* equivale semanticamente a *dançar*, que é ação *puxada* pelo cacique, concluímos que o *viver controladinho* é efeito de liderança. Nisso se inclui o cuidado para que a coletividade se perpetue, como nos sugere às observações do cotidiano da aldeia.

Por exemplo, quando brigas devido a adultérios se estendem dos núcleos domésticos, agregando outras unidades familiares ao problema, tornando as desavenças uma questão socialmente ampla, a mãe do chefe tende a debater o assunto circulando entre as casas para que se evite acirramentos dos conflitos e, por decorrência, uma maior chance de cisões. Cremos que essa e outras mulheres adiantam-se na resolução, pois, como ouvimos ponderarem, temem o modo agressivo dos homens.

É precisamente por conta desses registros de campo, os quais nos apontam sentidos reverberantes entre contextos etnográficos das TBAS, que se deve entender a presença de debates teóricos forjados a partir de casos amazônicos. Quisemos *iniciar* um diálogo. Se não ficou evidente, deveríamos ter sido mais claros em afirmar que não se trata de uma conclusão categórica de que o chefe xucuru-kariri estabelece, com as pessoas em seus domínios territoriais, uma relação de filiação adotiva¹⁵

15 | Para povos indígenas no Nordeste brasileiro, o cosmo é habitado por *mestres*. Há, portanto, alguma conversa possível com a noção cosmológica de “maestria” amazônica também em outros planos relacionais, posto que Fausto (2008) aposta que essa é uma forma concebida de relação entre diferentes entidades em distintas esferas.

ou de hospitalidade anfitriã. Nossa preocupação primordial tem sido a de descrever dimensões relacionais tanto do parentesco e do ritual quanto do plano da natureza para mostrar suas interconexões com a política xucuru-kariri. E qual a relevância disso para o argumento aqui desenvolvido? Isso começa iluminar o que significaria, para os Xucuru-Kariri, aceitar o convite de um outro cacique. O velho xucuru-kariri, que ensinou seu filho a liderar, concebia as pessoas habitantes da aldeia em comparação aos filhotes famintos da onça-pintada, animal pelo qual se pensava, conforme dito, e que era a tradução de seu nome, segundo relatos do atual cacique.

O escopo do artigo não é largo o suficiente para detalharmos as situações em que ainda o vimos colocar-se como leão, lobo, serpente e águia. Acreditamos, todavia, que isso basta para também fazer notar a prioridade que dá aos animais carnívoros em seu pensamento. Quando escolheu um vivente com disposição alimentar distinta para comparar-se, pensou no canário, que, de acordo com sua ideia, é altamente agressivo na defesa do território. A propósito, no intuito de entender como os Xucuru-Kariri percebem esses passarinhos, certa vez chamamos atenção para dois deles brigando enquanto voavam. Os homens que estavam perto responderam que os canários são muito bravos, além de terem acrescentado informações sobre rinhas dessas aves no Nordeste.

Nesse sentido, a aliança e a reconfiguração dos domínios territoriais dos chefes Xucuru-Kariri e Kiriri não podem ser compreendidas senão enquanto produtos constituídos nessas interações em que se orientam por princípios cosmopolíticos como esses. É por isso mesmo que o velho chefe Xucuru-Kariri pôde transferir as terras em Muquém de São Francisco aos Kiriri, pois era de seu domínio a aldeia e todos os contidos nela. E ao fazer não deixou de cumprir com a ética esperada pelos que ele controla, porque ele mesmo almejava poder produzir melhor a vida de todos fora dali; longe, por exemplo, das violências de fazendeiros (Martins, 1994), na nova aldeia da Fazenda Pedrosa, em Nova Glória. No que se refere à constituição de domínios territoriais da perspectiva cosmológica dos Kiriri, as relações com mortos aparentam ser mais elementar para a compreensão do regime de posse da terra. A isso voltaremos adiante.

Como explica Fausto (2008) sobre alguns povos amazônicos, o dono ou o chefe mostra-se sempre com duas faces: uma protetora como de um pai para seu filho e uma outra voraz e canibal que aniquila a alteridade por transformação. No Xingu, tal lógica da predação expressa-se pelas maneiras como chefes-mestres apresentam-se a outros: cobertos com garras e couro ao modo de um jaguar. No caso do cacique Xucuru-Kariri, os colares feitos de ossos, contas ou sementes apresentam rabo de cascavel, presas e cabeças de águia representadas também em peças de ossos. Forma, em harmonia com as enormes presas fabricadas para pôr nos lóbulos auriculares, uma estética corporal não menos aguerrida. A feição guerreira não passa imperceptível, pois há ainda em sua narina e lábios muitas varetas de ossos atravessadas, cujas pontas são bem afiadas. Por essa mesma razão, acreditamos que

o antigo cacique xucuru-kariri, reconhecido por sua postura notável, tenha rejeitado o convite dos Kiriri de Mirandela à coabitação¹⁶. Aceitar, supomos a partir dessa corporalidade guerreira, seria ceder a si e os seus à virtual dissolução do que são nos domínios do Outro: significaria ser tomado pelo Outro, ser englobado por ele, o que parece pouco possível para caciques xucuru-kariri que se mostram a partir de capacidades agressivas. Nesse sentido, o melhor mesmo era “cada um no seu lugar”.

Procede agora explicar como as noções cosmopolíticas específicas de cada um dos dois povos indígenas trazem revelações sobre a situação que se desenvolve entre caciques e famílias no sul-mineiro. Essa lógica deve favorecer o entendimento do porquê as relações interétnicas, em contraposição a aliança estabelecida entre os antigos líderes Xucuru-Kiriri e Kiriri, converteram-se de cumplicidade em conflito, ou ainda, passaram da troca de terra para a troca de maus afetos, acusações e indiferença, bem como auxiliará levantar hipóteses sobre os domínios territoriais que foram constituídos em Caldas.

AS CHEGADAS DAS FAMÍLIAS INDÍGENAS EM CALDAS/MG

Após um longo período em meio a secas do sertão baiano e enchentes do Rio São Francisco, somadas a conflitos com fazendeiros e policiais do entorno da Fazenda Pedrosa, em Nova Glória, famílias xucuru-kariri reivindicaram junto à FUNAI uma nova terra. Temporariamente foram conduzidos pelo órgão indigenista até São Gotardo, onde viveram em média três anos (Parisi, 2008). Posteriormente, em 2001, instalaram-se oficialmente no antigo Posto Agropecuário do município de Caldas¹⁷, que veio ser o atual assentamento de famílias xucuru-kariri conhecido como Fazenda Boa Vista.

Nessa mesma reserva indígena de Minas Gerais, alguns Kiriri *passaram um tempo* inclusive para ajudarem os Xucuru-Kariri a se estabelecerem no local. O apoio foi oferecido pelos Kiriri diante das dificuldades que surgiram da chegada dos Xucuru-Kariri numa região onde os moradores estavam desacostumados com a presença de indígenas. De resto, a estadia do cacique kiriri do Rio Verde deu-se ao longo de dois anos. Naquele tempo, o cacique, que ainda não era conhecido por essa designação, mantinha um relacionamento afetivo com umas das filhas do velho cacique xucuru-kariri, demonstrando que as alianças não foram constituídas tão somente por meio de troca de terra. Com o fim do matrimônio em Caldas, decidiu voltar à aldeia kiriri em Muquém de São Francisco, onde dividiu a chefia com sua irmã na condição de vice-cacique. O retorno, contudo, não foi definitivo. Algum tempo após isso, deslocou-se de novo para ficar com os Xucuru-Kariri em Caldas e trabalhar em roças do entorno, em geral de batatas.

Após a morte da conhecida liderança kiriri responsável por instituir a aldeia de Muquém de São Francisco, seu filho, atualmente chefe dos Kiriri do Rio Verde, foi outra vez para sua terra originária, na Bahia. Sua intenção de apoiar um prefeitável

16 | Ler os eventos do passado a partir de observações etnográficas do presente é considerar as continuidades na ação política deste povo indígena. Para mais referências metodológicas das possibilidades de ler a história a partir da etnografia, ver Sztutman (2012).

17 | Recentemente, funcionários da Empresa de Pesquisa Agropecuária de Minas Gerais (EPAMIG) negaram que tenha sido o atual assentamento Fazenda Boa Vista uma fazenda experimental da empresa. Na própria certidão daquelas terras, colhida no Registro de Imóveis da Comarca de Caldas, o terreno que tinha pertencido ao Município de Caldas foi doado, em 1949, para a União com o objetivo de abrigar ali um Posto Agropecuário. De acordo com funcionários da EPAMIG e da Prefeitura do Município de Caldas, a Fazenda Boa Vista estava sob administração da Universidade Federal de Lavras que havia feito do posto um centro avançado de pesquisas agropecuárias, mas que não estava em funcionamento desde muito antes da chegada dos Xucuru-Kiriri.

de Muquém de São Francisco distinto do qual a cacique pretendia dar apoio fez-lhe deixar a vice-liderança na esperança de encontrar uma terra onde pudesse formar uma nova aldeia. Tomada a decisão, anunciou seu pertinente desejo de localizar uma área no sul do estado de Minas Gerais para sua família e para quem quisesse o acompanhar. Ele e sua mulher voltaram mais essa vez para Caldas, aparentemente ainda mais motivados, com apoio de mais algumas famílias Kiriri e trazendo junto uma lista de outras que gostariam de se mudar para as terras que seriam encontradas. Por isso mesmo, destinou-se com sua esposa, a essa altura uma indígena do povo Pankaru, à aldeia caldense dos Xucuru-Kiriri intencionando o apoio de seus antigos anfitriões a fim de que pudessem ocupar a terra em que habitam hoje.

Logo nos primeiros momentos da volta, os Kiriri decidiram alugar uma chácara no mesmo município em que vivem os Xucuru-Kiriri e não mais coabitar com eles. A procura não parou até que os Kiriri ocuparem, no início de 2017, uma área pertencente ao governo do estado de Minas Gerais, que, desde então, demandam como terra para suas famílias. O cacique kiriri, que se tornou líder do grupo após fazer o *enfrentamento* de todo este processo de vinda para Caldas, lembra que há muitos anos guarda uma vontade de encontrar uma terra para seu povo no sul mineiro, onde há abundância de água e menos violência¹⁸. Obviamente isso faz questionar o rompimento com sua irmã e cacique de Muquém de São Francisco unicamente como reflexo de suas divergências políticas. Estas certamente são razões mais superficiais do que as profundas motivações de busca por lugares em que sua família e de outros possam viver bem.

Diante do apoio requerido pelos Kiriri, soubemos que o chefe xucuru-kiriri lhe propôs que os dois povos vivessem juntos na aldeia, o que foi rejeitado pelo outro num gesto muito semelhante ao que fizera a antiga liderança dos Xucuru-Kiriri quando recebeu o convite dos Kiriri para viver em Mirandela. Assim como o velho xucuru-kiriri, o jovem cacique kiriri partiu da premissa das dificuldades potenciais da convivência. Da perspectiva deste, os grupos se comportam politicamente diferente, uma vez que os Kiriri distribuíam, ainda segundo sua perspectiva, mais horizontalmente o poder do que os Xucuru-Kiriri. Embora os dois chefes entendam-se como provedores de bem-estar daqueles que habitam as aldeias que lideram, é improvável que o cacique kiriri, como o Xucuru-Kiriri, seja visto enquanto *dono da aldeia*. Logo, chegou a concluir que o melhor mesmo é cada povo possuir sua terra e seu próprio cacique.

Decerto, o chefe kiriri sabe por suas próprias experiências que a habitação em domínios de outra chefia implica no perigo virtual do englobamento da diferença. Independente das formas distintas de organização do poder entre os Xucuru-Kiriri e os Kiriri, o ponto de vista do cacique kiriri faz sobressaltar sua recusa à anulação da alteridade que viria ser efetuada diante da disposição do chefe xucuru-kiriri de *caçar* e fazer filhas as pessoas de seu domínio. É uma renúncia à assemelhação e uma renitência à diferenciação por separação de domínios. É o que sugerem ao menos os

18 | Os Xucuru-Kiriri, por sua vez, relataram o contrário. Incomodou-os, ao menos em princípio, a inexistência de um rio à beira de seu território, como no Nordeste, que mesmo na seca apresentava um *fio d'água*. Disseram ainda sobre as dificuldades que sentiram frente ao frio e às ladeiras do terreno montanhoso da região (Parisi, 2008). Por outro lado, como os Kiriri, afirmam que a vida em Caldas é mais tranquila por não haver tantos conflitos como aqueles que narram quando rememoram a vida na Bahia.

que vivem na aldeia de Caldas e não são genealogicamente Xucuru-Kariri, mas que assim se produzem por viverem em territórios de Outros.

Os Outros sob domínios do cacique xucuru-kariri conhecem, pois, sua capacidade de refrear diferenças: não-indígenas e indígenas de outras etnias que habitam entre os Xucuru-Kariri de Caldas anunciam-se igualmente como os que lhes acolhem. Os exemplos que dão sustentação à nossa interpretação é principalmente a estética corporal que assume um professor kiriri na convivência com os Xucuru-Kariri e que era produzida no jovem cacique kiriri do Rio Verde à época em que também morava na aldeia deles. No caso do professor, tem as mesmas furações faciais dos seus anfitriões, utiliza-se dos mesmos grafismos na pintura, publica nas redes sociais o *orgulho de ser Xucuru-Kariri*, além de seguir as atitudes de *respeito* do sistema de parentesco (pedidos de bênçãos a todos da geração acima), as quais desconhecia, conforme o vimos comentar para a mulher xucuru-kariri com quem foi casado. No que diz respeito ao cacique dos Kiriri em Caldas, fotografias vistas por nós mostraram que ele, pelo menos, adotava em danças ornamentação corporal igual à dos seus co-residentes.

É o que está pressuposto nas considerações do chefe xucuru-kariri sobre o acordo político malsucedido entre os líderes. O Kiriri e sua mulher decidiram ocupar as terras independentemente da participação do jovem xucuru-kariri e isso, para este último, foi desafiador à sua figura de cacique. Portanto, a partir da noção xucuru-kariri, não é possível que haja um outro chefe a não ser que esteja obviado em seus domínios. E colocar um outro chefe sob seu controle é anular a diferença por incorporação, como bem deixaram explícitas as afirmações do cacique xucuru-kariri numa gravação feita por uma emissora regional de Poços de Caldas¹⁹. Ele respondeu ao repórter, que observou ser a pintura igual para todos, dizendo que desde aí são *unidos e organizados*, e, como já dito, tendo por base a fala de uma senhora, o ideal de viver unidos é *viver controladinho*. Fora da aldeia não se pode viver plenamente como índio, que nunca é o índio genérico que a história colonial produziu para falar dos nativos da América, é, senão, o que os próprios Xucuru-Kariri pensam sobre si. E dentro da aldeia, a diferença é transformada em semelhança, como os *brancos* que se casam com indígenas e passam a fazer (dançar *toré* e *respeitar*) e ter o corpo como os deles²⁰.

Frente à potencial transformação em domínios xucuru-kariri, o jovem cacique kiriri consultou a *ciência* de seu povo no intuito de localizar espaços possíveis para ocupar e criar uma aldeia em Caldas, o que sempre faz quando surgem questões importantes referentes à comunidade. Viu pela *ciência* que, exatamente onde estão assentados desde março de 2017, morava um Tapuia, o *verdadeiro* dono do lugar que foi apoderado pelo governo do estado de Minas Gerais. Se o cosmo araweté está cheio de seres ferozes canibais com os quais os indígenas pouco se preocupam para realizar seus atos de apropriação-predação do mundo e no cosmo parakanã não existe preocupação alguma em negociar domínios porque não existem donos

19 | O vídeo foi assistido durante uma aula na escola da aldeia. Uma professora xucuru-kariri possui o arquivo completo da reportagem.

20 | Por sua vez, o acesso ao ritual ouricuri, realizado na mata, é impedido aos brancos, que serão aceitos se forem reconhecidos pela comunidade como um igual, aquele que sabe ter respeito.

(Fausto, 2008), no cosmo kiriri, a ética da negociação com o índio morto permitiu que famílias ocupassem a terra, o que ocorreu inicialmente com barracas de lona e posteriormente com casas de barro.

Os Kiriri construíram nove moradas de taipa na área ocupada, sendo duas destas moradas cobertas com telhas de cerâmica doadas por moradores do município de Caldas. Já as outras sete moradas eram cobertas por lona, sendo uma coberta por lona preta e as outras quatro cobertas por lona branca²¹. Os Kiriri do Rio Verde também construíram um espaço, localizado em meio às moradas para que danças e rituais possam acontecer, como, por exemplo, o *toré*. Este espaço, chamado de *cabana*, tem um formato circular e é coberto com algumas folhas de palmeiras encontradas na região, o que deverá ser modificado, uma vez que a folha de Carnaúba (*Copernicia prunifera*), encontrada no Nordeste do país, seria melhor. Com as folhas de Carnaúba também seriam construídas, desta vez em meio à mata, três espaços para a realização dos rituais da *ciência* kiriri. Um destes espaços, chamado de *casa da ciência*, deveria ser utilizado para que o filho do cacique fosse fabricado pajé. O preparo para se tornar um mediador cósmico envolve restrições alimentares, sexuais e reclusão na *casa da ciência* durante vinte e um dias. A *casa da ciência* foi elencada pelo próprio grupo como quarta prioridade do processo de formação da aldeia: em um primeiro momento os indígenas ocuparam a terra, numa segunda fase construíram suas casas, em seguida edificaram a *cabana* onde podem dançar o *toré* e o passo seguinte seria a construção da *casa da ciência*. Contudo, a insegurança sobre a territorialização naquela terra, causada pela incerteza de aliança com indígenas xucuru-kiriri, poder público local, estadual e federal – manifesta, por exemplo, pela falta de interesse do Estado em levar energia elétrica até eles –, fizeram com que os indígenas se sentissem impossibilitados de construir a *casa da ciência* e, conseqüentemente, o pajé incapacitado de realizar o rito de obrigação para com seus ancestrais.

A *ciência* dos Kiriri é, portanto, o saber com o qual o cacique pode abrir os caminhos de negociação não apenas com seres espirituais, como o Tapuia, mas é ainda o conhecimento que lhe permite visualizar as negociações futuras que são imprescindíveis à constituição de seus domínios territoriais. A *ciência* foi utilizada para que os indígenas pudessem prever o andamento da reunião, referente às demandas do grupo, com a FUNAI, o governo do estado (a terra pertence à UEMG) e o prefeito de Caldas, que se mostrou contrário a permanência dos Kiriri em seu município. As reuniões são encontros cosmopolíticos específicos por consistirem em espaços de negociações com chefes humanos não-indígenas. Afinal, com outros seres há outros mais privilegiados. Com exceção daquela aliança com o Tapuia, o cacique Kiriri não tinha obtido sucesso em suas tentativas de conseguir apoio até aquele momento.

No que concerne à aliança xucuru-kiriri/kiriri na geração anterior, a qual recorreu o chefe kiriri em princípio para ocupar o terreno, estão reconfiguradas pelo seu avesso – a guerra (Lévi-Strauss, 2009) – na geração dos atuais caciques. Troca-se, na

21 | As cores da lona utilizadas em contexto de ocupação de terra podem ser indicativas do que Lygia Sigaud (2000, 2002) considerou chamar de “forma acampamento”. Para esta autora, a “forma acampamento” atua enquanto linguagem simbólica, constituindo a forma adequada de demandar terra ao Estado nos últimos 30 anos, que pode ser verificada por elementos que se repetem a cada nova ocupação como, por exemplo, as bandeiras, lonas e barracas, podendo ser compreendida pelo Estado brasileiro, movimentos e pelos próprios acampados. Contudo, Sigaud se refere à “forma acampamento” enquanto estratégia amplamente difundida pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, o MST. Por isso, não podemos afirmar que a utilização da “forma acampamento” pelo povo indígena Kiriri do Rio Verde é idêntica ao modo como fazem uso os movimentos sociais no que diz respeito à demanda de terras. A ocupação de terras por indígenas tem suas especificidades.

atualidade, menos cumplicidades e apoios. Os Kiriri mostram-se ressentidos com os Xucuru-Kariri, enquanto os Xucuru-Kariri, se não se silenciam no que concerne à situação dos Kiriri, culpam-lhes de feitiços, contra os quais têm as cerimônias *ouricuri*. A divergência entre os caciques procede, como indicamos acima, das perspectivas distintas que possuem sobre a ética pela qual devem se orientar nas negociações cosmopolíticas – os Xucuru-Kariri julgam antiética uma ocupação em domínios de outros. Entre estes últimos, os sentidos de guerra e agressão, dependentes de ontologias animais, aparentam deslocados para a estética, como defendemos em análise acerca de danças, ornamentos e cantos durante *apresentações de toré*, *dança da lança* e partidas de futebol (Bort Jr., 2019), e não têm se manifestado literalmente para os caldenses desde que esses mineiros aprenderam, segundo narram, a respeitá-los. Além disso, a divergência também procede da perturbação da proximidade dos domínios que estavam em constante constituição em Caldas. A presença de aldeias Outras, que sejam próximas demais, significa, para os Xucuru-Kariri, que os Outros podem estender suas relações nos domínios daqueles brancos com os quais mantêm relações estabilizadas. Em nossa hipótese, as trocas nada amigáveis decorrem da forma como os domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri estão constituídos presentemente e que não se assemelham à forma como, nas gerações de seus pais, foram conformados.

O ROMPIMENTO DA ALIANÇA

Em 2017, aconteceu mais uma edição dos Jogos Indígenas do Estado de Minas Gerais, ocorrida na aldeia xucuru-kariri de Caldas/MG, evento no qual povos habitantes do estado estiveram presentes, entre eles, os Maxakali, os Krenak, os Pataxó, os Xakriabá e os Kaxixó. Os indígenas chegaram um dia antes do início das atividades de competição e instalaram-se em enormes barracas que, ao lado do campo de futebol da aldeia, foram armadas com ajuda do poder municipal. Para alimentarem-se durante todos os dias, os indígenas tiveram três refeições diárias também custeadas pelo poder público, mas também podiam ter acesso às barracas dos Xucuru-Kariri para comprar seus salgados, sorvetes, sanduíches, refrigerantes, etc. que, em meio a outras de artesanato, foram montadas com apoio de funcionários da prefeitura municipal ou contratados por essa. Para a higiene pessoal, os grupos indígenas tinham à disposição vestiários improvisados em containers trazidos à aldeia, além do vestiário de alvenaria construído para atender os visitantes dos jogos indígenas. Todos adquiridos com financiamento público. A limpeza do terreno para criar um estacionamento para os ônibus que trouxeram as comitivas indígenas também ficou a cargo do maquinário da prefeitura de Caldas, assim como a coleta de lixo que fora organizada pelos servidores do município após solicitação do cacique. Muitos humanos e recursos para que os indígenas pudessem, com seus corpos em lutas ou em

competições com bola, zarabatana e arco, articularem-se entre si.

Dentre as atividades esportivas, os índios concorreram nas modalidades, tanto masculina quanto feminina, de futebol, corrida de maracá, derrubada do toco e arco e flecha. Ocorrido durante quatro dias, o evento foi aberto com a presença de inúmeras lideranças políticas de Minas Gerais – dentre esses, um deputado e alguns secretários estaduais – e lideranças políticas da cidade – como o prefeito, o secretário municipal de esporte. Ainda naquele dia, autoridades da rede pública mineira de educação e outros secretários municipais, como foi o caso da secretária de finanças do município (*a cacica da prefeitura*, segundo os Xucuru-Kariri), também circularam aos arredores do campo de futebol recentemente gramado com recursos estatais. Porém, antes das falas dos políticos e dos gestores, os jogos indígenas iniciaram-se com o *toré* dos Xucuru-Kariri, responsáveis por abrir espaço para as demais etnias fazerem suas apresentações. Só assim puderam, então, as lideranças políticas não-indígenas e indígenas compor a mesa de abertura do evento que estava posta sobre um grande palco montado com apoio da prefeitura de Caldas/MG. A estrutura contava ainda com grande aparelhagem de som e iluminação que pôde, nas noites do evento, entusiasmar indígenas com muito forró e funk.

Após as apresentações de danças rituais de outros indígenas e falas de lideranças políticas dos brancos, que sinalizaram apoio irrestrito aos povos presentes, os jogos foram definidos pelos caciques como ocasião para *fazerem política indígena e conhecerem a realidade da aldeia uns dos outros*. As falas indígenas durante a abertura do evento foram todas no sentido de defesa de seus direitos no que se refere à educação, à saúde e ao território. Anunciavam ser um momento importante de construção de uma luta conjunta no estado de Minas Gerais. Entre uns e outros momentos dos jogos, os Xucuru-Kariri anunciavam, por exemplo, reuniões de caciques para definirem mais do que a programação das atividades esportivas, diziam ser momento para unirem-se politicamente. O momento não era para usar saberes de abertura de comunicação e negociação com seres de outros patamares cósmicos, como fazem o cacique e o pajé dos Kiriri para encontrar alianças com mortos. O líder Xucuru-Kariri, durante os jogos, valia-se de suas habilidades de negociação para articular os povos indígenas em conjunto e capturar o que fosse possível das autoridades. Era um enfretamento que certamente não seria exagero definir como guerra, porque a festa é a própria guerra, como nos lembra Perrone-Moisés (2015) sobre modos ameríndios de fazer política. Imensamente adornado com um enorme *cocal* (adorno de cabeça) e muitas plumas nas orelhas e braços, o cacique apresentava-se amplamente ornamentado sobre o palco. Carregava também todos aqueles ossos dos quais já falávamos. Pelo microfone, notavelmente comandava os indígenas a saírem organizadamente do fundo do campo de futebol, que mais era uma arena ritual naquele momento, e a atravessarem-no com dança e cantos para imporem-se emplumados, pintados e armados com arcos, flechas e bordunas diante dos brancos. Promessas de apoio dos

políticos e gestores foram obtidas. Os caciques pareciam estar abertos uns aos outros; dispostos a aliar-se num combate por direitos, recursos e condições de vida.

Observa-se disso que, em certa medida, o jogo ao qual pareciam estar mais dispostos a jogar era o político, apesar de o fazerem ritual-esportivamente. Não eram atletas competindo, naquele instante, mas guerreiros unidos em contraposição às lideranças não-indígenas num evento de caráter esportivo.

Nesse sentido, a ocupação da terra do Tapuia, chefiada pelo cacique kiriri, sugere ser, por comparação à forma xucuru-kariri de fazer política, uma negociação distinta da operada pelos guerreiros sob comando do cacique adversário. O primeiro invade domínios Outros para constituir o seu próprio, como narram os Xucuru-Kariri sobre a luta kiriri, que os próprios julgam legítima já que fora autorizada pelo índio Tapuia. O segundo, performatiza o enfrentamento por meio de corpos guerreiros dispostos a capturar coisas de outros domínios que tem seus líderes próprios. Isso significa que se, por um lado, o cacique Xucuru-Kariri é um guerreiro-caçador de coisas de Outros, por outro lado, essa captura do que está além dos seus domínios é provida de uma ética segundo a qual a apreensão deve expressar-se em cerimônia, mas não que seus efeitos sejam menos reais. Os Xucuru-Kariri opuseram-se ao pedido do cacique kiriri para auxiliarem na ocupação do terreno da UEMG, isso porque se tratam de povos cujas éticas de interação com domínios alheios divergem na sua forma. Supomos que os Kiriri e os Xucuru-Kariri em Caldas não chegarão a apoiarem-se, porque os princípios cosmológicos e sociopolíticos que lhes orientam na relação com o lugar são incompatíveis.

Os Kiriri, que tinham sido aliados dos Xucuru-Kariri numa geração acima, estavam agora para além do plano dos adversários ao serem totalmente excluídos da possibilidade de celebrarem com a presença de brancos e de lutarem do lado dos indígenas nesse evento essencialmente de disputa. Os Kiriri não foram convidados, assim como em momento algum foram lembrados pelos presentes, para capturar bens dos domínios dos brancos. Diga-me com quem tu festejas que direi quem tu és, diria novamente Perrone-Moisés (2015). Nos quatro dias do evento produziram ao mesmo tempo alianças, visibilidades, demandas indígenas ao poder público e um silenciamento sobre a reivindicação da posse da terra dos Kiriri. Enquanto isso, no bairro rural Rio Verde de Caldas, indígenas Kiriri expressavam ressentimento.

É imprescindível esclarecer um paradoxo aparente nas relações descritas: por que a relação de aliança entre os caciques da geração anterior não replicou na geração seguinte e envolveu seus filhos caciques em tensões? Por que, em termos lévi-straussianos, relações de aliança no sertão baiano passaram a um “desfecho de transações infelizes” na região sul da Mata Atlântica mineira? A primeira hipótese, como imaginamos ter demonstrado, é de que a ação política decorrente da perspectiva cosmopolítica kiriri diverge daquela que deriva da perspectiva xucuru-kariri. A segunda hipótese, que por ora levantamos, é a de que a transação do velho cacique

xucuru-kariri com o velho cacique kiriri no sertão baiano não instaurou domínios territoriais tangentes ou potencialmente sobrepostos. Os velhos não constituíram domínios com interesses conflitantes, haja vista que, após a transferência da terra, os domínios do Xucuru-Kariri estavam demasiadamente longe para se sobrepor aos do Kiriri. A troca de terras entre os pais dos caciques no sertão baiano seguiu-se com o deslocamento dos Xucuru-Kariri para Nova Glória, localizada a cerca de mil quilômetros dos domínios territoriais daqueles Kiriri.

Diferentemente disso, no que diz respeito aos recentes domínios que estão em constituição em Caldas, o domínio do cacique kiriri representa para o chefe xucuru-kariri, que se prestigia proporcionalmente ao número de famílias que *zela* e aos recursos que obtém para o *bem-estar de “seu” povo*, uma interferência sobre os domínios territoriais da prefeitura onde este chefe indígena tem caçado desde a morte de seu pai. A liderança xucuru-kariri reclama que, desde que os Kiriri aportaram em Caldas, algumas famílias de sua aldeia pensaram habitar o território kiriri em formação e que o poder público cogitou dar acesso ao posto e à escola xucuru-kariri também para os recém-chegados. São as relações com a prefeitura que, do ponto de vista do chefe xucuru-kariri, poderiam ser desestabilizadas caso não fosse possível a anulação por englobamento da alteridade perturbadora do Outro.

A territorialidade sendo, antes de apego ao espaço, relações entre pessoas (Pietrafesa de Godoi, 2016) e os lugares como criações feitas por meio de (inter)ações entre seres (humanos ou outros) (Coelho de Souza, 2017), então, a proximidade de uma outra aldeia significaria para o chefe xucuru-kariri não um perigo para seus domínios territoriais, mas para a territorialidade constituída para além de seus domínios e para os lugares feitos em Caldas. A cidade como espaço de caça (Tommasino, 2001), que não chega ser plenamente um domínio do chefe xucuru-kariri, é um lugar com o qual guarda alguma intimidade, porque tornou-se parte da territorialidade xucuru-kariri na medida em que passou a responder positivamente à contínua produção de suas vidas. Dito de outro modo, a denegação kiriri ao convite à habitação nos domínios xucuru-kariri impediu a incorporação englobante dos primeiros pelos segundos no convívio diário, conduzindo, do ponto de vista dos segundos, a uma situação de interferência sobre suas relações com os domínios dos brancos que vivem no seu cosmo e, conseqüentemente, sobre os lugares de onde o cacique ao mesmo tempo obtém os recursos para os cuidados com a aldeia.

Em síntese, é possível dizer que a constituição dos domínios no sertão baiano foi favorável à formação da aliança, visto que para os caciques isso não levaria ao englobamento da diferença para nenhum deles e permitiria a conformação de domínios territoriais sem concorrência por lugares. Em Caldas, a situação se revela diferente, pois não apenas os caciques estão em rivalidade, como potencialmente as relações de aliança com os donos dos domínios vizinhos fazem-se incertas, gerando tensões e conflito. Vejamos como isso tem se equacionado.

“CADA UM EM SEU LUGAR”: ÚLTIMAS CONSIDERAÇÕES

Portanto, ao que parece, se a escolha dos Kiriri pela cidade de Caldas certamente se deu por possibilidades abertas pela aliança que tinham até então com os Xucuru-Kariri, o que se configura recentemente é a disputa, a acusação ou negação do Outro, de tal forma que não são mais considerados aliados e, por isso, não foram convidados para integrarem as trocas, os jogos e a grande caçada que se deu durante os jogos indígenas. Se das mãos do secretário municipal de esportes o cacique xucuru-kariri pegou a bola – parte metonímica do Estado –, os Kiriri não estavam no campo com os demais guerreiros que a receberam por meio de seu lançamento. Trata-se de compreendermos, por conseguinte, as possibilidades que estão abertas ao cacique kiriri, para além da cumplicidade já estabelecida com o Tapuia morto. Com quem eles poderiam obter algum reconhecimento a mais de seu domínio territorial no Sul de Minas Gerais? Afinal, a relação com seus vizinhos indígenas mostra-se tensa e fechada e com os domínios do poder público igualmente inacessível.

Tendo os Xucuru-Kariri construído relações com autoridades públicas calden-ses de maneira que os têm possibilitado adquirir as condições de viver, é notável que espaços da cidade são, pois, domínios Outros onde os Xucuru-Kariri conseguem constituir territorialidade para incorporar bens e coisas em seus projetos de vida por meio de seu chefe. Os Kiriri, por sua vez, parecem encontrar uma solução justamente onde os Xucuru-Kariri não têm estendido sua territorialidade por meio de eventos esportivos, como esses dos jogos indígenas de Minas Gerais. Outras formas de aliança, aqui não tão exploradas, seriam casamentos com brancos e jogos de futebol aos domingos com times da região de Poços de Caldas. Nas franjas da territorialidade criada pelos Xucuru-Kariri sob a liderança de seu chefe, os Kiriri têm estabelecido os seus próprios lugares. A forma encontrada por estes últimos parecem ser os eventos religiosos que congregam os moradores das áreas rurais do Rio Verde, bairro onde está localizada a terra que ocupam os índios em Caldas, estendendo-se possivelmente até a comunidade rural de Laranjeiras.

Os moradores da região de Rio Verde receberam muito generosamente os Kiriri na missa da quinta-feira da semana santa de 2018, que celebrava simbolicamente o dia em que Jesus Cristo teria lavado os pés dos apóstolos em sinal de humildade. A comunidade recebeu os indígenas com apertos de mão e conduziram-lhes ao primeiro banco da igreja bem aos pés do padre. Logo nos primeiros minutos da missa, a presença dos Kiriri foi agradecida pelo sacerdote que, no auge da celebração, lavou os pés dos indígenas com auxílio do seminarista. A gentileza e a lavagem dos pés, que, para os presentes, eram sinais de modéstia, pareciam retribuir a recepção que tinham tido no dia anterior na ocupação kiriri.

A missa da quinta-feira santa e a visita dos vizinhos no dia anterior eram instantes de um ciclo de trocas iniciado e que continuou quando o padre responsável

pelas igrejas matriz e rurais do município convidou os indígenas para integrarem a programação dos próximos eventos da semana que precede a páscoa e que aconteceriam na capela da comunidade do Rio Verde. Como acordado entre indígenas e o padre, o grupo participou das celebrações realizadas na igreja. Aquelas outras realizadas na *cabana*, por sua vez, contaram com a presença dos moradores da comunidade rural do entorno. Ainda, na sexta-feira da mesma semana, os Kiriri ofereceram um almoço para todos os moradores do Rio Verde, no qual serviram arroz, feijão inteiro, feijão de corda – prato típico do Nordeste e ansiosamente aguardado pelos moradores das comunidades – macarrão, angu, ensopado de peixe e peixe frito. Ao final do almoço, puseram à mesa mingau de milho verde. Compartilharam também diferentes tipos de refrigerantes, que foram levados pelos visitantes. No sábado, desta vez após a celebração ocorrida na capela da localidade, o jantar oferecido foi preparado por pessoas da comunidade, que ajudam frequentemente na manutenção da igreja. Neste dia, as opções para a refeição eram o arroz, o feijão, a carne de porco e a *tradicional sopa de mandioca da região*, prato também aguardado ansiosamente pelos Kiriri. De forma semelhante ao ocorrido na aldeia, refrigerantes e vinhos locais que acompanharam o jantar foram oferecidos pelos moradores da comunidade. As interações entre indígenas e católicos seguiram até o domingo de páscoa, quando os Kiriri realizaram uma apresentação de *toré* do lado de fora da igreja do distrito de Laranjeiras. Nesse último dia de uma sequência de visitas e celebrações, faziam-se presentes os moradores de sete dos bairros rurais caldenses.

Dessa forma, os eventos delinearão-se como uma sucessão organizada de visitas intercaladas dos moradores da comunidade do Rio Verde aos Kiriri e dos Kiriri à capela do Rio Verde e à igreja de Laranjeiras. Logo, um ciclo de troca de festas, gentilezas e comidas que durou toda a semana, inclusive no domingo de páscoa, e pelo qual a aliança entre os habitantes da área rural de Rio Verde e o casal kiriri caminhava para a sua consolidação. A expressão da cumplicidade entre os índios e seus vizinhos foi notável no apoio que os locais deram aos indígenas por meio de um abaixo-assinado pela instalação da energia elétrica nas casas kiriri, que circulou durante as celebrações e festividades, e seria entregue à prefeitura de Caldas. Igualmente perceptível, uma carta em oposição à reintegração de posse das terras pertencentes à UEMG retribuíria aos Kiriri por sua generosidade com os moradores dos sítios do Rio Verde.

Em suma, se os Xucuru-Kiriri constituíram sob liderança de seu cacique uma territorialidade que envolve aqueles que administram os domínios do núcleo urbano, sendo a prefeitura um lugar onde circula o chefe-caçador – fala que lá as *portas estão abertas* a ele –, aos Kiriri alguma possibilidade da produção da legitimidade daquelas terras do Rio Verde como seu domínio estavam a cargo das negociações com aqueles humanos e não-humanos com os quais os Xucuru-Kiriri não tinham algum acordo

anterior, a saber, o Tapuia morto e os rurais que habitam o lado oposto do município onde está localizada a terra indígena xucuru-kariri. A territorialidade xucuru-kariri cria lugares para si mais em solo urbano ou é mais proximamente relacionada com os agentes e as instituições urbanas do que a territorialidade kiriri produzida em eventos cristãos das comunidades rurais do Rio Verde. Embora os Kiriri tenham entendido que sem os Outros (indígenas, funcionários do Estado, vizinhos, espíritos) não conseguirão criar seus domínios territoriais, suas ações ainda não resultaram em efeitos totalmente positivos. Em meados de abril de 2018, os Kiriri deixaram as terras que ocupavam em Caldas rumo à zona rural de Pato de Minas, em Minas Gerais, logo após o término da vigência da liminar judicial que impediu a reintegração de posse da terra até pouco tempo. Todavia, a partida para outro lugar foi mais uma etapa de um processo de busca pela formação de território. O problema é que em Patos de Minas não tiveram tanta sorte e o espírito do quilombola que habita a região não lhes deu permissão de caçar animais e nem de constituir aldeia, apenas algum tempo para encontrar outra morada e alguns peixes do rio próximo para se alimentarem. A saída foi retornar à Caldas, onde, apesar de inimigos, possuem apoios vindos das pessoas que habitam o bairro rural Rio Verde e do *verdadeiro* dono das terras, o mesmo Tapuia. São também agências como essas que devemos olhar se quisermos compreensão sobre processos políticos e territoriais em que estão envolvidos esses ameríndios deslocados do Nordeste brasileiro.

João Roberto Bort Júnior é doutorando do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e, na mesma instituição, integra o Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI) e o Centro de Estudos Rurais (CERES).

Fernanda Borges Henrique é doutoranda do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e, na mesma instituição, integra o Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI) e o Centro de Estudos Rurais (CERES).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica.

FINANCIAMENTO: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Código de Financiamento 001 – e Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) – Processo nº 2017/13949-0.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANTUNES, Clóvis. 1973. *Wakona-Kariri-Xucuru: Aspectos Sócio-Antropológicos dos Remanescentes Indígenas de Alagoas*. Maceió, Imprensa Universitária – UFAL.
- ARRUTI, José Maurício P. A. .1999. "A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco". In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.), *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- BORT JUNIOR, João Roberto. 2018. "A estética guerreira no toré dos Xucuru-Kariri em Caldas/MG". In *II Encontro de Etnologia, História e Política Indígena*. São Carlos, Universidade Federal de São Carlos.
- BORT JUNIOR, João Roberto. 2019. "O corpo dos Xucuru-Kariri e de seus ancestrais no mato, na aldeia e na cidade". In *Anais do 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina*. Brasília, Universidade de Brasília.
- BRASILEIRO, Sheila. 1996. *A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri*. Salvador, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.
- BRASILEIRO, Sheila. 1999. "Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo". In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.), *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- CLASTRES, Pierre. [1974] 2003. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac & Naify.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2017. *Dois pequenos problemas com a lei: terra intangível para os Kisêdjê*. R@U, São Carlos, vol. 9, n. 1, pp. 109-130. http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/10/5_Marcela_Coelho_de_Souza.pdf
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. e CARVALHO, Maria Rosário G. de. 1992. "Os povos indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico". In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.), *História dos índios do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.
- FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 14, n. 2, pp. 329-366. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>
- FRANCO, Caetano Lucas Borges. 2013. *Territórios e identidades: dinâmicas socioespaciais dos índios Xucuru-Kariri residentes em Caldas –MG*. Alfenas, Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Alfenas.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo. 2005. "As Múltiplas Incertezas do Toré". In GRÜNEWALD, Rodrigo de Azevedo (Org.), *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*. Recife, Massangana.
- HENRIQUE, Fernanda Borges. 2019. *Por um lugar de vida: os Kiriri do Rio Verde, Caldas/MG*. Campinas, dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1949] 2009. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes.

LIMA, Carmen Lúcia S. 2008. “Vivendo na metrópole: os Pankararu em São Paulo”. In *Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Porto Seguro, Brasil [online]. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2034/Vivendo%20na%20metrópole%20-%20aba.pdf> (acesso em 28 de abril 2018).

MACEDO, Sílvia Michele. 2009. *Educação por outros olhares: aprendizagem e experiência cultural entre índios Kiriri do sertão baiano*. Salvador, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. 1994. *Os Caminhos da Aldeia... Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais*. Recife, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Pernambuco.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. 1999. “Os caminhos das aldeias Xucuru-Kariri”. In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.), *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

OLIVEIRA, João Pacheco de. 1998. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana*, vol. 4, n. 1, pp. 47-77. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>

PARISI, Rosana Soares Bertocco. 2008. *Xucuru-kariri: a reconstituição da trajetória de um grupo indígena remanejado e suas habitações e “novaterra*. São Paulo, Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e guerra*. São Paulo, Tese de Livre Docência, Universidade de São Paulo.

PIETRAFESA DE GODOI, Emília. 2016. “Entre campos y ciudades: movilidades, lugar y pertinência”. Conferência proferida no XIII *Coloquio Nacional de Sociología*. Universidad del Valle, Cali, Colômbia (no prelo).

PROFESSORES KIRIRI. 2005. *Nosso povo: leituras Kiriri: educação diferenciada na visão do povo Kiriri*. Salvador, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, (Livro do Aluno / Ensino Fundamental).

SANTOS, Carlos Alberto B., SILVA, Edson H. e OLIVEIRA, Edivania G. da S. 2018. *História ambiental, história indígena e relações socioambientais no Semiárido Brasileiro*. Paulo Afonso, SABEH.

SIGAUD, Lygia, et al. 2002 *Lonas e bandeiras em terras pernambucanas*. Rio de Janeiro, Museu Nacional/Tecnopop.

SIGAUD, Lygia, et al. 2000. “A forma acampamento: notas a partir da versão pernambucana”. *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 58, pp. 73-92. <http://novosestudos.com.br/produto/edicao-58/#:~:text=A%20Forma%20Acampamento%3A%20Notas%20a,de%20terras%20opelo%20governo%20federal>.

SILVA, Beatriz S. 2010. *Educação Escolar indígena. Mas, o que é mesmo uma escola diferenciada? Trajetória, equívocos e possibilidades no contexto da E. E. Indígena Xucuru Kariri Warcanã, de Aruanã (Caldas MG)*. Campinas, dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.

SILVA JUNIOR, Aldemir Barros da. 2007. *Aldeando sentidos: os Xucuru-Kariri e o serviço de proteção aos índios no agreste alagoano*. Salvador, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia.

SZTUTMAN, Renato. 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo, Edusp.

TOMMASINO, Kimiye. 2001. “Os sentidos da territorialização dos Kaingang nas cidades”. In *Anais da IV Reunião de Antropologia do Mercosul*. Curitiba, Brasil.

VIEGAS, Susana de Matos. 2007. *Terra calada: Os Tupinamba na Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro, 7Letras.

Recebido em 20 de setembro de 2018. Aceito em 17 de janeiro de 2020.

O sucesso e a crise da onda identitária no Brasil

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.178185>

Livio Sansone

Universidade Federal da Bahia | Salvador, BA, Brasil
sansone@ufba.br | <http://orcid.org/0000-0003-3837-6049>

RESUMO

Os experimentos inspirados pelo multiculturalismo e as práticas culturais ao redor das medidas de ação afirmativa tiveram seu momento de glória no período 2002-2016, dentro de uma nova configuração que criou oportunidades para um momento identitário centrado na valorização, na patrimonialização e no reconhecimento de formas culturais subalternas, oriundas de grandes setores da sociedade historicamente discriminados. Este ensaio avalia os termos-chave e algumas das dinâmicas desse processo, para logo identificar alguns novos pontos de inflexão que têm levado a uma crise dele, gerada tanto pelas próprias fraquezas internas ao processo quanto pelo perigoso ataque conservador ao ideário multiculturalista e ao direito à diversidade.

PALAVRAS-CHAVE

Multiculturalismo,
política
identitária,
racismo,
reacionário

O sucesso e a crise da onda identitária no Brasil

ABSTRACT The experiments inspired by multiculturalism and the cultural practices developed by enforcing affirmative action saw their heydays in the period 2002-2016, within a new configuration that created opportunities for an identity movement hinging upon the positive evaluation of heritage and recognition of the formerly subaltern culture of large sections of the population that had been historically discriminated against. The essay scrutinizes the key terms and a few dynamics in this process, and a set of turning points that led to a crisis of the process itself. The main argument is that such crisis originates from both the internal weakness of the identity movement and the dangerous conservative outright attack on the multicultural mind set and on the right to diversity.

KEYWORDS
Multiculturalism, identity
politics, racism, reactionary

AS SORTES INTERMITENTES DA IDENTIDADE ÉTNICO-RACIAL NO BRASIL

Tanto o multiculturalismo como a ação afirmativa são causa e efeito daquela que eu chamo de “onda identitária”, que nas últimas duas ou três décadas tem significado uma geral transformação e dinamização dos processos identitários neste país. A grande mudança sociopolítica pela qual estamos passando obriga-nos a uma profunda reflexão sobre identidades setoriais e desigualdades e, mais especificamente, a uma relativamente curta, mas impactante trajetória do multiculturalismo e das políticas reparatórias com relação à população historicamente discriminada no Brasil¹. Quero aqui repensar sobre os últimos 30 anos, dos quais 15 foram com um governo liderado pelo Partido dos Trabalhadores (PT)². Isso significa também rever o desenvolvimento da pesquisa sobre esse tema, sabendo que neste país a configuração identitária está hoje, de novo, em movimento.

É necessário começar apontando para o fato de que os termos “étnico” e “etnicidade” têm se tornado parte da cultura popular e das linguagens do Estado e da mídia, de fato, em época relativamente recente no Brasil. Como é sabido, tivemos um passado etnofóbico. Houve a negação de uma questão racial depois de 1888, embora a elite intelectual na República Velha estivesse preocupada com três dilemas que não se coadjuvavam com a noção de progresso: o fato de o Brasil estar quase todo localizado nos trópicos, de grande parte da população ser de origem africana e de haver um crescente número de mestiços. A Conferência de Berlim de 1883-1887 havia estabelecido que a civilização não fosse inerente aos trópicos, que os africanos precisavam de “ajuda” para se desenvolver e que os mestiços, quando não simplesmente ignorados, seriam “impróprios” do ponto de vista civilizatório por não caber na geografia racial da época, na qual cada, assim dita, grande raça (branca, amarela, vermelha e negra) era oriunda de um determinado continente. A partir do modernismo e com mais força no Estado Novo, o Estado promove a narrativa (ou mito) da democracia racial em um discurso que, substancialmente, é aproveitado também pela Ditadura Militar de 1964.

Depois da Segunda Guerra Mundial, em termos tanto das próprias políticas identitárias como dos estudos delas, tivemos várias fases. A primeira fase começa, aproximadamente, no início dos anos 1950 e vai até o processo de redemocratização. São os anos de substancialização, de fato, do mito da democracia racial pela maior parte da pesquisa de cunho antropológico que, a partir do grande Projeto Unesco/Columbia, no estado da Bahia nos anos 1950-1953 (Wagley, 1952; Chor Maio, 2000; Pereira; Sansone, 2007), defende que o Brasil seria um país de fortes clivagens de classe, mas fracas divisões e discriminações de cunho racial. Embora alguns sociólogos envolvidos no mesmo projeto (Roger Bastide, Florestan Fernandes e Luís Costa Pinto) enfatizassem a importância do racismo na organização das hierarquias sociais, mesmo para eles o processo de emancipação do racismo não passava por algum tipo

¹ | O cerne deste ensaio foi apresentado em um seminário organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PPGCS/ PUC-Minas), em novembro de 2018. Quero agradecer aos pareceristas anônimos pelas sugestões, assim como a Felipe Bruno Martins Fernandes e a Sueli de Souza Borges, pela cuidadosa revisão do texto e dos conceitos nele utilizados.

² | Uma confissão: essa janela de tempo corresponde também à minha experiência no Brasil, onde vivo e trabalho desde 1990. Ora, se sempre foi importante se questionar para quem e por que investigamos um tema, isso é ainda mais importante quando o tema é identidade étnica e suas relações com a posição socioeconômica, com a classe, ademais, em um país com fortes tensões de cunho étnico e racial como o nosso. Também vale a pena salientar que o fato de eu ser branco e nascido e crescido na Itália, embora engajado há muito tempo com o antirracismo no Brasil, me coloca em um determinado lugar do debate sobre o antirracismo e o tipo de multiculturalismo que queremos para este país. Um debate do qual, implícita ou explicitamente, todos nós participamos e no âmbito do qual, para parafrasear Geertz, somos realmente todos “nativos” — todos nós participamos dele tanto com o cérebro quanto com o estômago.

de recrudescimento das identidades étnico-raciais. De fato, para quase todos, com poucas exceções – Clovis Moura (1959) e Abdias do Nascimento (1982)³ –, o Brasil e o resto da América Latina, até os anos de 1980, eram descritos como a região mais “etnofóbica” do mundo. Para o sociólogo norte-americano Talcott Parsons, a América Latina era o continente-resto do ponto de vista dos processos étnicos (Parsons, 1969), contrariando uma tendência mundial. Nesta parte do mundo teria menos força o sentimento de pertença de cunho étnico e nunca haveria políticas identitárias por causa da força do pensamento (ecumênico) católico que não as favoreceria, da longa tradição de mestiçagem e da popularidade – tanto entre os subalternos como, embora sob outro prisma, nas elites – dos discursos centrados em torno do pertencimento de classe. Isso foi, de fato, o discurso corroborado pela maior parte da filantropia estado-unidense e europeia⁴ (Dzidzienyo; Casal, 1979; Davis, 1999).

Naqueles anos no Brasil, como na maioria dos outros contextos, ter aparência africana, ser discriminado e pobre não era, em si, suficiente para se tornar negro. Do mesmo jeito, ser de ascendência indígena não fazia do indivíduo, digamos assim, automaticamente, um indígena para todos os efeitos. Uma comunidade negra, um voto negro ou um movimento negro não eram – e ainda não são – um fato natural, mas criações de determinadas contingências; algo parecido valeria para os indígenas. Por isso que no Brasil podia e ainda pode se ter negritude sem etnicidade (Sansone, 2003a), assim como em outros contextos, sobretudo nos Estados Unidos, onde também se podia vir a ter uma etnicidade negra sem negritude – sem africanismos, como já apontava Melville Herskovits, nos anos 1940. Para que novas identidades negras e indígenas surgissem de forma maciça em nosso contexto, precisavam de algo mais, uma “química étnica” que nem sempre estava disponível.

Com a redemocratização, sobretudo pela pressão do novo movimento negro (que inclui organizações políticas, blocos e grupos afro, Pastoral do Negro), começa uma nova onda de denúncias do racismo e de campanha de opinião em torno de temas como “negro é lindo” ou “não deixe passar seu voto em branco”. A partir, aproximadamente, de meados dos anos 1980 há mais uma mudança de caráter geral. Em um processo tanto rápido quanto surpreendente, a mesma América Latina tornou-se a parte do Ocidente, onde nas últimas décadas mais se experimentou com medidas redistributivas ou de ação afirmativa em prol dos grupos étnico e/ou racialmente discriminados, e onde muitos projetos interessantes têm surgido em termos de produção e revitalização de identidades étnicas de matriz tanto indígena quanto africana. Refiro-me tanto a mudanças de cunho legal, com a paulatina incorporação, a partir de 1990, em quase toda a redação do texto da constituição, do termo “multicultural” e até “multiétnico” (na constituição de, pelo menos, Colômbia, Nicarágua, México, Argentina e Equador), como ao aumento da produção cultural associada às identidades de cunho étnico-racial. Penso, entre os muitos exemplos disponíveis, nos novos estilo e moda “aimaristas” na Bolívia (Maclean, 2019) que se desenvolveram

3 | Para textos mais propriamente acadêmicos, mas de grande impacto no ativismo negro, ver a obra do sociólogo Octavio Ianni e, mais adiante, o paradigmático livro de Carlos Hasenbalg (1974).

4 | Por um bom exemplo interessa acompanhar os relatórios da organização Minority Rights Group, com base na Grã-Bretanha. Inicialmente impressos, nos últimos anos esses relatórios estão disponíveis no <https://minorityrights.org/country/brazil/>. Acesso em: 11 maio 2020.

junto com a ascensão e a consolidação do presidente indígena e aimara, Evo Morales, até sua violenta deposição em 2019 (Pennain, 2018); ou no enorme crescimento de filmes humorísticos autoproduzidos, por comediantes de fala quíchua no Peru e circulados pelo YouTube⁵. Houve, de fato, uma rápida e complexa ressemantização de ícones e termos associados a identidades indígenas e negras, como roupas, formas de usar o cabelo, falas, gêneros musicais e até estilos de consumo. Rapidamente, esses ícones deixaram de ser um ônus – estigmas historicamente associados a práticas de exclusão e racismo – para se tornarem um bônus – fatores que podem contribuir positivamente para um mais abrangente processo de inclusão social e que podem estar associados com novos direitos coletivos. Refiro-me, por exemplo, ao direito à terra de parte de quilombolas, ribeirinhos e grupos indígenas recém-reconhecidos pelo Estado como tais ou à preservação de um determinado aspecto do patrimônio cultural associado à cultura popular e/ou afro até mesmo nos museus (Santos, 2004).

O governo Fernando Henrique Cardoso (FHC) teve o mérito de reconhecer publicamente que o Brasil tem um problema de racismo. Organizou uma conferência em Brasília para anunciar isso à nação e, em 1995, instituiu o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra (Sales, 2014). Foi, porém, com Lula e no período que vai de 2002 a 2016 que se dão grandes mudanças (Lima, 2010), com a paulatina transformação daquilo que era historicamente um ônus – a África e a raça negra – em um bônus – a africanidade e ser negro. Trata-se, evidentemente, de um processo que não está livre de contradições. É preciso refletir sobre o que significa, para quem sempre foi discriminado e esquecido na organização da memória oficial de um país e de seus regimes, passar para a condição de fenômeno interessante, merecedor de apoio, resgate e até musealização. Características como a negritude, que historicamente foram vivenciadas como ônus ou fator de estigma, começaram a ser apresentadas como possível bônus. Tratou-se, muitas vezes, de uma transição da invisibilidade para uma nova visibilidade, por vezes uma hipervisibilidade (Sansone, 2019)⁶.

Ora, as coisas podem mudar e, na atual contingência, o Brasil está prestes a passar para mais uma configuração. Depois da postura etnofóbica da Ditadura de 1964 e daquela etnofílica das eras FHC e, sobretudo, Lula/Dilma, o Brasil está indo rumo a uma terceira configuração, caracterizada por uma nova versão autoritária do discurso universalista, da pátria com Deus acima de tudo e de uma nova e mais violenta negação do direito à diversidade.

ETNICIDADE

Para continuar com meu raciocínio, precisamos estabelecer algum entendimento em torno de dois termos importantes: “etnicidade”, ou o seu sinônimo, a “identidade étnica” – termos cuja repentina popularidade nas Ciências Humanas a partir dos

5 | Veja-se, por exemplo, cômicos em quíchua durante o Concurso de Foncodes (Andahuaylas, Apurímac). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=PzHf_mmkDil. Acesso em: 13 maio 2020.

6 | A popularização do termo “étnico” foi rápida e poderosa. A título de exemplo, contarei um episódio pessoal. Em 1992, logo depois de minha chegada como pesquisador visitante na Universidade Federal da Bahia (UFBA), durante uma entrevista sobre a Guerra Civil na antiga Jugoslávia, ao vivo na TVE, o jornalista me perguntou, candidamente, o que era a etnicidade e qual era o remédio contra ela, me brindando com 30 segundos para responder. Menos de uma década depois, me deparei no banheiro da minha própria casa com o fato de que o termo “étnico” já havia migrado para o mundo dos cremes de beleza e dos xampus. Essa mudança se devia, em boa parte, ao nosso incipiente experimento com o multiculturalismo.

anos de 1950 se deve ao fato de ter sido impulsionada pela Unesco na sua famosa e impactante declaração sobre a não existência de raças (Unesco, 1950).

Para a Unesco, o termo “grupo étnico” seria a forma mais apropriada de definir aqueles grupos populacionais que até aqueles anos eram facilmente rotulados com o termo “raças(s)” (Sansone, 2014). A partir do final dos anos de 1960 é entendimento consensual nas Ciências Sociais que a etnicidade é uma das possíveis formas de identidade coletiva (Barth, 1969; Cohen, 1974; Carneiro da Cunha, 2009). Como todos os processos identitários, o nacionalismo e a etnicidade são sempre mais relacionais e “impuros” do que como eles se apresentam em seus discursos públicos. Isso se deve, inclusive, ao fato de que a identidade étnica sempre está combinada com outras formas de identidade coletiva, sobretudo aquelas inspiradas pela classe, gênero, idade ou geração. Em outras palavras, uma pessoa nunca é somente negra, branca ou índia, assim como ninguém é somente heterossexual ou gay. A mesma coisa vale para a consciência de classe, algo que tem muito a ver com o processo identitário. Penso na noção de Marx da classe em si e para si (Sansone, 2003). A classe não existe como fato “natural”, mas surge ou se produz como consciência de classe em determinados contextos e momentos – mas não em todos.

A etnicidade pode estar baseada em comportamento, língua, religião ou biótipo e em uma combinação de tudo isso. Ela se caracteriza e se distingue das outras formas de identidade coletiva porque quase sempre tem a ver com a ideia de uma origem e/ou uma história ou uma caminhada em comum, com noções como sangue, ancestrais e território. Por isso há nesse processo sempre um aproveitamento político da história, que é redescoberta seletivamente a depender das prioridades do presente. Aliás, a etnicidade – e o uso da categoria “raça” – é uma forma de se fazer política ou ela pode ser uma linguagem mobilizada para dar voz a anseios que, em outros contextos e momentos, seriam próprios da condição de classe ou que em outra configuração de poder seriam representados como expressão da cultura operária (Hall, 1982: 341). Como em todos os processos identitários, para que este se desenvolva não basta um olhar interno, mas precisa de um olhar externo – o que os outros pensam e dizem sobre você e sobre o seu grupo (Arruti, 2014).

Ademais, nos processos de identificação étnica sempre há uma dimensão social e outra simbólica. A dimensão social pode estar baseada numa comunidade territorialmente limitada ou, pelo contrário, até diaspórica; pode se manifestar no cotidiano, mas também prevalentemente no fim de semana ou nas noites (no domínio do lazer). Pelo resto, a etnicidade constitui-se no uso de símbolos diacríticos para constantemente redefinir o “nós” *versus* a categoria “eles” – algo que pode ser feito de forma intensa ou, por assim dizer, em *part time*, episodicamente.

Os teóricos da modernidade tardia, ou hipermodernidade, argumentam que hoje em dia as etnicidades tendem a ser mais e mais desterritorializadas, ecléticas e complexas: identidades sem comunidades (tradicionais), identidade em rede

(Castells, 2000), identidades intermitentes. Essas neoidentidades tenderiam a ser menos absolutas, mais facilmente combináveis com os ritmos e as obrigações da vida urbana moderna. O sucesso de muitos dos novos grandes projetos étnicos (Agier, 2001), aliás, se deveria justamente ao fato de eles estarem centrados menos nas raízes (*roots*), nas genealogias, no estar fincado na história local e em um determinado território, nas idiossincrasias socioculturais de um determinado grupo populacional, e mais nas rotas (*routes*), nas redes, numa estética da diferença que seja inteligível para todos aqueles “de fora”. O resguardo, a memória ou até o secreto ou os preceitos que caracterizavam várias identidades de tipo mais comunitário, para as quais participar era constantemente se referir ao passado ou ao lembrar, tornam-se menos importantes. Há um novo investimento na estética e no espetacular nessas novas formas de etnicidade. Estas seriam formas de teatralizar as identidades cuja força e atrativo são oriundos mais de incursões nas políticas por direitos por meio de movimentos horizontais no espaço, como a busca de alianças com outras comunidades em diversas regiões, do que de alguma específica capacidade de mostrar uma profundidade – vertical – com relação a um território específico, ao tempo e à história. O uso político da diferença étnico-racial na luta por direitos no Brasil nos últimos anos tem criado melhores condições para a construção de “neocomunidades”, novas formas de organização social em torno da diferença étnica cujo objetivo é a luta por (novos) direitos, mais do que para o fortalecimento e a coesão de antigas comunidades e expressão de grupos historicamente discriminados – embora, muitas vezes, essas formas neocomunitárias tenham invocado como parte de sua retórica identitária a celebração de antigas tradições ou genealogias (French, 2009; Lifschitz, 2011).

Em síntese, os processos de etnicização são sempre tanto algo relacional – precisam de um grupo adversário para que se manifestem – quanto fenômenos em constante mudança e movimento. Por isso, obviamente, a etnicidade não se desenvolve em um vácuo, mas em um contexto determinado pela história e por circunstâncias contemporâneas – um conjunto que eu, parafraseando Norbert Elias, chamo de “configuração étnica”, ou seja, um campo de (im)possibilidades que se desenvolve um seu próprio *habitus* étnico-racial. Esta seria uma determinada conjuntura que define tanto os limites como as oportunidades para os processos identitários. Nem todos os momentos ou épocas são igualmente férteis para o surgimento de novos processos identitários de cunho étnico, racial ou nacionalista. Ademais, embora sejam constitutivos dos próprios processos de etnicização que sempre se apresentam como únicos, eternos e detentores de um futuro longo e glorioso, nem todos os projetos étnicos ou nacionalistas têm longa vida, muito pelo contrário. Segue esse raciocínio de que a etnicidade não é, pois, algo natural ou perene, mas algo que se manifesta sob determinadas condições, quando os atores, como diriam os teóricos da Teoria da Escolha Racional (Banton, 1983) ou do “transacionismo” (Barth, 1969), acham que mobilizar a carta étnica valha a pena.

MULTICULTURALISMO

É preciso agora situar historicamente o multiculturalismo, mesmo que de forma resumida. Reparemos que o multiculturalismo pode ser compreendido como um conjunto de discursos e/ou práticas que surgiu, em primeiro lugar, em sociedades e culturas com outros mitos de origem, diferentes do Brasil, que enfatiza a miscigenação e o mito da democracia racial e as implicações disso. Como descrito alhures (Sansone, 1998; 2003; 2007a), esse fenômeno surgiu durante a década de 1980 enquanto ideal em países europeus (sobretudo, nos países escandinavos e na Holanda), mas também no Canadá, Austrália e Nova Zelândia, que muitas vezes se identificavam com a noção de sociedade plural e que estavam tentando lidar com a diferença étnica, racial e cultural a partir de um conjunto de ações públicas. Trata-se de países que, além de possuir minorias internas ou oriundas das ex-colônias, receberam uma forte imigração, sobretudo a partir do segundo pós-guerra, onde se verifica uma relação orgânica entre discurso, lei e práticas multiculturais. Na base desse multiculturalismo se encontram três fontes clássicas: pacto social (o compromisso do Estado e de parte das elites de cuidar dos excluídos e pobres); passado colonial (quer dizer, a forma pela qual se procederam nas colônias a organização e, às vezes, até a militarização do confronto em face da diversidade cultural); e tradição (que diz respeito às formas de se lidar com as diferenças étnicas e regionais internas desses países europeus). Alguns desses países se afirmam como Estado-Nação a partir de sua postura liberal frente ao regionalismo, por meio da celebração pública de um compromisso com as diferenças culturais regionalizadas, redistribuindo recursos e poder político para minorias e “colônias” internas. Refiro-me aos catalães, bascos, bretões, galeses, sardos, corsos etc. É evidente que nem todo país da Europa é atingido da mesma forma por esses três fenômenos. Um determinado país pode dar provas de generosidade e tolerância com relação ao pacto social, mas não ao regionalismo e vice-versa.

Embora medidas multiculturais também tenham sido tomadas no emprego público e no mundo da publicidade, é na escola que se centra o processo. A essência dessas medidas é a reconfiguração dos currículos escolares, a contratação de docentes especializados na resolução dos conflitos etnoculturais dos alunos e na relação entre pais e escola, o aconselhamento psicopedagógico de docentes, alunos e pais e, mais em geral, atividades na direção daquilo que pode se chamar de “educação para a tolerância interétnica” (e, por vezes, com relação a grupos discriminados como os homossexuais, os obesos e os deficientes). O que é comum a esses países é a centralidade do ensino público primário e secundário no desenvolvimento de práticas, métodos e culturas do multiculturalismo. Chegou-se ao multiculturalismo nas universidades depois ou junto a um processo que começava nas escolas e nas articulações locais e nacionais do Estado social. Trata-se, pois, de um processo interligado

com a história do Estado social e de suas formas de controlar e, de alguma forma, amenizar o impacto das desigualdades sociais. Um processo por alguns descrito até como um movimento político-cultural, que teve seu auge entre os anos de 1980 e 2000 para, em seguida, ter se tornado um dos grandes inimigos da nova direita conservadora na Europa, assim como nos Estados Unidos e na Austrália. Esses (novos) conservadores acusam os multiculturalismos de não favorecer a integração cultural dos imigrantes na sociedade e de incentivar a desunião e até o ódio racial, sobretudo quando as medidas multiculturais estavam associadas às formas de redistribuição de recursos escassos (habitação, empregos, funções gratificadas no emprego público etc.). Para os pensadores dessa direita, o Estado deveria ser bem mais reticente nesse âmbito, abandonando a ação afirmativa e deixando a mão invisível do mercado reinar, podendo, no máximo, limitar-se à promoção da diversidade, por exemplo, nos cargos de comando das grandes empresas ou das universidades. A pregação em prol da *diversity* (diversidade), insistindo em melhorar e tornar mais tolerante a cultura interna a uma empresa ou universidade, mas sem questionamento do racismo estrutural e sistêmico e sem uma ligação direta com medidas de ação afirmativa, caracteriza, pelo menos nos Estados Unidos, a guinada conservadora com relação à postura do Estado frente às minorias étnico-raciais, que se deu a partir do governo Bush, mas se consolidou e radicalizou no governo Trump⁷.

Em suma, antirracismo, ação afirmativa, multiculturalismo e gestão da diversidade têm sido fenômenos diferentes embora interligados que, no tocante aos vários âmbitos da sociedade, têm tido graus de radicalidade e de impacto nas desigualdades extremas e duráveis bem diversificados. Em geral, governos de inspiração social-democrata, mais interessados no uso do Estado como mediador das tensões sociais, têm investido muito mais tanto na ação afirmativa, como medida reparatória, como na abordagem multicultural no gerenciamento da relação com suas minorias étnico-raciais. Não deve, pois, surpreender que a relativa crise da social-democracia e do laborismo na Europa – e também na Austrália – esteja relacionada a certa crise do multiculturalismo. Na última década, os países que já foram campeões de multiculturalismo, como a Holanda, introduziram até exames de “integração cultural” como exigência não somente para a obtenção da cidadania, mas até mesmo para a renovação do visto de estadia para os trabalhadores imigrados⁸.

Aquilo que tivemos no Brasil, mas também e com mais força em outros países da América Latina, a partir dos anos de 1990, tem sido um desenvolvimento de práticas multiculturais e de ação afirmativa de cunho diferente, porque geralmente desprendidas do projeto de Estado social e concentradas no meio universitário, muito mais do que na escola. Embora tivesse tido um conjunto de experimentos-piloto nas escolas das principais capitais promovidos, sobretudo, por ativistas do movimento negro, foi como efeito da aprovação, em 2003, da Lei nº 10.369 que houve nas escolas e nas universidades um grande e até então inédito aumento de

7 | Já existe um campo de pesquisa nos Estados Unidos chamado frequentemente de “trumpologia”, com inúmeras publicações científicas e jornalísticas, inclusive a respeito da ação afirmativa e da diversidade. Um dos tantos interessantes sítios está disponível em: https://www.emeraldgrouppublishing.com/archived/realworldresearch/world_events/inclusion-and-diversity-in-the-age-of-trump.htm. Acesso em: 11 maio 2020. Nessa mesma data existiam mais de 50.000 entradas na voz Trump no catálogo da Amazon.

8 | Para quem, como eu, morou 13 anos na Holanda e lá fez mestrado e doutorado nos anos 1980-1992 é particularmente chocante a mudança em termos de palavras-chave das políticas públicas com relação ao fluxo de imigrantes, de “integração com manutenção da própria cultura e identidade”, no meado dos anos 1980, para os testes para medir o “processo de assimilação” (*inburgeringsproces*) dos últimos dez anos.

interesse pela história da África e dos descendentes de africanos nas Américas – e, pouco depois, devido a mais uma lei, pela realidade das populações indígenas. Deu-se, ademais, uma relação de sinergia entre práticas multiculturais e medidas de ação afirmativa. Nas escolas houve, entre 2003 e 2016, dois programas que criaram condições para atividades multiculturais, aquelas promovidas pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi), que criou as novas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Básica Diversidade e Inclusão e promoveu a campanha “Gênero e Diversidade na Escola”, e o programa ProExt, ambos do Ministério da Educação (Fernandes, 2011)⁹. As cotas e outras medidas de reparação histórica, junto a um grande esforço para aumentar o número de vagas das universidades, tornaram estas muito mais inclusivas do ponto de vista de classe e étnico-racial.

9 | Acessando em 13 de maio de 2020, reparei que a página da Secadi no sítio do MEC tinha sido desativada e que a página do ProExt deixou de ser atualizada a partir de 2016.

Nos últimos os anos, a ação afirmativa alcançou as seleções para os programas de pós-graduação, representando uma nova fronteira avançada na luta contra as desigualdades. Com o aumento expressivo do percentual de alunos negros e indígenas, estavam dadas melhores bases para uma reforma do ensino na direção do multiculturalismo, introduzindo novos conteúdos, saberes e práticas. Infelizmente, nos últimos anos não houve tempo, energia e apoio de parte do Ministério da Educação (MEC) suficiente para que essa sinergia desabrochasse da melhor forma.

QUATRO “REVOLUÇÕES”

Compõe a “onda identitária”, da qual já tenho falado antes, a revivescência étnica que, por sua vez, forma parte de um processo mais amplo que abarca pelo menos mais quatro “revoluções”. Estas são próprias de uma sociedade em rápida transição para novas formas de modernidade, na qual as identidades são paulatinamente mais escolhidas, como parte de um novo processo de reconhecimento do que, digamos, herdadas, porque derivadas da vivência de relações estatutárias dentro de comunidades relativamente coesas (Melucci, 1996; Honneth, 2003). Trata-se da revolução demográfica, que tem reduzido rapidamente o número de jovens e aberto oportunidades para o surgimento de um consumo juvenil, também de cultura, estilos e tecnologias. Esse tipo de oportunidade somente se dá em sociedades onde menos jovens recebem mais atenção dos pais e dos adultos em geral – a juventude como categoria e tipo sociológico é algo mais recente do que muitos pensam.

Deu-se também uma revolução educacional pela qual mais jovens estão na escola, embora esta provavelmente seja menos importante hoje do que no passado, com o foco na formação da personalidade dos alunos, tendo a escola que competir com grupos de pares e mídia social. Dentro deste aumento da escolaridade, no Brasil, como nas décadas anteriores já tinha acontecido na população negra dos Estados Unidos e em todo o Caribe (Davis 1981; Mac Donald & MacDonald 1978), foi

umentando a diferença de gênero. Nas camadas baixas já é evidente que as mulheres estão mais bem formadas do que os homens. Contudo, também aumentou a diferença entre mulheres de diversas idades: o analfabetismo está concentrado entre mulheres idosas, enquanto entre jovens, sobretudo nas classes mais pobres, as mulheres têm melhor rendimento escolar. A terceira revolução consiste no fato de que há, ou houve, um avanço na qualidade de vida e no padrão de consumo das camadas mais baixas. Isso é, por si só, um grande fator de mudança identitária de gênero, de geração, de cunho étnico-racial e, sobretudo, de classe: muda o horizonte do possível e do desejável. É um fenômeno que assusta as elites: as massas querem sempre mais! Sabemos que o Brasil tem um gigantesco déficit social, sendo um dos países mais desiguais do mundo e, certamente, o mais desigual da região. Mudaram, efetivamente, as visões a respeito do trabalho – associadas a uma revolução de expectativas e a globalização do desejo em termos de possível consumo – mais do que das oportunidades. Quinze anos atrás publiquei um texto em uma coletânea organizada por Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva (Sansone, 2004) cujo argumento central era que a frase “não se fazem mais empregadas como antigamente”, que se ouve em muitos contextos, no fundo revelasse algo real no Brasil. O texto prosseguia indicando que, com relação à percepção do trabalho, havia uma grande e crescente diferença geracional. Frente a uma geração que lutava por ter uma carteira de trabalho, há uma nova geração que “faz faxinas”, mas não se considera empregada doméstica; que faz um biscate na espera de um emprego que permita sonhar com a cidadania, o consumo e a modernidade. A onda identitária não deixou intocadas as percepções acerca do trabalho e da posição de classe, inclusive porque uma profunda mudança está se dando no próprio mundo do trabalho, aflito por um ulterior processo de precarização, dentro de um contexto caracterizado por uma histórica precariedade de grande parte das fora de trabalho, por muitos hoje chamada de “uberização”, sintetizada na ideia de (micro) empreendedorismo.

Há mais outra revolução no campo das tecnologias das comunicações. Passou-se do telefone comunitário para o orelhão, do plano para o telefone fixo, o celular e o *smartphone* (com aplicativos que logo adquirem um nome “nativo” como “zap”, ou que se popularizam com força exponencial, como o YouTube, o Facebook e o Instagram). Hoje o mundo não se divide mais entre quem tem e quem não tem telefone, mas, sempre mais, entre quem tem *smartphone* com ou sem crédito. O que hoje divide o mundo não é mais o acesso à tecnologia comunicacional, quanto a capacidade de saber surfar nas ondas dessa nova globalização dos estilos e expectativas de vida. Esse processo diz muito sobre a mudança social na maior parte do Terceiro Mundo (Sansone, 2017) e por isso, também no Brasil, onde as relações sociais se tornam mais individualizadas, mas a comunicação e a mobilidade sempre mais importantes – independente da qualidade da comunicação em si (de fato a maior parte, por exemplo, do “zapear” ou de nossa atividade no Facebook é com pessoas que moram próximas

e que pensam parecido). Precisamos refletir profundamente sobre as Tecnologias da Informação, sem demonizá-las: se o aplicativo WhatsApp foi determinante na votação em favor do Brexit e nas eleições de Trump, Modi, Duterte, Duque e Bolsonaro, o Facebook foi determinante, também, na campanha de Obama e já foi considerado por muitos progressistas como instrumento de uma nova convivialidade global. Embora não concorde que os *social media* sejam, em si, vilões da democracia, é evidente que as interferências em importantes campanhas eleitorais de empresas, como a famosa Cambridge Analytica, com robôs que disparam em massa *fake news* e a forte presença da *alt-right* na internet, obrigam-nos a uma postura mais crítica com relação ao campo da comunicação de massa e a forma de se fazer política e ganhar as eleições na era das redes sociais.

É curioso que, nesse contexto, outra inversão de valor se deu com o termo “globalização”. Para os assim ditos sovrânistas, hoje o termo “globalização” virou um termo da “cultura marxista”, embora, quando ele começou ser usado nas Ciências Sociais, por volta de 1990, de imediato suscitou as mais ásperas críticas de movimentos sociais de esquerda – pensamos nos movimentos *no global* e *no logo* (Klein, 1999) –, que o identificavam como o ponto mais alto do projeto de ampliação e universalização do capital. Por último, mas sem a pretensão de ter esgotado a lista das possíveis “revoluções”, não posso deixar de me referir à autêntica revolução do patrimônio imaterial, o processo de valorização das culturas populares e das identidades étnicas por meio da patrimonialização da cultura intangível encampada por várias agências estatais. Para o fortalecimento desse processo contribuiu bastante a atitude favorável, há pouco mais de dez anos, do Supremo Tribunal Federal para com reivindicações territoriais de índios e comunidades quilombolas ou com a aprovação unânime dessa corte com relação à constitucionalidade das políticas de ação afirmativa no acesso ao ensino superior. Isso indicava claramente que um novo horizonte para a emancipação e para a formação da identidade estava à vista. Aqui, por motivo de brevidade, tenho salientado as mudanças mais relevantes, mas é evidente que, com relação ao passado, há tanto rupturas quanto continuidades.

Avaliando *a posteriori* o movimento que iniciou com a ação afirmativa, com o intuito de uma intervenção multicultural nas escolas e universidades, vejo um conjunto de entraves. Houve uma efervescência em termos de novas experiências multiculturais nos currículos, embora tenha tido relativamente poucas campanhas antirracistas e pouca educação para a tolerância. O Estado, mais do que promover projetos antirracistas e de educação para a tolerância, achou mais fácil educar para a identidade, produzindo nos anos passados um novo vocabulário interessante em si: diversidade, territórios de cultura e identidade, saberes práticos, mestres do saber tradicional, patrimônio intangível, pontos de memória etc.¹⁰ Pode se argumentar, com boas razões, que isso era o que podia ser feito e que era importante tornar as até então restritas universidades brasileiras mais inclusivas, que a população não

10 | Em 2018, a Secretaria de Planejamento do Estado da Bahia dividiu o território da Bahia em 27 Territórios de Identidade. Disponível em: <http://www.seplan.ba.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=17>. Acesso em: 11 maio 2020.

branca é aqui a maioria e por isso era preciso tomar rapidamente alguma medida compensatória. Não há como discordar disso, mas saliento que parte dos problemas que temos enfrentado e que enfrentaremos, por exemplo, com relação a relativamente difícil popularização do ensino associado à Lei nº 10.639 é justamente oriunda do caráter parcial de nosso multiculturalismo, da falta de conexão com medidas redistributivas, de sua pouca inserção no bojo do *currículum* escolar e de sua ênfase excessiva na necessidade de fortalecer processos identitários de tipo étnico – algo que tende a fracassar quando faz parte de políticas públicas pensadas de forma centralizada em lugar de surgir por baixo, a partir de demandas locais. Tratar-se-ia daquele fenômeno que Martins Fernandes (2011) tem chamado de “Estado Indutor”: um Estado que promove não apenas desenvolvimento econômico, mas também determinados grupos sociais. Martins Fernandes, em sua tese de doutorado (2011), usa como exemplo a forma como o governo Lula “induziu” a criação de um grupo político de “juventude LGBT”, que era inexistente no movimento e foi criado para responder às políticas e editais do governo. Em termos de análise, podem ser considerados três ordens de problemas¹¹: a) o movimento na direção da ação afirmativa e do multiculturalismo não pode servir como forma de evitar a questão mais ampla das desigualdades extremas e duráveis que parecem caracterizar a modernidade de alguns países, dentre os quais o Brasil. Como já indicou Nancy Fraser (2002), em sua réplica às teses de Axel Honneth (2003), no fundo não pode haver reconhecimento (elemento determinante em identificar os beneficiários das medidas de ação afirmativa) sem redistribuição dos recursos e sem luta para a melhora do bem comum, assim como não podemos falar de diversidade étnico-cultural desligada da questão das desigualdades étnico-raciais e sociais; b) a dimensão retórico-ideológica da ação afirmativa, pois preocupa-me a dimensão teatral que teve o debate em torno da ação afirmativa, sobretudo durante a presidência de Fernando Henrique Cardoso. Hoje, quando as cotas são uma realidade, embora ameaçada, vale talvez a pena pensar que um projeto de efetiva incorporação da Lei Federal nº 10.639 ao meio acadêmico – o maior projeto multicultural por enquanto – funcionará muito melhor se for pensado mais como um projeto antirracista de educação para a tolerância do que como projeto étnico, centrado no fortalecimento de identidades setoriais por meio da culturalização (engessada) da diversidade; c) o tipo de conteúdo a ser dado à eventual transformação dos currículos no sentido multicultural – o que se entende, por exemplo, por cultura afro-brasileira ou cultura indígena? Em se tratando de ícones carregados de valores e emoções como África, africanos, “raças”, negritude, racismo, ser índio e pensamento indígena – acho determinante enfatizar a pluralidade, mais do que insistir em falar de cultura e identidade no singular.

A reconstrução dos currículos deveria se dar no sentido de mostrar a variedade de formas culturais e processos identitários, fazendo com que, exatamente nessa variedade, seja visto um fator de força e criatividade. De acordo com as interpretações

11 | Para um detalhamento de minha posição a respeito, ver Sansone (2007).

mais atuais nas Ciências Humanas, “cultura” e “identidade”, mais do que como entidades ou produtos concretos, devem ser vistas e analisadas como projetos e processos. Por isso, não vale a pena insistir em definir o que seria, por exemplo, a cultura afro-brasileira por meio de infindas listas de itens e traços que nunca conseguem incorporar a imensa variedade de orientações da grande população afro-brasileira¹². Em lugar de tornar estático algo que está sempre em movimento, parece-me mais interessante desenvolver métodos que ilustrem como diferentes atores têm produzido cultura, resistência e identidade em contextos diversos. O verdadeiro desafio é aplicar essas noções mais modernas daquilo que é cultura e identidade em todos os níveis do ensino, fugindo da práxis que tem deixado a sofisticação intelectual para a universidade, e feito da escola primária e secundária um ambiente onde cultura e identidade, quando abordadas, são tratadas de forma demasiada tradicional e rígida – contribuindo para uma perda de interesse por essas temáticas entre muitos alunos que, com um método de ensino mais dinâmico, poderiam muito bem estar interessados.

De fato, ensinar, por exemplo, histórias e culturas africanas pode ser algo muito divertido e estimulante, mas pode também ser algo bastante “chato”, como dizem os alunos, se feito sem a devida sofisticação¹³. Além dessa multiplicidade, vale a pena insistir também numa maior atenção na individualidade e nos indivíduos. Considero inoportuno sempre e somente falar de afro-brasileiros ou indígenas enquanto populações, porque isso sugere que negro e índio somente funcionam como entidades coletivas e jamais também como indivíduos, com toda singularidade que caracteriza o ser humano. É preciso uma linguagem no ensino do tema de história e culturas africanas e de história e culturas afro-brasileiras que deem conta tanto de demandas e experiências coletivas como de trajetórias e desejos individuais, que sejam de personagens exemplares (por exemplo, figuras ilustres como Milton Santos ou Manuel Querino) ou de negros e índios, por assim dizer, comuns e até agora “sem nome”. Isso tem levado a uma autêntica contradição. No fundo, o vocabulário do multiculturalismo está centrado na noção de maioria *versus* minoria, assim como de comunidade e identidade étnica, porque ele se origina em sociedades onde essas práticas estão pensadas como forma de lidar e incorporar à sociedade civil aquelas que foram definidas como minorias étnicas, das quais se pressupõe que se organizem e se comportem como uma comunidade, se não residencial pelo menos em termos de comportamento.

No contexto brasileiro, onde a população negro-mestiça representa, em muitas regiões, a maioria ou, pelo menos, um grande percentual, fica difícil aproveitar o termo “comunidade” ou “minoria”. No campo dos estudos étnicos, o termo “identidade” tem sido historicamente utilizado mais para se referir à (busca de uma) identidade nacional do que para se referir a grupos específicos. Talvez seja preciso pensar numa terminologia centrada em torno da noção de exclusão-inclusão: é preciso

12 | Como tendiam fazer alguns manuais produzidos pela Fundação Palmares, na década de 2000.

13 | Como pude aferir em minhas pesquisas nas escolas públicas nos municípios de Salvador e São Francisco do Conde/BA.

pensar o Brasil de uma forma culturalmente, além de socialmente, mais inclusiva. Mais uma vez, talvez o viés mais forte devesse ser aquele de uma educação na e para a tolerância, mais do que uma ênfase numa diversidade cultural de parte da população deste país. Ao enfatizar a diversidade cultural, é preciso tomar cuidado sobre como definir noções como “cultura afro-brasileira” ou “cultura indígena”. Existem diferenças regionais fortes, assim como entre urbano e rural e entre classes sociais diferentes. Não obstante isso, a iconografia da negritude, presente nos documentos, manuais e publicações associados à proposta da Fundação Cultural Palmares do extinto Ministério da Cultura, nos anos de 2002 a 2015, reflete principalmente a realidade de duas cidades, Salvador e Rio de Janeiro e, quase de forma exclusiva, das classes sociais baixas¹⁴.

Pela necessidade de garantir uma pluralidade de expressões e não forçar, mais uma vez, as pessoas a se identificarem com construções daquilo que é ser negro ou índio – que são externas à realidade dessas pessoas –, estou convencido da necessidade de pensar o processo identitário o menos possível como um assunto de Estado. Em princípio, sou a favor da concessão de (novos) direitos e também de direitos culturais para todos aqueles grupos e indivíduos que tiveram uma história de discriminação étnico-racial e se organizam para reclamar tais direitos, mas gostaria de que sejam estes mesmos grupos e indivíduos que digam quais direitos culturais exigir e de que forma. Minha impressão é a de que, na maioria dos casos, eles clamarão por igualdade, mais do que enfatizarão o fato de serem (culturalmente) diferentes. Nesse sentido, o Estado deve ficar atento a essas demandas, mas não se antecipar.

DO ESTADO INDUTOR AO ESTADO REPRESSOR

Após ter esquematicamente avaliado os processos e mudanças que levaram para aquela que tenho definido de onda identitária, parece-me importante tecer algumas considerações acerca da atual, nova e tensa configuração que está se delineando em torno da questão étnico-racial no Brasil. Precisamos aprender a lidar com essa nova complexidade.

Uma solução proposta sobretudo a partir do feminismo negro ou não branco tem sido a abordagem interseccional. Este, que pode ser considerado o principal paradigma feminista das últimas décadas, tem se afirmado sobretudo a partir da Conferência Mundial da Mulher de Pequim, em 1995. O termo aponta para as múltiplas discriminações que um sujeito tende a sofrer (de gênero, classe raça/cor, idade etc.), que podem acumular e criar um conjunto de impossibilidades ou bloqueios (Segato, 2012), mas também podem resultar em formas de resistência coproduzidas por duas ou mais condições identitárias (Bachetta, 2009). Várias autoras postulam que enfatizar a interseccionalidade põe a questão das alianças como projeto e método para transcender as barreiras erguidas pela opressão e transformar em cooperação, na

14 | Basta consultar os números da *Revista Palmares*, publicada entre 2010 e 2015 e acessíveis no sítio http://www.palmares.gov.br/?page_id=6320. Ora, a partir do governo Temer e com mais força no governo Bolsonaro, a Fundação Palmares deixou de ter o papel propositivo que tinha até se tornar um simulacro do que já foi.

resistência daquilo que senão poderia ser um potencial jogo de soma zero. Este seria o jogo que resultaria da competição entre projetos identitários inspirados pelo egoísmo étnico ou de classe, uma forma de cada grupo por si. Contra essas identidades corporativas seria possível e desejável criar coalizões de consciência, expressão do ativismo intelectual (Hill Collins, 2013: 242). Entretanto, críticas radicais, como a de Houria Bouteldja (2016) ou Sirma Bilge (2015), apontam para um crescente uso “branco” da interseccionalidade, usado por feministas brancas, de fato, como instrumento para questionar a centralidade da clivagem racial na sociedade, inclusive entre mulheres.

Embora seja incontestável que a discriminação é sempre multifacetada e que ela determina – negativamente – o curso da vida, e que o funcionamento da discriminação precisa ser analisado, tenho alguns reparos ao discurso interseccional: a) tende a ser a-histórico porque não enfoca a relação entre processos identitários e o desenvolvimento dos sistemas de oportunidades e da configuração e do hábitos etno-raciais; b) tende a ser cumulativo e a pressupor sempre um contexto, no qual a discriminação estaria em constante crescimento – não haveria negociações e ajustes como resultado da pressão política do grupo discriminado, sendo este condenado ao *status* de eterno perdedor; c) não dá conta da evidência de que o processo identitário, para além de ser uma reação à discriminação, também pode ser um projeto criativo, por meio da incorporação e do uso simultâneo ou intermitente de várias vestes e imagens identitárias; d) embora acho útil e necessário pensar nos interfaces entre os vários ingredientes do projeto identitário de um indivíduo (classe *versus* raça/cor etc.), o que me incomoda é enunciar a complexidade do processo identitário, sem efetivamente desdobrar como cor/raça, classe, geração e gênero e sexualidade, mas também estilos e modelos de consumo se inter-relacionam. Como mencionado antes, não há como entender o que move o processo identitário sem uma perspectiva empiricamente fundada qualitativa e quantitativamente, diacrônica e não somente sincrônica, e que saliente as oportunidades e limites proporcionados pela atual configuração étnico-racial.

Ademais, não sei se podemos generalizar e dizer que hoje o Brasil é um país mais étnico do que há três décadas. Sem sombra de dúvida, há mais pessoas que se autodefinem como negros, mas também, como aponta uma análise dos últimos três censos, há um aumento do registro da miscigenação até, finalmente, na classe média – assim, naquela que parece ser uma contradição, há, ao mesmo tempo, mais pardos e mais negros¹⁵. Não obstante essa importante mudança na autodeclaração da cor/raça, até recentemente não se percebia um aumento de algum tipo de polarização de cunho étnico-racial – em 2014, todos os três principais candidatos ao cargo de presidente eram a favor da ação afirmativa. Ora, a partir da fase preparatória das eleições de 2018 isso mudou radicalmente. Se no passado recente houve um novo protagonismo dos negros e índios, com grandes e objetivos avanços, hoje há um contexto político que represa essas massas que clamam direitos indígenas e quilombolas, as cotas e

15 | Nota sobre os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: aumento do percentual de pardos que, nas pesquisas mais qualitativas, anda junto com o aumento das pessoas que se autodefinem com o termo “negro”.

ações afirmativas são questionadas, o investimento em educação é contido, e há novas tensões e violências no meio rural e urbano. Essas novas barreiras criam um contexto diferente, que não é, em si, de volta ao passado: essa sociedade nas últimas décadas vivenciou fortes movimentos e fermentos identitários, o despertar de medidas de ação afirmativa, a promoção e, inclusive, a patrimonialização da cultura popular e o alargamento de direitos associados à condição de indígenas e quilombola. Esses movimentos e projetos coletivos tiveram, ademais, um forte impacto nas trajetórias individuais de muitas pessoas negras e indígenas, sobretudo nas jovens gerações, que nesses anos mudaram suas perspectivas sobre vários âmbitos da vida, padrão e estilo de consumo, formas de se vestir ou usar o cabelo e passar o tempo livre.

Reprimir essa onda identitária depois de uma longa temporada de abertura, represando o protagonismo coletivo no confinamento individual, com a socialização virtual como quase único e parcial alívio, pode levar a uma grande frustração e a novas tensões sociais. Qual é o futuro próximo do multiculturalismo à brasileira, da Lei nº 10.369/2003 – que possibilitou o fortalecimento dos estudos africanos e maior abertura cultural no *currículo* – e da ação afirmativa que com a disponibilização de cotas e bolsas para alunos carentes significou mais inclusão e melhor permanência na universidade até na pós-graduação? Uma coisa foi promover as cotas no crescimento generalizado das vagas na universidade, outra é promover, por exemplo, as cotas na pós-graduação com bem menos bolsas do que antes. A desconstrução da ação afirmativa e do processo de inclusão nas universidades de parte do governo nos proporcionou novos desafios. Será que vamos rumo a um odioso jogo de soma zero, de competição entre minoria e maioria ou até entre minorias, como acontece frequentemente nos Estados Unidos? Vamos rumo a um movimento de *mors tua, vita mea* – minha força e identidade crescem se as suas enfraquecem?

Que resposta podemos e devemos dar? Em primeiro lugar, sugiro analisar cuidadosamente o que se construiu e desenvolveu durante o momento identitário desde seu início na era FHC até a sua consolidação nos anos 2003-2016. Temos que nos esforçar, mais ainda, para tornar a aplicação da Lei nº 10.639 interessante, útil e divertida – para que se encaixe na linguagem e nas prioridades das jovens gerações – mais que insistir que estas se identifiquem com a proposta e a filosofia da lei como tendia a acontecer no governo do PT, também pelos erros dos ativistas que as desenvolviam de forma muito centralizada e a partir de Brasília. Precisamos aprender a explicar e mostrar por que estudar e conhecer a África é importante, afinal esse tipo de interesse sempre foi o resultado da economia política e nunca um fato natural. Por isso, precisamos de um olhar etnográfico e antropológico dos fenômenos relacionados com esse processo que chamaria de “Nova Insatisfação”. É nesse sentido que vai a pesquisa de Rosana Pinheiro Machado (2018; 2019) que, livre de um inútil tom de condenação, é movida pelo desejo de entender o que está por trás desses (novos) comportamentos ou posturas conservadoras e do relativo apoio a elas até

em setores populares¹⁶. Essas formas de fazer política e exercer o poder se apresentam como absolutamente novas e antipolíticas e propõem reformas radicais de cunho tanto socioeconômico quanto educacional-cultural-religioso. Elas, em vários países e continentes, opõem-se, frontalmente, tanto aos precedentes projetos de redução das desigualdades extremas e duráveis quanto, sobretudo, aos projetos de “emancipação por mosaico” e de *welfare* identitário. Esse é um sistema de bem-estar no qual a condição de “minorias étnicas” é, de alguma forma, premiada e os direitos e os recursos dependem, em certa medida, da capacidade de *performance*, estetização e preservação da diversidade de cunho étnico-cultural.

É preciso e urgente indagar como os novos governos populistas afetam a estrutura das desigualdades, os processos identitários dos grupos subalternos e a construção mais ampla das identidades coletivas. Quais são os vencedores e os perdedores nesses processos? Precisaremos pormenorizar a análise identificando tanto os traços globais como as singularidades por contexto ou país (Índia, Filipinas, Colômbia, Brasil etc.), por meios e tecnologias tradicionais ou novas (*social media*, *flash mobs*, cultos religiosos etc.) e por âmbito da sociedade (religião, política, produção cultural e de discursos sobre, por exemplo, a violência dirigida aos estrangeiros e à população LGBT). Para isso, é preciso criar redes de colaboração com os mais destacados pesquisadores que enfrentem aquilo que pode ser denominado de “nova era dos extremos” em países como Índia, Colômbia, Estados Unidos, África do Sul, Itália, Filipinas e Brasil¹⁷. Infelizmente, em termos de possíveis intercâmbios internacionais, o contexto também mudou e para pior. Em termos de política internacional, o Brasil passou do multipolarismo e de certa ênfase nas relações Sul-Sul para um estranho e singular alinhamento com Trump¹⁸.

A questão é como tudo isso afeta o panorama das identidades e de sua construção no Brasil e o que acontecerá com o rápido declínio da, assim dita, “onda identitária”, ou seja, o período de revivescência das identidades setoriais baseadas no gênero, na etnicidade e na geração durante o qual o termo “diversidade” deixou de ser um ônus associado às desigualdades para se tornar um termo associado com medidas igualitárias e redistributivas. Essa onda começou se delinear em torno de 2002, para se fortalecer no mais excitante estágio do primeiro governo Lula, mas entrou em crise a partir da consolidação do governo Temer. Como em todos os processos radicais, houve uma contrarreação conservadora e o país passou rapidamente de uma postura de busca de novos conteúdos até na representação da nação (penso na mudança que significa passarmos do lema “Brasil, um país de todos” para o lema “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”) e de uma ênfase na positividade das (novas) identidades dos grupos subalternos para sua negação. O coágulo mais extremo dessa atitude reacionária se encontra na postura anti-identitária aglutinada pelo superconservador candidato à presidência – e logo presidente Bolsonaro – e no clima de ódio com relação aos direitos das minorias alimentado por *fake news* circuladas por numerosos sítios

16 | Ando pensando, nestes tempos, como poderia ser interessante repropor no Brasil, e quiçá em outros países atormentados pelas mesmas convulsões autoritárias, um tipo de pesquisa quantitativa e qualitativamente inspirada na famosa Escala F (F de fascismo), o teste psicológico elaborado por Theodor Adorno e seus colaboradores em 1947, nos Estados Unidos, para medir o *quantum* de personalidade autoritária que pode ser identificado em vários grupos de indivíduos ou tipos ideais. Pesquisa nessa direção, embora sem a mesma sofisticação, realizada recentemente na Universidade de São Paulo, no âmbito da capital paulista (veja-se *Folha de S. Paulo*, de 23 de outubro de 2019), indica a complexidade desse relativamente novo contexto: a população é relativamente progressista em termos sociais, inclusive com relação às cotas na universidade para negros e carentes, mas conservadora em termos identitários, com maior aprovação para o endurecimento das penas como forma de combater o crime e grandes índices de rejeição ao aborto e à concessão de mais direitos e visibilidade à população LGBT – rejeição mais forte na camada mais populares, onde se concentra a população negro-mestiça.

17 | Uma exitosa tentativa nessa direção tem sido a 20ª edição do curso avançado Fábrica de Ideias, realizado em agosto de 2019, em Salvador, cujo tema foi “A nova era dos extremos”. Nosso curso intensivo e avançado almeja uma discussão em chave progressista e por meio de um diálogo Sul-Sul, assim como Sul-Norte, sobre o surgimento e o crescimento de novas e particularmente exageradas formas de populismo. Disponível em: www.fabricaideias.info.

18 | Indago como essa guinada conservadora pode afetar projetos ousados, mas ainda em fase de consolidação, como o Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar de Estudos Étnicos e Africanos (Posafro) da UFBA, cuja área temática, os estudos étnico-raciais, e regional, África, deixaram de ser prioridade já no governo Temer para se tornar foco de agressão verbal no governo dos pastores com armas?

web que comentaram o mais importante assassinato político da última década no Brasil, aquele de Marielle Franco. Se uma parte importante da população se reconhece na personalidade de Marielle e chega até a reverenciá-la, muitos outros a rejeitam exatamente porque a consideram demasiadamente centrada na identidade.

Essa nova tensão entre (novos) processos identitários de cunho progressista e conservador não concerne somente ao Brasil, mas interessa a outros países da América Latina, como mostram a mobilização contra a exteriorização da cultura e da identidade indígena dentro do processo que levou à violenta remoção do presidente Morales do poder na Bolívia, em 2019, ou à derrota do *referendum* em prol do processo de paz na Colômbia, em 2017. Nesse país se deu uma forte oposição ao processo de paz e ao projeto de anistia proposta pelo governo Santos, especialmente nos interiores e entre os neopentecostais. O discurso da oposição ao processo de paz era um conglomerado de palavras de ordem contra qualquer tipo de minoria, como homossexuais, feministas e índios (Restrepo, 2019).

O real aumento da intolerância religiosa contra qualquer forma de religiosidade de origem afro-americana e indígena, em uma região que até então tinha sido considerada como relativamente tolerante em termos de liberdade religiosa, preocupa. Ele pode ser compreendido, pelo menos em parte, como uma reação ao processo de inclusão de parte das narrativas do Estado dessa vivência religiosa das minorias que tem ocorrido nas últimas duas décadas como componente de uma nova e crescente postura multicultural desenvolvida por governos, em geral, progressistas.

Com efeito, é preciso debater a relação entre, por um lado, as políticas da identidade e as (novas) demandas de cidadania e, por outro lado, o Estado e a política partidária do sistema democrático. A América Latina está vivenciando uma rejeição radical e populista do próprio Estado, assim como de seus códigos, linguagem e regras¹⁹. Essa rejeição acaba por influenciar negativamente e desempoderar as políticas multiculturais, que são identificadas por muitos, até mesmo nas camadas sociais baixas, mais como parte integrante da máquina do Estado – o *establishment* – do que como expressão da vontade de grupos subalternos que têm sido historicamente discriminados, ou como forma de remediar antigas injustiças.

No Brasil, assim como nos Estados Unidos de Trump e em outros países das Américas, precisamos aprender a lidar tanto com a evidência de que os novos formatos do populismo conservador são essencialmente contrários a praticamente qualquer experimento multicultural quanto com o fato de que uma associação demasiadamente próxima entre políticas progressistas e a promoção de novas identidades setoriais – mesmo quando elas foram pensadas como medidas em favor de grupos da população que têm sido historicamente discriminados – não é alheia a contradições. Não é, pois, um acaso que um dos livros de Ciências Sociais mais vendidos nos Estados Unidos pós-Trump recebeu um subtítulo que faz muito sentido: *After Identity Politics (Depois das políticas identitárias)*, do autor Mark Lilla (2017).

19 | Vale a pena salientar que parece ser característico desse novo populismo de direita na América Latina um duplo movimento pelo qual, dentro da retórica eleitoral, se endeusam as eleições, mas se demoniza a política partidária.

Em suma, acredito que hoje não há como pensar em políticas culturais mais inclusivas e democráticas de parte do Estado sem uma análise criteriosa das oportunidades e falhas do novo multiculturalismo latino-americano. Confesso que, após alguns anos de certo entusiasmo com relação ao poder emancipador, tanto da ação afirmativa como do multiculturalismo no contexto brasileiro, estou hoje mais pessimista. Tornei-me, de novo, um etno-cético (Sansone, 2007), embora certamente reconheça que o Brasil ainda apresente não somente um déficit social, mas também um déficit identitário (as novas identidades em questão são expressão de grupos subalternos que clamam por direitos justíssimos e reconhecimento devido e legítimo), não estou (mais) convencido no poder intrinsecamente emancipatório e antirracista das políticas identitárias de cunho étnico-racial. O problema, a meu ver, não é, em si, a radicalidade dos projetos identitários em questão, mas sua gênese. Mais do que a estetização por parte desses projetos – as formas exteriores e o estilo retórico como esses projetos se manifestam –, interessa por que e por meio de quem eles se criam. Disso depende seu caráter emancipador. Precisamos problematizar o caminho das políticas da identidade e de seu processo de reificação de palavras e categorias, assim como foi experimentado no Brasil, e focar nossos esforços em pensarmos o que poderia ser uma educação e uma prática antirracista, contra a intolerância. Se é necessário evidenciar as novas demandas de cidadania embutidas nessas identidades coletivas, igualmente é preciso aprender a lidar com o novo conjunto de contradições que elas apresentam para nossa modernidade latino-americana.

Livio Sansone é professor titular de antropologia e pesquisador do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da UFBA, e pesquisador do CNPq Nível 1b

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: A pesquisa é apoiada por uma bolsa PQ do CNPq, nível 1B.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGIER, Michel, 2001. "Distúrbio identitários em tempos de globalização". *Mana*, vol. 7, 2, 7-33. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000200001>

ARRUTI, Jose Mauricio, 2014. "Etnicidade", em Livio Sansone e Claudio Alves Furtado orgs. *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*, Salvador: Edufba: 199-214.

- BACCHETTA, Paola, 2009. "Conformações/ Coproduções: Considerações sobre poder, sujeitos subalternos, movimentos sociais e resistência" em Carmen Susana Tornquist, Clair Castilhos Coelho, Mara Coelho de Souza Lago, Teresa Kleba Lisboa orgs. *Leituras de resistências – corpo, violência e poder*. Florianópolis: Editora Mulheres, 49-74.
- BANTON, Michael 1983. *Racial and Ethnic Competition*. London: Cambridge University Press.
- BILGE, Sirma, 2015. "Le blanchiment de l'intersectionnalité", *Recherches féministes*, vol. 28, nº 2 : 9-32. <https://doi.org/10.7202/1034173>
- BARTH, Frederik, [1969] 2004. "Grupos e fronteiras étnicas", em: Jocelyne Streiff-Fenart e Philippe Poutignat orgs. *Teoria da etnicidade*, São Paulo: Edusp.
- BOUTELDJA, Houria, 2016. "Raça, classe e gênero: uma nova divindade de três cabeças", *Cadernos de Gênero*, Vol. 02, N. 02 - Jul. - Dez., 4-9.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- CASTELLS, Manuel, 2000. *The Rise of the Network Society (The Information Age: Economy, Society and Culture, Volume 1)*. Londres: Blackwell.
- COHEN, Abner, 1974. *Urban Ethnicity*. Londres: Tavistock.
- DAVIS, Angela 1981. *Women, Race and Class*. Nova York: Vintage Books.
- DAVIS, Darien, 1999. *Afro-Brazilians: Time for Recognition*. Londres: Minority Rights Group Report.
- DO NASCIMENTO, Abdias, 1978. *O genocídio do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- DZIDZIENYO, Anani; CASAL, L, 1979. *The Position of Blacks in Brazilian and Cuban Society*, London: Minority Rights Group Report.
- FRASER, Nancy, 2002. "Redistribuição ou reconhecimento? Classe e status na sociedade contemporânea". *Interseções*, UERJ, ano 4, n.1, p. 7-32.
- FRENCH, Jan, 2009. *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil's Northeast*, Chapel Hill: UNC Press.
- HALL, Stuart, 1982. *The Empire Strikes Back. Race and Racism in 70's Britain*. Londres: Routledge.
- HASENBALG, Carlos, [1979] 2015[1979]. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Segunda Edição. Belo Horizonte: EDUFMG.
- HERSKOVITS, Melville, 1941. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press.
- HILL COLLINS, Patricia, 2013. "Where Do We Go From Here?" em Patricia Hill Collins, *On Intellectual Activism*, Philadelphia, Temple University Press, 2013, pp.230-243.
- HONNETH, Axel, 2003. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos Sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34.
- KLEIN, Naomi, 1999. *No logo*, Toronto: Knopf.
- LIFSCHITZ, Javier, 2011. *Comunidades tradicionais e neocomunidades*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- LILLA, Mark, 2017. *The Once and Future Liberal: After Identity Politics*. Nova York: Harper & Row.
- LIMA, Márcia, 2010. "Ações afirmativas no governo Lula". *Novos Estudos Cebrap* 87, 77-95.

- MACDONALD, J. and L. MACDONALD 1978. "The black family in the Americas: a review of the literature", *Race Relations Abstracts* 3. Londres: Sage, 1-42.
- MACLEAN, Kate, 2019. "Fashion in Bolivia's cultural economy", *International Journal of Cultural Studies*, 22: 2, 213-228. <https://doi.org/10.1177/1367877918821233>
- MACHADO, Rosana Pinheiro, 2018. "Da esperança ao Ódio: Juventude, Política e Pobreza do Lulismo ao Bolsonaroismo". *Cadernos IHU Ideias* (UNISINOS), v. 16, p. 3-15. <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao546.pdf>
- MACHADO, Rosana Pinheiro, 2019. "Brasil em transe: bolsonarismo, nova direita e desdemocratização". Rio de Janeiro: Oficina Raquel.
- MAIO, Marcos Chor, 2000. "The UNESCO Project: Social Sciences and Race Studies in Brazil in the 1950s". *Portuguese Literary & Cultural Studies*, Dartmouth, MA - USA, v. 4/5, p. 51-64.
- MARTINS FERNANDES, Felipe Bruno, 2011. *A agenda anti-homofobia na educação brasileira (2003-2010)*. Santa Catarina, Tese de doutorado no programa interdisciplinar em ciências humanas, UFSC.
- MELUCCI, Alberto, 1996. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MOURA, Clovis, 1959. *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*. São Paulo: Lech Editora.
- PEREIRA, Claudio e SANSONE, Livio, 2007. *Projeto Unesco no Brasil: Textos Críticos*. Salvador: Edufba.
- RESTREPO, Eduardo, 2019. "Ideología de género, irrupciones cristianas y derechización em Colombia", Salvador (BA), conferência no âmbito do XX Curso Avançado Fábrica de Ideias, 26 de agosto/6 de setembro, Salvador (BA).
- SALLES, Augusto, 2014. "Ações Afirmativas nos Governos FHC e Lula: um Balanço", *Revista Tomo* 24, 37-84.
- SANSONE, Livio, 1998. "Racismo sem Etnicidade: Políticas Públicas e Discriminação Racial em Perspectiva Comparada". *Dados*, vol.41, no.4, p.751-783. <http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52581998000400003>
- SANSONE, Livio, 2003. "Multiculturalismo, Estado e modernidade: as nuances em alguns países europeus e o debate no Brasil". *Dados*, vol.46, no.3, p.535-556. <https://doi.org/10.1590/S0011-52582003000300005>
- SANSONE, Livio, 2003 a. *Negritude sem etnicidade*. Salvador/Rio de Janeiro: Pallas/Edufba.
- SANSONE, Livio, 2004. "Jovens e oportunidades: as mudanças na década de 1990 - variações por cor e classe", em Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva orgs. *Origens e Destinos. Desigualdades sociais ao longo da vida*. Rio de Janeiro: Topbooks, 245-280.
- SANSONE, Livio, 2007. "Antiracism in Brazil". NACLA Report.
- SANSONE, Livio, 2007a. "Que multiculturalismo para o Brasil", *Ciência e Cultura* 59, 2: 24-29. <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v59n2/a13v59n2.pdf>
- SANSONE, Livio, 2014. "Raça", em SANSONE, Livio Sansone e ALVES FURTADO, Claudio Alves Furtado (orgs.). *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa*, Salvador: Edufba: 393-412.

SANSONE, Livio, 2017. "Fragile Heritage and Digital Memory in Africa". In: FARNETTI, Paolo Bertella Farnetti; and DAU NOVELLI, Cecilia (Dau Novelli orgs.). *Images of Colonialism and Decolonization in the Italian Media*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 8-35.

SANSONE, Livio, 2019. "From planned oblivion to digital exposition: the Digital Museum of Afro-Digital Heritage", In: LEWI, Hanna Lewi e. a. eds. *The Routledge International Handbook of New Digital Practices*, Londres: Routledge, 131-142.

SEGATO, Rita, 2012. "Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial", *E-Cadernos CES 18*. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>.

TALCOTT, Parsons, 1969. "The Problem of Polarization on the Axis of Color", In: FRANKLIN, John Hope Franklin ed. *Color and Race*, Boston: Beacon Press, 349-371.

WAGLEY, Charles, 1952. *Race and Class in Rural Brazil*. Paris: Unesco.

Recebido em 24 de outubro de 2019. Aceito em 4 de agosto de 2020.

Ser ou não ser pescadora artesanal? Trabalho feminino, reconhecimento e representação social entre marisqueiras da Bacia de Campos, RJ

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178848>

Lilian Sagio Cezar

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF
lsagio@uenf.br | <https://orcid.org/0000-0001-8737-9946>

Rafaella Theis

Universidade Federal do Paraná Curitiba, PR - UFPR
rafaellath@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0323-5043>

RESUMO

O presente texto descreve e analisa, a partir de uma perspectiva de gênero, as relações de trabalho das mulheres na pesca artesanal de Campos dos Goytacazes, RJ, tendo como foco o processo de participação e representação feminina no Grupo Gestor da Pesca Artesanal. A partir de pesquisa qualitativa e entrevistas narrativas, analisamos a recusa e interdição ao uso da identidade laboral de pescadora por meio do agenciamento das categorias nativas marisqueira(s), fundo(s) de quintal(is) e dona(s) de fundo de quintal. Esses dados descritivos foram cotejados e tensionados à teoria de divisão sexual do trabalho e à categoria analítica de gênero para compreender possíveis desigualdades e formas de (in)visibilização do trabalho feminino na pesca artesanal local. Este artigo é resultado de pesquisa financiada pelo Projeto de Educação Ambiental (PEA) Pescarte, que é uma medida de mitigação exigida pelo Licenciamento Ambiental Federal, conduzido pelo IBAMA.

PALAVRAS-CHAVE

Pesca artesanal, divisão sexual do trabalho, gênero, identidade, educação ambiental

To be or not to be an artisanal fisherwoman? Female work, recognition and social representation among shellfish collectors in the Campos Basin, RJ

ABSTRACT This text describes and analyzes, from a gender perspective, how the working relationships of women in artisanal fishing in Campos dos Goytacazes, RJ, focusing on the process of participation and female representation in the Artisanal Fisheries Management Group. Based on qualitative research and narrative interviews, we analyzed the refusal and ban on the use of fishermen's labor identity through the agency's native categories of shellfish catcher(s), backyard fishery(ies) and backyard fishery owner(s). These descriptive data were cited and stressed on the theory of sexual division of labor and the analytical category of gender to understand possible inequalities and forms of (in) visibility of female labor in local artisanal fishing. This article is the result of research financed by the Pescarte Environmental Education Project (PEA) which is a mitigation measure required by the Federal Environmental Licensing, conducted by IBAMA.

KEYWORDS
Artisanal fishing, sexual division of labor, genre, identity, environmental education

INTRODUÇÃO

O presente texto analisa, a partir de uma perspectiva de gênero, as relações de trabalho das mulheres na pesca artesanal em Campos dos Goytacazes, RJ. O trabalho se baseia em pesquisa qualitativa realizada nesse município com mulheres trabalhadoras da pesca artesanal da praia de Farol de São Thomé, as quais foram eleitas gestoras no Grupo Gestor da Pesca Artesanal (GG) do Projeto de Educação Ambiental (PEA) Pescarte¹ (Petrobras/IBAMA/UENF²), inscrito no âmbito do Programa de Educação Ambiental da Bacia de Campos (PEA-BC). O PEA Pescarte segue parâmetros e condicionantes da Nota Técnica CGPEG/DILC/IBAMA N° 01/2010³, Linha A e do Diagnóstico Participativo do PEA-BC (2012), e tem como objetivo a construção e articulação de uma rede social regional formada por pescadores/as artesanais e seus familiares, promovendo processos formativos pautados na educação ambiental crítica (Quintas, 2006) para fortalecer e valorizar a organização comunitária. Para tanto, o PEA Pescarte parte da promoção de mobilização social e estímulo à participação nos processos educativos voltados ao envolvimento de pescadores/as e familiares na construção e implementação participativa e democrática de Projetos de Geração de Trabalho e Renda (GTR) articulados aos saberes e fazeres da pesca artesanal e orientados pela economia solidária.

A escolha do grupo social de pescadores e pescadoras artesanais é feita no sentido de incorporar grupos viventes na região da Bacia de Campos e que mantêm maior dependência em relação aos recursos naturais disponíveis, estando mais vulneráveis aos impactos da indústria do petróleo e gás natural instalados na região. Dos 14 municípios que integram a Bacia de Campos e que possuem atividades da indústria de petróleo e gás, somente sete foram contemplados pelo PEA Pescarte nas 1.º e 2.º Fases de atividades. São eles: Arraial do Cabo, Cabo Frio, Macaé, Quissamã, Campos dos Goytacazes, São João da Barra e São Francisco de Itabapoana.

No âmbito do PEA Pescarte foi construído o Grupo Gestor (GG)⁴, órgão de deliberação colegiado, instituído pelo processo IBAMA N° 02022.000466/2015-77, de caráter deliberativo, regulador, democrático e consultivo do projeto de GTR a ser construído pelo próprio PEA Pescarte (Timóteo, 2016). O GG é formado a partir de um processo democrático realizado por meio de votação secreta nas comunidades em que o PEA Pescarte atua, sendo elegíveis homens e mulheres atuantes na cadeia da pesca artesanal e seus familiares. Qualquer pessoa da comunidade pesqueira pôde se candidatar ao GG e cada eleitor teve direito a quatro votos, sendo que os/as vinte mais votados foram eleitos/as para compor esse órgão deliberativo e consultivo do PEA Pescarte, cujo período de atuação foi de dois anos, concomitante a 2.ª Fase de Atividades desse PEA. Cada município integrante do projeto possui um GG com representantes das comunidades pesqueiras da sua localidade. O GG tem como principal finalidade a articulação do PEA Pescarte junto às comunidades tradicionais⁵ de pescadores/as

1 | A Bacia Petrolífera de Campos é responsável por mais de 80% da produção de petróleo e gás do Brasil e tem sido alvo, durante anos, dos grandes empreendimentos geradores de mudanças socioambientais que acabaram impactando a vida e o trabalho dos pescadores e pescadoras artesanais da região. Como forma de diminuir ou compensar tais impactos, as empresas petrolíferas, instaladas na região foram obrigadas, a partir de 1990, a passar por processo de licenciamento ambiental de acordo com o IBAMA, conforme expresso na Lei 6.938/81, nas Resoluções CONAMA n° 001/86 e n° 237/97 e na Lei Complementar n° 140/2011. Tal legislação discorre sobre a competência Estadual e Federal para o licenciamento ambiental, tendo como fundamento a localização do empreendimento. O licenciamento ambiental é uma obrigação legal prévia à instalação de qualquer empreendimento ou atividade potencialmente poluidora ou degradadora do meio ambiente e possui como uma de suas mais expressivas características a participação social na tomada de decisão, por meio da obrigatoriedade da realização de audiências públicas como parte do processo.

2 | Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF), cuja sede está localizada em Campos dos Goytacazes, RJ. As atividades desse PEA são promovidas por professores e técnicos do Centro de Ciências do Homem – CCH, sob coordenação geral do prof. Dr. Geraldo Márcio Timóteo e em parceria com o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA).

3 | Resolução N° 237, de 19 de dezembro de 1997. "Art. 1º I - Licenciamento Ambiental: procedimento administrativo pelo qual o órgão ambiental competente licencia a localização, instalação, ampliação e a operação de empreendimentos e atividades utilizadoras de recursos ambientais, consideradas efetiva ou potencialmente poluidoras ou daquelas que, sob qualquer forma, possam causar degradação ambiental, considerando as disposições legais e regulamentares e as

artesanais, como forma de se alcançar o objetivo principal de promoção do fortalecimento da organização comunitária por meio dos princípios da educação ambiental e da construção participativa de Projetos de GTR. Ações e/ou atividades educativas têm regularidade mensal, contam com orientação e execução realizadas por técnicos, professores e pesquisadores do CCH/UENF e são fiscalizados pelo IBAMA.

A pesquisa qualitativa, realizada pelas pesquisadoras durante os anos de 2016-2019⁶, desenvolveu-se a partir da observação participante das atividades do GG de Campos dos Goytacazes⁷ e da realização de entrevistas narrativas (Jovchelovitch & Bauer, 2002) com três mulheres moradoras do Farol de São Thomé, eleitas pelos/as pescadores/as artesanais e familiares para a composição do próprio GG (PEA Pescarte) de Campos dos Goytacazes.

Com a criação, em 2003, da Secretaria Nacional de Políticas para as Mulheres (SNPM), vinculada à Presidência da República, ações interministeriais de criação de políticas sociais focalizadas na construção de mecanismos de promoção de igualdade de gênero passaram a ser articuladas, dentre elas a Lei nº 11.959 de 29 de junho de 2009, regulamentada pelo Decreto nº 8.425, de 31 de março de 2015, que amplia a definição jurídica da categorização da pesca artesanal, garantindo que as atividades de pesca fossem reconhecidas, ou seja, exploração, exploração, cultivo, conservação, processamento, transporte, comercialização, pesquisa dos recursos pesqueiros, trabalhos de confecção e reparos de artes e apetrechos de pesca, reparos de embarcações de pequeno porte e processamento do produto da pesca artesanal. Assim, as mulheres trabalhadoras da cadeia de atividades da pesca artesanal pela primeira vez passaram a ser reconhecidas como pescadoras artesanais, sendo garantido a elas o acesso ao Registro Geral da Atividade Pesqueira (RGP). Essa definição jurídica reconhece e dá amparo legal e acesso à política pública às mulheres que trabalham com atividades relacionadas ao cotidiano da pesca, como pescadoras artesanais. Entretanto, podemos afirmar que historicamente foram construídas estruturas de dominação masculina que ajudaram a invisibilizar e retirar autonomia da mulher trabalhadora da pesca artesanal.

Segundo Huguenin e Hellebrandt (2018), o Seguro Defeso, criado em 1990 e atualizado em 2003 por meio da lei nº 10.779, cuja regulamentação acontece apenas em 2015, no decreto nº 8.424, é um benefício concedido ao pescador profissional artesanal inscrito no Registro Geral da Atividade Pesqueira (RGP). Contudo, para as autoras, existe uma contradição quando comparamos essa legislação com o decreto 8.425/15, que dispõe sobre os critérios para inscrição no RGP. Enquanto o Decreto 8.425/15 permite que os trabalhadores de apoio à pesca tenham o RGP, o Decreto sobre o Seguro Defeso – nº 8.424/15 – não estende o benefício a eles. Ou seja, mesmo tendo acesso ao RGP, os trabalhadores *de apoio* à pesca artesanal e os *componentes do grupo familiar* do pescador profissional artesanal não são beneficiados pelo Seguro Defeso.

normas técnicas aplicáveis ao caso". analítica aqui apresentada pode também vir a ser relevante para a configuração de processos cole(a)tivos de (re)existência, inspirando, mais amplamente, ações con-juntas que visem a evitar a (re)produção da norma hegemônica. A versão final deste artigo deve, muito, às trocas com Marília M. Pisani, Álvaro Okura, Nayana Fernández e Mariana Ribeiro.

4 | Sua criação obedeceu a uma adequação às exigências da Coordenação Geral de Petróleo e Gás, da Diretoria de Licenciamento Ambiental do IBAMA (CGPEG/DILIC/IBAMA) como condicionantes das unidades do Termo de Aprovação de Conduta (TAC) da Petrobras na Bacia de Campos. Disponível em: https://www.petros.com.br/cs/groups/public/documents/documento/x2nv/bv9u/edis/2017_05_24_taC_petros_com_notas.pdf, acesso em: 20 de fevereiro de 2018.

5 | Para efeito das ações do PEA Pescarte, são basilares o cumprimento dos dispositivos legais estabelecidos pela Lei 6.040/2007, que assegura o reconhecimento dos Povos e Comunidades Tradicionais, dos Territórios Tradicionais, tendo como prerrogativa o Desenvolvimento Sustentável.

6 | Esse texto produzido a quatro mãos articula resultados do mestrado em Políticas Sociais defendido por Rafaella Theis, com financiamento CAPES, sob orientação de Lilian Sagio Cezar, e a pesquisa antropológica e assessoria científica desenvolvidas para a Linha 1 PEA Pescarte, entre junho de 2017 e julho de 2019, sob coordenação dessa mesma pesquisadora, por meio de financiamento administrado e repassado pela Fundação Instituto de Administração (FIA), condicionado pelo IBAMA. Agradecemos os recursos destinados ao financiamento de ambas as pesquisas.

7 | Entre 2016-17 o PEA Pescarte passou por processo de interrupção de financiamento, o que não implicou encerramento de suas atividades devido às ações voluntárias dos

É necessário, no entanto, compreender que existe uma duplicidade de ação legislativa ligada ao setor da pesca artesanal que, também por meio da ação da colônia de pescadores e de órgãos municipais de Campos dos Goytacazes, vem, desde 2007, conferindo reconhecimento às mulheres trabalhadoras da pesca artesanal e acesso a um tipo de seguro defeso municipal. Trata-se de um programa que garante a transferência direta de um salário mínimo a trabalhadores/as da pesca de água salgada do município. Para receber o seguro defeso, o beneficiário deve atender a uma série de critérios. Essa política tem como característica a instabilidade de ação pela dificuldade de acesso às verbas da Prefeitura Municipal, o que leva anualmente as mulheres do Farol de São Thomé a organizarem protestos visando a obtenção do defeso: fazem passeatas e fecham, com faixas e pneus queimados, o acesso à estrada que liga esse distrito ao centro de Campos e demais estradas que por ali passam. Apesar do repasse direto de recursos, não há vinculação desse seguro com Seguridade Social e Previdência no nível federal, o que implica a não obtenção do seguro maternidade e da aposentadoria especial.

Em Campos dos Goytacazes, a Secretaria Municipal de Desenvolvimento Humano e Social, através da Resolução nº N.º. 001/2017, de 02 de maio de 2017, torna pública a listagem dos pescadores e pescadoras artesanais e trabalhadores de apoio à pesca considerados aptos ao recebimento do Seguro Defeso Municipal de água salgada.

A lista de beneficiários do seguro defeso municipal divulgada em Diário Oficial do município em 2017 demonstra que esse grupo é composto majoritariamente por mulheres: do total de 430 pessoas beneficiadas pela lei municipal, apenas 31 são homens. Examinando a lei do município, notamos que não está explícito o uso do termo “marisqueira” enquanto nomenclatura identitária, ainda que essa seja utilizada regionalmente para nomear as mulheres que trabalham com o beneficiamento do peixe e do camarão.

Em 2009, o Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA) passou a ser o ente federal responsável pela regularização e reconhecimento do exercício das atividades da pesca artesanal, sendo que o processo inicial de reconhecimento e acesso aos trâmites burocráticos para confecção do RGP ficou sob responsabilidade das colônias de pescadores. Ainda assim, as mulheres da comunidade do Farol de São Thomé, bem como em outras localidades (Melo, Lima, Stadtler, 2016), sofrem com a falta de acesso a reconhecimento e a documentação que assegure a identidade laboral na pesca artesanal, sendo esse o principal mecanismo de desigualdade perante a categoria.

Existem também relatos de marisqueiras que iniciaram o processo de emissão do RGP há mais de dois anos e nunca obtiveram nenhuma resposta, do MPA e da colônia. Mesmo nos casos em que há o reconhecimento legal das mulheres enquanto pescadoras, percebemos que os discursos e falas de pescadores e representantes da colônia publicamente questionam e desqualificam o uso legal e jurídico do termo pescadora para caracterizar o trabalho manual do beneficiamento do camarão e do

técnicos e professores que continuaram promovendo mensalmente as reuniões dos CGs até o estabelecimento de novo contrato FIA/Petrobras/UENF, em julho de 2017.

pescado, a filetagem e comercialização final do produto.

Concomitantemente verificamos nos discursos das gestoras do GG de Campos uma certa recusa ao uso da identidade laboral de pescadora e o agenciamento de diferentes categorias nativas, que se referem tanto ao trabalho feminino associado à pesca artesanal, quanto às mulheres que desenvolvem tais atividades no Farol de São Thomé.

Buscamos analisar, a partir do ponto de vista de nossas interlocutoras, a específica construção das categorias nativas de *marisqueira* enquanto marcador social de diferença capaz de delinear semanticamente a identidade das mulheres trabalhadoras da pesca artesanal, bem como descrevemos as categorias de *fundo(s) de quintal(is)* e por conseguinte, seu termo de posse por uma mulher localmente designada enquanto *dona de fundo de quintal*. As descrições da construção dessas categorias nativas são tensionadas e, assim, analisadas a partir das teorias da divisão sexual do trabalho e da perspectiva analítica de gênero. Vale ressaltar que, historicamente, a conquista de reconhecimento jurídico das pescadoras artesanais constitui resultado de intensa mobilização política dos movimentos sociais da pesca artesanal e movimentos feministas, visando a ampliar e garantir acesso aos benefícios da seguridade social federal (seguro defeso, seguro maternidade, aposentadoria em regime especial) para as mulheres trabalhadoras da pesca artesanal.

Enquanto os homens pescadores têm seu papel social reconhecido pelo trabalho da captura e matança do pescado, as mulheres são geralmente encaradas como ajudantes, o que gera situações de subordinação financeira, jurídica, política, social, etc., dessas aos homens da comunidade, principalmente, àqueles que pertencem a sua própria família (pai, irmão, marido, filho). É nesse íterim que buscamos questionar as desigualdades hierárquicas, os constrangimentos estruturais e as formas de não reconhecimento e (in)visibilização do trabalho feminino no âmbito da pesca artesanal. Para tanto, partiremos da análise das narrativas das mulheres e da observação direta da atuação e fala de nossas interlocutoras junto às reuniões do GG PEA Pescarte, compreendendo as nuances das relações ali instituídas e questionando as formas de reconhecimento identitário, bem como a participação por elas agenciadas em seus discursos.

TRABALHO FEMININO NA PESCA ARTESANAL NA PRAIA DO FAROL DE SÃO THOMÉ

A praia de Farol de São Thomé está geograficamente localizada no distrito de Santo Amaro, município de Campos dos Goytacazes, RJ. Essa localidade é majoritariamente habitada por pescadores artesanais e seus familiares e está espalhada pela orla marítima que se estende por 28 km, desde o limite com o Parque Estadual Lagoa do Açú, pertencente ao município de São João da Barra (ao norte) até o Canal da Flechas, divisa sul que demarca o limite entre Campos e o município de Quissamã. Por estar a aproximadamente 50 km do centro de Campos dos Goytacazes, a praia

do Farol de São Thomé recebe, durante a temporada de férias, as famílias abastadas dessa cidade, que historicamente construíram casas de veraneio nas cercanias do centenário farol de 45 metros de altura, projetado por Gustave Eiffel e inaugurado em 1882 em frente ao mar.

De acordo com Bulhões (*et al.*, 2016), a principal atividade pesqueira da região é a pesca do camarão, espécie que é comercializada também para outros estados, utilizando embarcações do tipo traineira, com o porte ajustado para superar as ondas do mar forte do local. Em relação a isso, há de se destacar as dificuldades que os pescadores e pescadoras de Farol de São Thomé encaram para iniciar suas atividades pesqueiras diariamente: boa parte das operações de lançamento e atração das embarcações é feita por tratores que rebocam os barcos pela areia da praia até o mar (Bulhões, *et al.*, 2016), existindo um momento certo para o lançamento, que são os espaços de calmaria entre sequências de ondas maiores. Existe também um pequeno terminal pesqueiro no final dessa localidade, junto ao Canal das Flechas, que é ponto de encontro e sociabilidade dos pescadores artesanais, uma vez que é esse o local onde acontece parte do desembarque do pescado, além de compra e abastecimento de gelo e óleo diesel para os barcos. Tanto o ponto de desembarque de pescado, denominado de Pedra⁸, quanto o terminal pesqueiro são considerados pontos de sociabilidade marcadamente masculinos, uma vez que as atividades aí desenvolvidas estão relacionadas à saída e à entrada dos barcos no mar para o desenvolvimento da pescaria, que envolve busca, captura, matança, armazenamento e transporte do peixe e do camarão até os pontos de desembarque e comercialização do pescado. Esses processos são hierarquizados a partir de critérios econômicos e/ ou saberes inerentes ao sucesso, eficácia e cuidado de si e de seus companheiros durante a pescaria, construindo redes de sociabilidade e ajuda mútua diante de adversidades múltiplas inerentes ao ofício da pesca artesanal.

O dono da embarcação, denominado também de dono de barco, é aquele que detém o poderio econômico dos meios de produção da pescaria; o capitão é o detentor dos saberes e fazeres que garantem a sobrevivência dos tripulantes do barco em mar aberto, sabendo os locais de ponto de captura e matança do pescado, sendo também o responsável pelo comando dos pescadores no convés para que esses tomem o devido cuidado a fim de que a embarcação não sofra a ação de baleias, tubarões ou até mesmo do peso excessivo do pescado capturado na rede, que pode adernar o barco. Permanecer até 12 dias e noites em mar aberto abre vulnerabilidades em relação a outras embarcações, seja devido à diferença de tamanho (rota dos transatlânticos), ou devido a ameaças de roubo, pilhagem, tráfico; contingências ambientais e climáticas, como mudança bruscas de temperatura, ventos, tempestades, além de ondas gigantes, arrecifes, que são também ameaças presentes no ofício da pesca artesanal e, diante de cada uma delas, os saberes do capitão e sua capacidade de negociação, comando e condução da tripulação são cotidiana e continuamente testados quanto a sua procedência e eficácia, quando traduzidas em ações práticas.

8 | Nome dado ao local de desembarque e comercialização em larga escala do produto da pesca artesanal na praia do Farol de São Thomé.

Participam também da rede de sociabilidades masculina os mestres barqueiros, responsáveis pela construção e reparação dos barcos, os fazedores de rede, os tratoristas responsáveis pela tração dos barcos nas areias da praia do Farol de São Thomé, os vendedores locais de peixe, entre outros.

Uma vez desembarcado, o pescado e o camarão entram no circuito de comercialização do produto, que pode acontecer com ou sem o seu beneficiamento, ou seja, com ou sem a ação do trabalho de limpeza, acondicionamento, embalagem e resfriamento. Geralmente o processo de beneficiamento acontece nos frigoríficos ou nos fundos de quintal, pelas mãos das mulheres da localidade que se autoidentificam enquanto marisqueiras.

As mulheres que trabalham na limpeza do pescado e sua filetagem ou na limpeza do camarão, no Farol de São Thomé, são reconhecidas local e socialmente pela categoria nativa de marisqueiras. Essas mulheres geralmente pertencem a famílias de tradição pesqueira. Historicamente, tanto as esposas e filhas, como os próprios pescadores, encarregam-se da limpeza do peixe e do camarão pescados e trazidos do mar a fim de “ajudar” no sustento da família.

Mesmo com a implantação de frigoríficos na praia do Farol de São Thomé, que empregam (formal e informalmente) uma parte do contingente de trabalhadoras/es da pesca artesanal, em sua maioria mulheres, há relatos de participação masculina no trabalho de mariscagem, o que nos permite relativizar a divisão de papéis desempenhados e a consequente hierarquização social realizada. Em comum, essas mulheres relatam ter crescido vendo suas mães, irmãs, tias e avós na lida da casa, criação dos filhos e “ajuda” na limpeza do pescado do barco em que a família trabalhava.

Segundo os dados do Censo PEA-Pescarte (2016), autodeclararam-se pescadoras em Farol de São Thomé 221 mulheres, do total de 455 pessoas, demonstrando que quase 50% da mão de obra relativa aos processos da pesca é composta por mulheres. As atividades de descascar camarão, limpar e filetar peixe, constituem aquilo que localmente se convencionou denominar de mariscagem. Essas atividades são desenvolvidas na região em dois espaços distintos: o frigorífico e os espaços de beneficiamento denominados de fundos de quintal.

Os frigoríficos são unidades formais de beneficiamento do pescado estabelecidos na região que empregam parte das marisqueiras. Trabalhando nesses locais cotidianamente, nem sempre com registro em Carteira de Trabalho e acesso aos direitos sociais garantidos na Constituição de 1988, homens e mulheres que atuam nos frigoríficos se alternam em turnos de oito horas por dia, fazendo a limpeza do camarão e/ou limpeza e filetagem do pescado para, posteriormente, receber embalagem e seguir para estocagem e comercialização. Os frigoríficos de Campos possuem suas atividades e vendas registradas e formalizadas no mercado por meio de selo de inspeção sanitária de órgão municipal, o que se traduz em exigência de limpeza, assepsia, asseio, higiene em relação às ações desempenhadas em suas dependências.

Os trabalhos realizados nos fundos de quintal da região são responsáveis por absorver principalmente a mão de obra de mulheres. Nesses locais as mulheres trabalham de forma flexível, sem registro e dependentes de terceiros para obter a matéria prima a ser beneficiada (peixe ou camarão). Tais espaços recebem o nome de fundo de quintal pelo fato de geralmente ser um local de trabalho anexo à casa, seja o quintal ou um ponto nas imediações da residência (porta da casa, debaixo da sombra de alguma árvore, final de rua sem saída, etc.) de uma marisqueira principal, conhecida localmente como a dona do fundo de quintal ou dona de quintal, por ser aquela que oferece a estrutura de acesso a água tratada ou de poço para a limpeza do pescado, além de freezer, isopor e caixas de plástico para o acondicionamento do produto, bem como facas e amoladores para que ela e as outras mulheres possam trabalhar no filetagem de peixes e na limpeza de camarões.

O fundo de quintal é organizado de forma contígua à casa da dona de quintal. Apesar de receber esse nome, que no senso comum remete a um espaço de convívio, lazer e sociabilidade associado à própria casa, os fundos de quintal em Farol não constituem a ampliação do espaço doméstico. Segundo Kofes (2001), o doméstico pode ser compreendido como um lugar relacionalmente associado ao sentido do feminino, sendo eminentemente marcado por constrangimentos estruturais que garantem a segurança para a reprodução da família, com a naturalização de funções e o desempenho de papéis sociais de homens e mulheres que marcam a distinção e, principalmente, a atribuição de caráter hierarquicamente subalterno ao trabalho manual associado ao desempenho de tarefas domésticas.

Certamente as marisqueiras, assim como as empregadas domésticas interlocutoras de Kofes (2001), investem sua disponibilidade de tempo na execução de uma série de tarefas que lhes são designadas por outrem. Por seu turno, as donas de quintal, diferentemente das donas de casa/patroas, dividem igualitariamente o uso e os recursos (água, luz, material de limpeza, equipamentos), garantindo o mínimo de condições de uso daquele espaço enquanto unidade produtiva do beneficiamento do pescado. As ações desenvolvidas no fundo de quintal estão pautadas numa espécie de associativismo e ajuda mútua (principalmente no caso de necessidade de cuidado dos filhos) em que o tempo do trabalho não segue somente o tempo capitalista, mas está contingenciado também pela sazonalidade e alternância oscilante de atividades ligadas às respectivas famílias das marisqueiras e à própria especificidade da pesca artesanal.

A dicotomia entre espaço público e privado transcodificada pela ação da divisão sexual do trabalho está na base da classificação bipolar dos espaços sociais de domínio de cada gênero. Assim, socialmente mulheres são responsabilizadas pelo domínio do privado, o que lhes confere o reconhecimento de cuidadoras, e os homens, por agirem no espaço público, são tidos como provedores. No caso da pesca artesanal, segundo Woortmann (1992), o mar representa o domínio público

e é percebido como ambiente masculino; já a terra é compreendida como espaço privado, portanto percebido como ambiente feminino. Essa classificação acaba conferindo invisibilidade às atividades desenvolvidas por mulheres e, em consequência, sua desvalorização no meio social. As oposições lógicas mar/terra; homem/mulher não são simétricas e constroem a própria hierarquia e o ordenamento desse mundo social. Mais do que uma oposição lógica, é uma oposição ideológica, uma vez que a

(...) atividade do homem-pescador é completa porque ele 'é' a comunidade total, pois a identidade masculina constitui a identidade do grupo (...). Se a complementaridade era (no passado dos grupos estudados) equilibrada, era também hierárquica, e era, e ainda é, a atividade do homem (que é o pescador) que fazia a especificidade desses grupos (Woortmann, 1992: 58).

Interessante notar que essa mesma lógica está presente e ordena o mundo da pesca artesanal de Farol de São Thomé. Se é a identidade masculina de pescador aquela capaz de oferecer estabilidade nas relações sociais ao hierarquizar e ordenar o mundo vivido, a possibilidade de acionamento semântico dessa categoria identitária por parte das mulheres representa risco iminente e coloca em xeque o processo de construção dos marcadores sociais de pertencimento e hierarquia. Esse risco ameaça a estratificação social semanticamente construída e ordenada por meio dos discursos proferidos por homens, acostumados a agir na defesa de sua primazia social, diante de mulheres que passam a defender os ganhos sociais específicos de serem e estarem associadas exclusivamente a um seletivo grupo de homens (por meio de parentesco como pai, irmão, marido, filho, cunhado, sobrinho) dessa comunidade.

A relação de invisibilidade do trabalho feminino historicamente está associada ao trabalho doméstico e cuidados da família, que segue a clássica divisão entre público e privado, restringindo a mulher da ocupação de espaços públicos, tornando-a reclusa no espaço privado e dependente economicamente dos homens de sua família, em geral pai ou marido. Para Faria (2009), o capitalismo engendra duas esferas distintas, sendo a esfera pública destinada à produção e a esfera privada à reprodução de pessoas que reproduzem esse próprio sistema. Nesse sentido, ocorre a produção de discursos que naturalizam a restrição das mulheres ao espaço privado, vinculadas à maternidade, o que reforça a desvalorização do trabalho doméstico no âmbito econômico familiar. A economia feminista busca incluir as mulheres no paradigma econômico dominante, visando estender a relação de bem-estar no trabalho às atividades de reprodução, próprias da esfera privada. Enquanto parte integrante da própria economia, segundo Faria (2009, p. 17), a "(...) produção mercantil não é autônoma e depende do trabalho não-remunerado nos lares. Nesse sentido há uma falsa autonomia dos homens que utilizam os bens e serviços realizados pelas mulheres".

Vale salientar que essa abordagem teórica que tematiza a divisão sexual do trabalho está vinculada à própria noção capitalista de trabalho, que o reduz ao que pode ser trocado no mercado. Isso é explicado graças à finalidade principal do capital, que é expandir seu valor de troca. Para Antunes (1999), a completa subordinação do trabalho humano ao processo de reprodução do capital tem sido o traço mais notável do capitalismo, “para converter a produção do capital em propósito da humanidade era preciso separar valor de uso e valor de troca, subordinando o primeiro ao segundo” (Antunes, 1999, p. 12).

No caso analisado, o peixe produzido por meio das atividades desenvolvidas pelos homens não possui um valor de troca maior que o valor do peixe beneficiado pela ação das mulheres marisqueiras, ou seja, o trabalho realizado por elas agrega valor à mercadoria por eles produzida. Apesar disso, o trabalho dos homens na pesca, captura e matança do pescado é visto como mais importante nesse meio social, uma vez que, sem ele, o pescado, toda a cadeia da pesca artesanal é inviabilizada, sem que haja a concretização nem do valor de uso nem do de troca, muito menos da possibilidade de expansão desse último.

NARRATIVAS DAS MARISQUEIRAS: TRABALHO E IDENTIDADES

Ao longo da pesquisa de campo, além de realizar observação participante durante as reuniões mensais do Grupo Gestor de Campos dos Goytacazes, construímos interlocução privilegiada com três gestoras⁹, todas moradoras do Farol de São Thomé. Eduarda não é casada, tem 41 anos e possui quatro filhos, dos quais somente os dois menores moram com ela. Possui somente o ensino fundamental e trabalhou em fundos de quintal e em frigoríficos, mas atualmente está desempregada. Aprendeu o ofício com outras mulheres da localidade. Não possui RGP, já recebeu o defeso municipal e se autodeclara tanto como marisqueira quanto como pescadora artesanal.

Clara trabalha limpando peixe e camarão em frigorífico ou fundos de quintal desde os nove anos de idade. Possui ensino médio e tem 30 anos de idade. Não é casada e tem um filho. Não possui o RGP, mas recebe o seguro defeso municipal. Se autodeclara somente marisqueira.

Luiza relatou que sempre foi pescadora. Quando se casou, há mais de 40 anos, essa atividade passou a ser desenvolvida em regime de complementaridade ao trabalho do marido, que se responsabilizava pela captura e matança do pescado, enquanto ela passou a se encarregar do processo referente ao beneficiamento, sendo atualmente dona de fundo de quintal. Mãe de cinco filhos, possui o ensino fundamental, não declarou a idade e se autoidentifica tanto como marisqueira quanto como pescadora. Recebe o seguro defeso municipal e não possui o RGP.

De maneira geral as narrativas sobre trajetórias de vida de nossas entrevistadas estão marcadas, sobretudo, pela dedicação à família. Luiza conta com emoção

⁹ | Os verdadeiros nomes das nossas interlocutoras foram substituídos a fim de proteger a identidade das mesmas.

as dificuldades superadas para criar os seus cinco filhos. Hoje, estando todos criados, trabalham no ramo da pesca artesanal, desenvolvendo diferentes atividades, como mestre barqueiro, pescador de águas marítimas, marisqueira. Sobre seu filho mestre barqueiro, Luiza comenta, com carinho e orgulho:

Quando passa por aqui eu chego a chorar, um barco enorme, muito bem feito. Nunca estudou para fazer barco, [...] e hoje meu filho faz cada barco, eu fico até emocionada quando eu vejo, e penso: meu filho nunca teve um estudo, como faz esses barcos tão lindo, tão bem feito?

(Entrevista realizada e filmada pelas pesquisadoras com a marisqueira Luiza na tarde do dia 23 de outubro de 2017. Todos os trechos da fala de Luiza aqui transcritos pertencem a essa entrevista).

Luiza ao falar sobre si, conta-nos com os olhos cheios de lágrimas que passou por muitas dificuldades, havendo dias sem ter o que colocar na mesa para comer. Desde muito cedo trabalhando com a pesca, vinda de uma família humilde, conta que teve que se casar muito nova, embora sequer pensasse nisso à época, pois as filhas eram impelidas a se casarem cedo para saírem de casa. Dedicou-se à família, à criação dos filhos e aos trabalhos domésticos, não sobrando muito tempo para atividades de lazer. Embora tenha idade para se aposentar, sua rotina continua a mesma: todos os dias ela acorda cedo para limpar e filetar o peixe, fazer comida, limpar a casa e cuidar dos netos, agora que os filhos já estão criados. Nos dizeres de Luiza:

[...] já fui cortadeira de cana, com meu pai, com a minha mãe, a gente tinha uma vida muito difícil, aí começamos a trabalhar em tudo. Naquela época não consegui estudar, meu pai e minha mãe não tinha condições, naquela época tudo era comprado. Hoje tem a ajuda do governo, Bolsa Família, tudo mais. Aí minha mãe mandou eu trabalhar. Já pesquei muito, cortava cana, de tudo eu já fiz um pouco.

De acordo com Gerber (2013), é importante ressaltar que há variações no que diz respeito aos conhecimentos adquiridos na pesca artesanal em relação a homens e mulheres. Os conhecimentos e saberes transmitidos às mulheres são geralmente atrelados às atividades de produção realizadas em terra, ligadas à esfera privada, como, por exemplo, as atividades de beneficiamento do pescado, transformação do peixe, aproveitamento do pescado, etc. Essas são atividades que, a partir de uma lógica de divisão sexual do trabalho, são tidas como inferiores, quando comparadas às atividades desenvolvidas por homens, relativas ao embarque, captura, matança e transporte do pescado.

Nesse sentido, Luiza é a única a relatar que, no passado, chegou a embarcar, inicialmente com os pais e depois com o marido, para pescar, ainda que de canoa, e

que o fato de ser mulher não a impedia de participar de alguns processos da pesca, embora não pudesse fazê-lo sozinha, sendo sempre acompanhada de algum familiar ou do marido, como explicitado na fala:

Eu sempre ia com meu marido, ia com os meus pais, depois fiquei muitos anos pescando né, a gente não entrava no mar mesmo, lá dentro, na época era de canoa, aqui na beira. Aí pegava, saía às vezes de madrugada, ele me chamava e dizia: olha vamos pescar que o tempo tá bom para pescar. Eles falam a quadra, né, a quadra tá boa, aí a gente ia pescar. Saía uma hora, às vezes meia-noite, pescando, aí amanhecia o dia, pegava tudo, aqueles camarão, botava à beira mar, na areia, né, mas muita quantidade, muita quantidade, pegava muito camarão, muito peixe. Aí depois ele pescava na beira, depois começou a pescar no barco em alto-mar. No alto-mar eu não ia não, só ia na beira.

É por meio dessa narrativa que conseguimos datar o processo de diminuição da quantidade do pescado abatido há no mínimo 40 anos, período em que os barcos passaram a ir para o alto-mar. Esse relato remonta um passado na pesca em que os recursos pesqueiros eram abundantes, havendo trabalho para todas as marisqueiras. Atualmente essa situação vem sendo degradada. Os recursos pesqueiros estão diminuindo na região, o processo de migração decorrente da industrialização regional por meio da indústria de exploração do petróleo tornou as alternativas de trabalho em Farol cada vez mais escassas, especialmente a partir da inauguração do Super Porto do Açú, que após o término de suas obras desempregou grande contingente de trabalhadores. Essa situação é evidenciada pela fala de Clara:

É difícil conseguir [trabalho/emprego] nos frigoríficos, porque estão muito cheios e já tem aquela turma, já certa, que estava trabalhando. E aí tem gente que trabalha lá faz muito tempo, e aí não tinha seleção, nem indicação, nada: você ia no frigorífico, que trabalhava. Só que aí, assim, com desemprego, tem muita gente e aí não tem mais vaga, e as pessoas que já têm suas mesas e seus locais certinho de trabalho, e aí não tem como colocar mais gente para trabalhar lá.

(Entrevista realizada e gravada em áudio pela pesquisadora Rafaella Theis com a marisqueira Clara na tarde do dia 26 de outubro de 2017. Todos os trechos da fala de Clara aqui transcritos pertencem a essa entrevista).

Para o trabalho nos frigoríficos e fundos de quintais nossas interlocutoras relataram ser necessário conhecer as diferentes técnicas de manejo que cada tipo de peixe exige, o tipo de ferramenta que elas devem utilizar para cada pescado. Uma delas diz: “se não souber fazer direito, desperdiça muita coisa boa do peixe”. As técnicas de cada peixe são aprendidas com as mães, irmãs, vizinhas, alguém que tenha o conhecimento da técnica e que lhe ensine. Com o passar do tempo, a repetição da mesma

atividade lhes traz a impressão de já terem nascido sabendo aquele ofício. Esse cotidiano contribui para a falta de cuidado quanto aos riscos envolvidos no manuseio do pescado que, no caso dos fundos de quintal, acontece sem nenhuma proteção ou uso de equipamentos de segurança. Todas as entrevistadas já foram lesadas no processo de trabalho e, mesmo nos frigoríficos, onde se espera que haja fiscalização e controle, há relatos de que às vezes se trabalha sem a proteção adequada, conforme narra Clara:

Bom, eu acordo às 4h30, 5h, mudo de roupa e vou. Aí levo o meu uniforme, minha alimentação, minhas coisas de trabalho e tenho que tá 6 horas no salão. O limite mínimo de sair de lá é de 15 horas da tarde. A gente trabalha direto com peixe, camarão. Eu já corri o risco lá, já levei um corte profundo no dedo, quase perdi o dedo, tive que levar 5 pontos, foi complicado, mas [é] a única coisa que tem pra gente.

Em geral ela trabalha quando chega o pescado, e relata já ter ficado semanas sem ir ao frigorífico por falta de matéria prima. Nos finais de semana Clara monta uma barraca de venda de açaí em frente à sua casa para assim complementar sua renda, pois o trabalho no frigorífico não é suficiente para o sustento da família.

Segundo constatamos em diálogos estabelecidos com as marisqueiras, o acesso aos fundos de quintal é feito por meio de indicação, e não parece haver diferenciação entre a marisqueira que é dona do fundo de quintal e as demais trabalhadoras que ali trabalham. Eduarda nos contou que “elas [donas de fundo de quintal] ainda gastam a água para limpar a sujeira, e a casa fica cheirando a peixe”. Ainda segundo Eduarda, é nos fundos de quintal que as mulheres estabelecem maior relação de reciprocidade e ajuda mútua, sendo por vezes permitido a permanência dos filhos pequenos durante o expediente de trabalho em atendimento à demanda de trabalhadoras que não possuem acesso a creches para seus filhos pequenos. Assim, as crianças acabam participando do cotidiano da pesca e aprendendo desde muito cedo os meandros desse ofício.

A incidência do trabalho realizado pelas marisqueiras sobre o peixe capturado (pelos homens) possui a capacidade de agregar maior valor de troca ao produto final a ser vendido, o que é considerado importante naquele meio social. Ainda assim, como a filetagem e o beneficiamento do pescado são atividades manuais, decorrentes da pesca, e que exigem baixa especialização, sendo muitas vezes atividades desenvolvidas em condições precárias, que envolvem risco à saúde da trabalhadora, esse trabalho pouco oferece às marisqueiras oportunidades de ascensão e reconhecimento social.

As atividades desenvolvidas em fundos de quintais e frigoríficos se utilizam da mão de obra feminina para o manuseio de peixes e camarões. Essa divisão do trabalho pode estar relacionada aos papéis que histórica e costumeiramente são atribuídos às mulheres, justificada pelo senso comum a partir dos atributos que lhes seriam “inatos”, como sensibilidade, delicadeza, destreza das mãos, características necessárias para o treino no ofício e alcance da expertise em lidar manualmente com

o produto variado que a pesca oferece. Para Perrot (2005, p. 253), “qualificações reais fantasiadas como qualidades ‘naturais’, é resultado da relação entre os sexos, que denota à mulher as obrigações das atividades relativas a esfera doméstica, ‘geradoras de serviços, mais do que mercadorias, são valores de uso mais do que valores de troca”.

A lógica de exploração do trabalho e minimização do reconhecimento monetário incide de maneira acintosa sobre as marisqueiras dessa comunidade pesqueira, tanto que, quando trabalham em frigoríficos da região, não recebem por hora corrida, mas pelo volume de produção feito ao dia. Os trabalhadores de frigoríficos atuam com movimentos repetitivos, com um ritmo de produção elevada, que ocasionam uma série de fatores de risco à saúde relacionados com a repetitividade e a sobrecarga muscular. Atrelado a isso, são funções que requerem baixa qualificação, rendem pouca remuneração, exercidas em situação de monotonia, e em condições de extrema vulnerabilidade social.

Aconteceu várias coisas comigo, já caí, me machuquei e, faz tempo, eu tive problemas com várias coisas. Fiquei doente por causa de tanto trabalhar nisso, mas eu tô bem, graças a Deus. A gente não tem hora para nem começar, nem para terminar. Hoje temos, porque a gente pode trabalhar depois das 3 horas, a gente trabalha a hora que a gente quiser, o horário mínimo de sair é 3 horas, mas antigamente a gente trabalhava por hora trabalhada, então quanto mais horas você fizesse mais você ganhava. Eu já cheguei a gastar, assim, tipo três garrafas de café numa noite, num dia, para conseguir sustentar meu corpo. O café espanta o sono, né, então o meu corpo aguenta trabalhar. Já trabalhei das 7 horas da manhã até as 9 horas da manhã do outro dia. Tipo assim, a gente não ganha tanto para isso, quem vive disso sabe que a gente não ganha muito bem para isso, e na época, além da gente juntar mais um trocado por não ganhar muito bem, a gente não podia deixar a mercadoria estragar, porque camarão e peixe são mercadorias que estragam fácil, então quanto mais adiantado o serviço, seria melhor para a gente e para o patrão, e é onde a gente adiantava o trabalho (Clara, Marisqueira de Farol de São Thomé).

Constatamos também, a partir dos relatos das marisqueiras, que a situação dos fundos de quintais e frigoríficos estão sendo cada vez mais precarizadas, uma vez que o trabalho das marisqueiras está inserido em uma lógica de avanço neoliberal, que coloca a força de trabalho de homens e mulheres em situação de extrema vulnerabilidade social, crescente precarização, flexibilidade e tendência à informalidade.

Eduarda atualmente está desempregada. Ela nos conta que conseguir um emprego em frigorífico é muito difícil por ela ser separada e ter quatro filhos, sendo que os dois menores moram com ela e a falta de creche a impede de conseguir se adequar aos horários que os frigoríficos impõem sobre a rotina de trabalho.

Hirata (2002) aponta a relação e os efeitos de políticas neoliberais sobre o mundo do trabalho com o aumento do número de mulheres no mercado de trabalho

ligado à criação de postos de trabalhos mais precários e vulneráveis, evidenciando um dos paradoxos da globalização. Se por um lado temos a abertura do mundo do trabalho às mulheres, por outro, ela vem acompanhada de diversas concessões de direitos, atrelada sobretudo às desigualdades, tanto entre sexos como entre classes, raça e etnia. Hirata (2002) reforça essa questão quando indica tanto a tendência à bipolarização do trabalho assalariado, atrelado à maior diversificação de tarefas “executivas” e “intelectuais” que parte da parcela feminina passa a ter acesso e, por outro, ao desenvolvimento e ampliação do setor de serviços, que sofre forte impacto da criação de novas profissões.

Diante do contexto de ataque neoliberal, “poderíamos simplesmente dobrar o arco da transformação eminente na direção da justiça e, não apenas no que diz respeito ao gênero” (Fraser, 2009, p. 55). Assim, discutir a invisibilidade da mulher e as possibilidades de construção de reconhecimento e protagonismo feminino, ainda que no âmbito do PEA Pescarte, faz-se necessário, à medida em que esse poderá servir de espaço de qualificação e construção de consciência crítica, servido de exercício de participação e prerrogativa para a criação das políticas públicas no setor pesqueiro em esfera municipal e estadual, contribuindo também para a ampliação de possibilidades de combate às formas cotidianas de discriminação de gênero, raça e etnia. (Laval & Dardot, 2016)

Não menos importante é a construção de conhecimentos que permitam a análise de processos locais frente a alguns ataques. Ataque econômico e político ao Estado de direito social e à legislação trabalhista – que visam, em última instância, o seu desmantelamento – e ataques às comunidades de pesca artesanal, tanto frente à lógica normativa neoliberal, que legitima a competição generalizada dos indivíduos entre si e entre indivíduos e corporações industriais da pesca; quanto frente à desregulação das relações sociais segundo o modelo de mercado, justificando as desigualdades sociais e ambientais cada vez mais profundas.

Ao longo das atividades do GG que articulam e congregam os sete municípios atendidos pelo PEA Pescarte, chamou nossa atenção o fato das gestoras de Farol de São Thomé de Campos – assim como as dos municípios de Quissamã, São João da Barra e São Francisco de Itabapoana – se apresentarem a partir da categoria marisqueira. Também notamos que muitas delas faziam questão de se apresentar enquanto marisqueira e esposa pescador, possivelmente anunciando tal condição de parentesco enquanto marca distintiva e dignatária no meio regional da pesca artesanal, sabidamente machista e sexista. É como se a categoria de marisqueira não fosse suficientemente potente para conferir às mulheres trabalhadoras da pesca o pleno reconhecimento social junto aos seus pares, pertencentes aos GGs que congregam representantes de distintas comunidades de pescadores artesanais.

Em sua maioria, as trabalhadoras da pesca artesanal dessa localidade afirmam não se reconhecer nem serem reconhecidas como pescadoras. Assim, ainda segundo

nossas entrevistadas, quem pesca é quem vai para o mar e trabalha na captura e matança daquilo que pescou. As atividades de limpeza do pescado e seu preparo para venda no Farol de São Thomé recebe o nome de mariscagem, o que confere a cada trabalhadora da pesca artesanal a identidade laboral de marisqueira. A palavra marisqueira é um substantivo feminino que designa um peixe de mar da família dos Cienídeos. É também uma designação derivada da usual atividade de mariscagem, enquanto coleta e limpeza de mariscos e moluscos comestíveis. Desde o início da pesquisa nos chamou a atenção o fato do emprego da categoria nativa marisqueira, em Farol de São Thomé, não estar associado ao que usualmente é reconhecido enquanto mariscagem.

Uma explicação possível para esse estado de coisas nos foi proporcionada ao final da entrevista que realizamos com Luiza, quando fomos convidadas para o café acompanhado de bolo, servidos na cozinha de sua casa. Foi somente nesse momento de descontração e comensalidade que a atividade da coleta de marisco apareceu na narrativa de nossa interlocutora, que prontamente foi buscar um vasilhame de cozinha cheio das lindas conchas triangulares de cor rosa, semiabertas, ainda contendo o molusco fresco em seu interior. Foi somente nesse ponto de nossa conversa, já no interior da casa, abrindo e compartilhando conosco aspectos do cotidiano doméstico, que Luiza disse ser uma cozinheira de mão cheia que gosta de receber nos finais de semana seus familiares e amigos para apreciar de suas receitas, dentre elas, seu famoso pastel de marisco, que seria preparado no dia seguinte, um sábado, para a visita dos filhos, noras e netos. Foi com grande satisfação que reencontramos Luiza, após um ano de seu afastamento das atividades do PEA Pescarte em decorrência de uma depressão. Na ocasião de seu retorno às atividades do PEA Pescarte, Luiza nos contou que ao longo desse período sentiu como se suas forças e vontade de viver fossem sugadas e sumissem, o que a deixou prostrada dentro de casa durante longos dias, acamada, sem vontade própria. O primeiro sinal de recuperação, ainda segundo nossa interlocutora, foi uma vontade imensa de andar pelas margens do Canal das Flechas, sentindo a água e a areia nos pés, para catar mariscos, como fazia quando era menina, acompanhada de seus familiares. Foi assim que Luiza saiu da prostração da depressão, para mariscar e preparar seus famosos pastéis! Daí em diante passamos a nos encontrar assiduamente nas reuniões do GG e demais atividades do PEA Pescarte, ela sempre com sorriso no rosto e brilho nos olhos.

Esse episódio nos fez questionar se a construção discursiva da categoria nativa marisqueira, em Farol de São Thomé, não constitui estratégia semântica de afirmação identitária, calcada na memória coletiva do cotidiano de atividades atribuídas ao feminino, em que a mariscagem representa a possibilidade de saída do espaço privado da casa (doméstico) rumo a um espaço coletivamente habitado, marcado pelo compartilhamento de experiências e saberes que garantem a possibilidade de acesso, coleta e captura daquilo que está disponível na natureza daquele ambiente para garantir a alimentação familiar. Dessa forma, a categoria nativa de marisqueira guarda um tipo

estrutural de paridade com a pesca e, concomitantemente, simula para si a possibilidade de habitar coletivamente espaços e temporalidades voltados para o desenvolvimento de atividades prazerosas, de pleno contato com a natureza local, distante daquilo que guarda qualquer semelhança com o doméstico. Mesmo não desempenhando comercialmente o papel de coleta/limpeza de moluscos e mariscos, a atividade de marisqueira em Farol de São Thomé e arredores constrói uma metáfora que atribui valor ao trabalho feminino na pesca artesanal. Se assim for, a delicadeza dessa categoria nativa permite ordenar o mundo vivido a partir da separação semântica entre a masculinidade desempenhada por meio da pesca enquanto captura e matança do pescado, e a feminilidade traduzida na própria possibilidade de habitar coletivamente com outras mulheres o espaço do fundo de quintal, local eminentemente marcado pelos saberes e fazeres que afirmam a feminilidade dessas mulheres em seu cotidiano de trabalho para garantir o sustento e alimentação da própria família.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa de campo permitiu sistematizar os tipos de trabalho feminino desenvolvidos no Farol de São Tomé. A partir de pesquisa de campo e da realização e análise de entrevistas narrativas feitas com três marisqueiras integrantes do GG PEA Pescarte de Campos dos Goytacazes, abordamos as relações de trabalho desenvolvidas nos fundos de quintal e frigoríficos da região. Os frigoríficos empregam parte das marisqueiras, nesse local elas fazem a limpeza do pescado e o embalam para a comercialização. Os fundos de quintais são responsáveis por absorver a mão de obra das mulheres que não conseguem uma vaga de trabalho nos frigoríficos, elas trabalham de forma autônoma, embora dependam de terceiros para obter a matéria prima (peixe ou camarão).

Quando operamos a análise a partir da divisão do trabalho em relação à questão de gênero, compreendemos que as diferenciações de trabalho entre homens e mulheres são localmente percebidas a partir do fato dos homens não considerarem as atividades laborais desenvolvidas por mulheres como trabalho, mas como uma “ajuda”. Quando acontece o reconhecimento laboral, esse se expressa no uso cotidiano da identidade marisqueira, como uma espécie de interdição ao uso da categoria legal de pescadora. Por meio do acionamento da categoria nativa marisqueira, o reconhecimento laboral dessas mulheres não pressupõe simetria (semântica, econômica, política) das relações de gênero, não alterando a ordem patriarcal estabelecida pela própria divisão do trabalho social na localidade.

A pesquisa de campo nos permitiu descrever e analisar uma dupla invisibilidade sofrida pelas marisqueiras de Farol de São Thomé, primeiramente em relação à categoria de pesca artesanal, em posição de detrimento em relação à pesca industrial e, segundo, em relação às hierarquias de gênero dentro da comunidade de pescadores artesanais. Em Campos a pesca artesanal é uma atividade instável e sazonal. De acordo com os relatos

das entrevistadas, existem dias em que não há como trabalhar por falta da matéria-prima decorrente da escassez de peixe e camarão, causada pela exaustão dos tradicionais pontos de pesca e proibição de se pescar nas proximidades das plataformas de petróleo, que se tornaram novos pontos atrativos da fauna marinha. Os relatos também nos ajudam a compreender a forma como as relações de trabalho estão sendo precarizadas, a ponto do montante recebido pelo dia trabalhado ser insuficiente para a manutenção da trabalhadora e de sua família, estando, portanto, abaixo do necessário para a sua própria reprodução social, condição ainda agravada pela falta de acesso aos direitos trabalhistas.

A partir da análise das entrevistas narrativas, adentramos na representação da realidade social construída por essas mulheres que, historicamente, agenciam as categorias nativas de marisqueira e fundos de quintal enquanto espécie de escudo semântico de defesa diante das pressões e contingências que a sociedade envolvente lhes impõe quanto ao desenvolvimento de seu trabalho, assegurando para si um grau de autonomia e circulação, desde que atuando junto àquilo que está associado ao doméstico e a um tipo relativo de subordinação às atividades laborais masculinas da localidade.

A alteração legislativa e ampliação do conceito de pesca artesanal a partir da Lei Nº 11.959, de 29 de junho de 2009, não resultou em imediata aderência, por parte de nossas interlocutoras, à identidade de ofício de pescadora artesanal, ainda que tenham direito a esse reconhecimento. Discutir a invisibilidade da mulher em projeto de educação ambiental se faz necessário enquanto prerrogativa para a criação de espaços alternativos de exercício político, como o GG, enquanto local em que homens e mulheres das comunidades de pescadores artesanais podem estabelecer relações sociais simétricas, pautadas pela colaboração mútua e participação em processos formativos que lhes permitam focar no reconhecimento e enfrentamento dos impactos negativos da indústria do petróleo e gás para o setor da pesca artesanal.

É importante destacar que as estratégias locais de proteção semântica da pesca artesanal tendem a ser ineficientes frente às pressões de concorrência mercadológica do cenário globalizado, regido pela tendência à livre concorrência e desregulamentação das leis trabalhista. É nesse sentido que o PEA Pescarte encara o desafio de promover o diálogo, a produção e a troca de conhecimentos a respeito das consequências da indústria petrolífera na região, permitindo aos próprios agentes locais intervir coletivamente na gestão do território pesqueiro, a partir de habilidades e conhecimentos técnico-científicos que estão sendo transmitidos aos representantes eleitos das comunidades pesqueiras integrantes dos GGs. Ao mesmo tempo, esforços estão sendo empreendidos para acompanhar e comunicar as diferentes modalidades de negociações envolvendo a construção e, infelizmente, a desconstrução¹⁰ de políticas públicas focalizadas no setor da pesca artesanal em esferas municipal, estadual e nacional, tendo especial atenção para que as mulheres trabalhadoras da pesca artesanal aprendam a agir no reconhecimento, enfrentamento e superação das desigualdades de oportunidades, representação, ascensão econômica e social, ainda presentes na cadeia produtiva da pesca artesanal.

10 | A Secretaria Especial de Aquicultura e Pesca da Presidência da República (SEAP/PR) foi criada pela Medida Provisória Nº 103 e regulamentada pela Lei Nº 10.683, de 28 de maio de 2003. A Lei Nº 11.958/2009 transformou essa Secretaria em Ministério da Pesca e Aquicultura (MPA), responsável pela implantação de uma política nacional pesqueira e aquícola para viabilizar o desenvolvimento sustentável de 8,5 km de costa e 12% da água doce do planeta, transformando esta atividade econômica em uma fonte sustentável de trabalho, renda e riqueza. Esse ministério foi extinto pela reforma ministerial de outubro de 2015. Em 2019 as ações relativas à pesca estão centradas no Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento e Centralizadas na Secretaria de Aquicultura e Pesca (SAP/ MAPA).

Lilian Sagio Cezar é Professora Associada do Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais CCH - UENF, Chefe do Laboratório de Estudos do Espaço Antrópico e coordenadora da Unidade Experimental de Som e Imagem – UENF. É Mestra em Multimeios pelo Programa de Pós-Graduação em Multimeios do IA-UNICAMP e Doutora em Antropologia Social pelo Programa Pós-Graduação de Antropologia Social FFLCH - USP. Integrou a Equipe de Pesquisa e Assessoria Científica da 2.º Fase do Projeto de Educação Ambiental (PEA) Pescarte entre 2017 e 2019.

Rafaella Theis é Professora e Coordenadora do Curso de História da Faculdade CENSUPEG. É Mestra em Políticas Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais CCH - UENF. Desde 2019 é doutoranda em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia SHC - UFPR.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Lilian Sagio Cezar contribuiu para a concepção e realização da pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo por meio de observação participante das atividades do GG de Campos dos Goytacazes, da realização e filmagem de entrevistas narrativas, análise de dados, redação e revisão do artigo. Rafaella Theis contribuiu para a concepção e realização da pesquisa bibliográfica e pesquisa de campo por meio de observação participante das atividades do GG de Campos dos Goytacazes, da realização de entrevistas narrativas, análise de dados, redação do artigo.

FINANCIAMENTO: CAPES e IBAMA/ FIA/ Petrobras/ UENF/ PEA Pescarte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, Ricardo. 1999. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo, Ed. Boitempo.

BULHOES, Eduardo Manuel Rosa; KLOTZ, Stéphanie Katrin Vianna; MOTA, Izaura da Silva Arêas; TAVARES, Tatiane Cardoso; SANGUÊDO, Juliana Bastos; CIDADE, Carolina Almeida Santos. 2016 “Projeto de gestão integrada da orla marítima. A experiência do município de Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro, Brasil”. *Sociedade & Natureza*, Uberlândia. 28 (2), 285-300. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-451320160208>.

PETROBRAS/ IBAMA/ UENF. 2016. Censo PEA-Pescarte. Projeto de Mitigação Ambiental, Campos dos Goytacazes, RJ.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. 2016. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Ed. Boitempo.

FARIA, Nalu. 2009. “Economia feminista e agenda de luta das mulheres no meio rural”. In. BUTTO, Andrea. (Org.). *Estatísticas rurais e a economia feminista: um olhar sobre o trabalho das mulheres*. Brasília, MDA, pp.11-28.

FRASER, Nancy. 2009. "O Feminismo, o Capitalismo e a Astúcia da História". Trad. Anselmo da Costa. *Revista Mediações*, Londrina, 14(2), 11-33. <http://dx.doi.org/10.5433/2176-6665.2009v14n2p11>.

GERBER, Rose Mary. 2015. "Nos passos de Gioconda Mussolini, a construção de uma etnografia sobre invisibilidades e mulheres pescadoras" *Rev. Antropol*, São Paulo, 58(2), 99-116. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.108514>.

HIRATA, Helena. 2002. "Globalização e divisão sexual do trabalho". *Cad. Pagu*, 17-18, 139-156. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332002000100006>.

HIRATA, Helena. (2018). "Gênero, Patriarcado, Trabalho E Classe" *Revista Trabalho Necessário*, 16(29), 14-27. <https://doi.org/10.22409/tn.16i29.p4552>.

HUGUENIN, Fernanda Pacheco da Silva e HELLEBRANDT, Luceni Medeiros. 2018. "Mulheres na Cadeia da Pesca: legislação e (des)regulamentação de direitos em comunidades pesqueiras do litoral fluminense". In: *Anais 31ª Reunião Brasileira de Antropologia* (09 a 12/12/2018). Brasília/DF.

JOVCHELOVITCH, Sandra e BAUER, Martin W. 2002. "Entrevista Narrativa". In: BAUER, Martin W. e GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis. Ed. Vozes.

KOFES, Maria Suely. 2001. *Mulher, mulheres: Identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas domésticas*. Campinas, Ed. UNICAMP.

MELO, Maria de Fatima Massena de; LIMA, Daisyvângela E. da S. e STADTLER Hulda Helena Coraciara. 2009. "O Trabalho das pescadoras artesanais: "Coisa de mulher". In: *Congresso Brasileiro de Economia Doméstica*, XX, 2009, Fortaleza - CE, Anais Grupo de Trabalhos GT 01 - Desenvolvimento humano, família e relações de gênero, Fortaleza - CE, 2009, p. 1-11. Disponível em: http://www.xxcbcd.ufc.br/arqs/gt1/gt1_36.pdf.

PERROT, Michelle. 2005. *As mulheres ou os silêncios da história*. Bauru, Ed. EDUSC.

QUINTAS, José Silva. 2006. *Introdução à gestão ambiental pública*. 2.ed. Brasília, Ed. IBAMA.

THEIS, Rafaella. 2016. "*Marisqueiras*" da Bacia de Campos: Relações de gênero e o trabalho da mulher na pesca artesanal no Rio de Janeiro. Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado, UENF.

TIMÓTEO, Geraldo Marcio. 2016. "Apresentação". In: TIMÓTEO, G.M (Org). *Educação Ambiental com participação popular: avançando na gestão democrática do ambiente*. Campos dos Goytacazes, FUNDENOR, pp. 4-11.

WOORTMANN, Ellen Fensterseifer. 1992. "Da Complementaridade à Dependência: Espaço, Tempo e Gênero em Comunidades 'Pesqueiras'", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 18, 41-61.

Recebido em 30 de maio de 2019. Aceito em 31 de dezembro de 2019.

Guerras e saques: apropriações e incorporações diferenciais das alteridades entre os Jê – ‘Cayapó’ meridionais

DOI
[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2020.178850](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178850)

Marcel Mano

Universidade Federal de Uberlândia | Uberlândia, MG, Brasil
marcelmano@ufu.br | <https://orcid.org/0000-0002-0373-104X>

RESUMO

Este ensaio quer intervir no tema das guerras dos Jê – Cayapó’ meridionais– no século XVIII com vistas a mostrar como esses grupos incorporaram de maneira diferencial os inimigos e seus bens no contexto histórico dos contatos. A partir da análise de documentos referentes à região hoje conhecida como sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, o artigo dialoga com a Antropologia e a História e pretende mostrar que, por meio das guerras de saque, esses grupos indígenas colocaram em ação simultânea diferentes avaliações simbólicas e incorporações políticas de suas alteridades.

PALAVRAS-CHAVE

Índios no Brasil, história indígena, ‘Cayapó’ meridionais, identidades e alteridades

To be or not to be an artisanal fisherwoman? Female work, recognition and social representation among shellfish collectors in the Campos Basin, RJ

ABSTRACT This paper aims to intervene in the matter of the southern ‘Cayapó’– wars in the eighteenth century to show how these groups differentially incorporated enemies and their goods into the historical context of contacts. Based on an analysis of documents referring to the region known today as south of Goiás, Triângulo Mineiro and north of São Paulo, the paper dialogues with Anthropology and History and intends to show that, by means of the wars of loot, these indigenous groups put into simultaneous action different symbolic evaluations and political incorporations of their alterities.

KEYWORDS
Indians in Brazil, indigenous history, southern ‘Cayapó’, identities and alterities

DA HISTÓRIA À ETNOLOGIA

Num requerimento de 23 de janeiro de 1762 uma mãe viúva, em seu nome e de seus filhos, solicitou ao rei d. José moratória de dívidas por cinco anos. Seria este um caso comum não fosse a justificativa dada pela requerente: seu marido falecera “na sua lavra [...] juntamente com quarenta e três escravos, devido ao ataque dos índios Caiapós” (AHU–ACL–CU–008–cx.18–doc.1072¹).

De um caso banal, o documento então evoca as alegorias da colonização: uma família destrozada, aniquilada, uma mãe sozinha para criar os filhos devido a um ataque de índios bárbaros, cruéis, traiçoeiros, corsários, selvagens, e tantos outros adjetivos negativos que recheiam as descrições que no século XVIII se fizeram de grupos dos Jê, documentalmente tratados como ‘gentio Cayapó’.

E como a história sempre foi escrita pelos impérios, nesses mesmos documentos nada se lê que lembre os sofrimentos quando, em 1742, no empenho de guerra contra o “Gentio bárbaro da nação Cayapó, e os mais q.’infestão o caminho de povoado emthé as minas de Goiaz”, d. Luiz de Mascarenhas ordena que “não se rendendo os ditos Gentios, e sendo tomada as mãos na pelleja os passarão a espada sem distinção ou diferença algũa de sexo” (D.I²., vol. 22: 168). À revelia das diferentes visões que os documentos evocam, a sensação comum é o do que essa guerra verdadeiramente foi: uma das mais longas, cruéis e sangrentas na América colonial portuguesa.

Para ambos os lados, mas de diferentes formas, a história dos contatos entre índios e não–índios no século XVIII nas regiões dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo parece ter sido, em si mesma, uma história de guerras. Mas uma história para a qual não se pode mais reproduzir seja a visão civilizatória e oficial ou a visão romântica dos indígenas passivos. Afinal houve guerras indígenas e guerras coloniais; e isso implica entender como elas fizeram parte do modo estruturante do império ultramarino português, tanto quanto do regime relacional e simbólico desses grupos dos Jê com algumas de suas alteridades.

Em face disso, os relatos dos ataques que esses grupos empreenderam contra diferentes inimigos no século XVIII podem nos ajudar a compreender melhor as suas estratégias de avaliação simbólica e apropriação cultural dos bens de seus diferentes. O ponto de flexão nessa abordagem é pensar como, naquele momento, esses grupos indígenas incorporaram ao seu campo semântico de significações diferentes alteridades e, apesar da guerra como modalidade de relação com algumas delas, atuou de diferentes maneiras, com abordagens e estratégias específicas para cada categoria de inimigo.

Neste caminho, a gama de temas aqui aberta não toca apenas nas versões ou narrativas dos fatos históricos, mas também numa série de temas propriamente etnológicos. Dentre eles, a guerra como mecanismo ao mesmo tempo de abertura para o mundo exterior e incorporação dos bens de contato e espólios na produção do mundo

1 | Os documentos manuscritos estão identificados no corpo do texto pelos seus códices; e as indicações completas são arroladas nas referências como Documentos Manuscritos.

2 | Abreviatura aqui e doravante usada para a série de publicações dos *Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo*. No corpo do texto a abreviatura é seguida do volume e página de onde se extraiu a citação. A indicação completa se acha nas referências como Documentos Impressos.

interior. No caso desses grupos dos Jê–‘Cayapó’ meridionais, isso implica na relativização do binômio centrífugo–centrípeto para pensar as distinções entre povos Tupi e Jê na etnologia brasileira (Cunha; Castro, 1985; Fausto 2001), e aprofunda temporalmente o diagnóstico de que esses grupos indígenas colocaram em ação estruturas simbólicas diferenciais de classificação e apropriação dos bens dos seus diferentes outros.

Com base, então, em parte de uma documentação histórica do XVIII, este ensaio quer apresentar como esses indígenas, ao empreenderem guerras de saques, consumiram e incorporaram diferencialmente coisas e pessoas de seus inimigos. Por meio delas, esses grupos não parecem ter se fechado numa tendência centrípeta, porque mantiveram–se continuamente abertos à avaliações e apropriações diferenciadas das alteridades.

OS JÊ–‘CAYAPÓ’ MERIDIONAIS

Quando no primeiro quarto do século XVIII começam a aparecer os documentos escritos sobre o sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, essa era uma área de ocupação contínua, mas não exclusiva, de grupos documentalmente tratados por ‘Cayapó’ que, na etnologia, devido à sua localização, são chamados de meridionais. Porém, a construção desse termo para fazer referência a um coletivo de indígenas tem de ser vista com certa cautela, pois ele não parece corresponder a uma etnotaxinomia social. Ao contrário, há indícios de que ele seja produto histórico das interações sociais e políticas entre índios e não-índios, e por isso uma classificação genérica irremediavelmente associado às circunstâncias práticas, legais e simbólicas em que se deram os contatos.

Desde pelo menos 1723, quando é feito o primeiro registro histórico do termo entre grupos situados no atual sul de Goiás, eles são retratados como extremamente violentos. O sertanista que primeiro os descreveu, Antonio Pires de Campos, já registrava que “seu maior exercício é o de serem corsários de outros gentios de várias nações e prezarem-se muito entre eles a quem mais gente há de matar” (Campos, 1976: 181). Embora pareça não ter ocorrido nenhum incidente de beligerância nesse primeiro contato documentado, não tardaria para que todas as narrativas viessem recheadas dos ataques que esses indígenas estavam fazendo não só a outros grupos indígenas (tal como o fragmento indica), mas aos roceiros, aos viajantes e aos mineradores; “pois que não chegou viandante ou comboeiro a esta Vila [Vila Boa de Goiás] que não viesse fazendo repetidas queixas dos insultos que continuamente estão fazendo os mesmos Cayapós” (BN–MS 575 (1) – doc. 7).

Nesse contexto prático de hostilidade, com ataques que passaram a ser deflagrados por ambos os lados, os grupos dos Jê–tratados como ‘gentio Cayapo’–serviram para atualizar as alegorias do índio hostil, selvagem, bravo, inimigo, tal como aparece naquela petição de moratória da mãe viúva e seus filhos. De fato, nos sertões

das minas de Goiás e Minas Gerais no século XVIII, esses grupos deviam corresponder à categoria de índios independentes, ou seja, que ainda não se encontravam sob o domínio da Coroa portuguesa, portanto não catequisados ou civilizados. Por isso, sobre eles se voltaram as políticas indigenistas de Goiás, cujo projeto era justamente o de livrar a Capitania dos índios não assimilados e trazê-los para a autoridade da Igreja e do Estado; mesmo que para isso as autoridades e os colonos usassem do extermínio e da desinfestação (Karash, 1992: 397–410), como afinal ilustra a Ordem de bando de Luis de Mascarenhas para mandar passar “a espada sem distinção ou diferença algũa de sexo” e escravizar os menores de dez anos, pois “meninos e meninas de dêz annos pa. baixo [...] os conduzirão a esta Va. para delles se tirar o quinto de S. Mage. E os mais se repartirem por quem tocar” (D.l., 22: 168).

Guerra concebida como justa e de prática ofensiva, as investidas contra o ‘gentio Cayapó’ nos sertões das minas de Goiás no século XVIII, reeditaram ou adaptaram a guerra como modo estruturante do império ultramarino português, baseada, inclusive, no uso de índios amigos ou aliados para combater os índios inimigos e hostis. Na região e período em foco, a readaptação desse modo efetivou-se numa política de aldeamento de indígenas transferidos de outras partes da colônia (‘Bororo’, ‘Xakriabá’, ‘Pareci’, ‘Karajá’, ‘Javaé’) para a região do atual Triângulo Mineiro (Lourenço, 2015; Mori, 2015; Ravagnani, 1987/88/89). Embora esses grupos de índios aldeados – coloniais – possam ter desenvolvido formas de participação nesse projeto (Amantino, 2013: 165), foram a imagem do “índio manso”, por serem a mão de obra e os soldados coloniais nas guerras contra os índios hostis do sertão.

Assim, nos processos de contato e de registro histórico do termo ‘Cayapó’, um contexto prático de hostilidade se retroalimentava com uma política indigenista que diferenciava os índios aliados dos índios inimigos, normatizando o tipo de tratamento que deveriam receber dos colonos e missionários (Perrone-Moisés, 1992). A esse quadro somava-se ainda um imaginário colonial que desde o século XVI usava uma divisão dos índios em Tupi e Tapuia. Forjada por grupos de língua Tupi ou Guarani do litoral para se referir a grupos falantes de outras línguas (Monteiro, 2001), essa divisão esteve ora associada a uma diferenciação linguística (Cardim, 1980: 103), e ora a uma diferenciação cultural nós (Tupi-Guarani) e outros (Vasconcelos, 1977: 109) bastante genérica, pois, como hoje sabemos, o termo Tapuia encobre uma grande heterogeneidade linguística e cultural. Assim, quando usado nos sertões das minas do XVIII o termo Tapuia foi aplicado genericamente a todo e qualquer grupo que não se assemelhasse às características culturais compartilhadas pelos índios aldeados, pelos colonos, pelos missionários e pelas tropas militares que no século XVIII varriam o caminho das minas.

Com base nesse quadro, uma leitura crítica de parte dos documentos faz propor que a designação genérica ‘Cayapó’ foi um significante construído com base em experiências e representações que esses agentes fizeram dos sertões; lugar inóspito

e desvanecido ocupado por onças, gentios e negros fugidos, já que nos sertões sempre “teria sucedido de algum perigo de alguns Negros, Gentios, sede alguma fera” (BN–18.2.6–doc. 34).

Por isso é que os grupos indígenas identificados como ‘Cayapó’ foram descritos no XVIII como Tapuias, “por ser diversa a sua língua da geral” (Braga, 1976: 126); como os que “tudo levam de traição e rapina” (Campos, 1976: 182); como o “mais traidor de todos” (Camello, 1976: 115); como “nação que não tem domicílio certo, nem plantas ou lavouras” (Barros, 1976: 148); como os que “guerreiam com traição [...] e se sustenta de imundices do mato” (Barros, 1976: 148–149); como selvagens pelados, porque “os trajas desses bárbaros é viverem nus, tanto homens como mulheres” (Campos, 1976: 182); como inimigos cruéis e impiedosos porque “havendose com tão bárbara crueldade, que nem as crianças perdoam” (D.I., 22: 185).

Em face dessas circunstâncias está claro que os grupos indígenas que ocupavam e/ou perambulavam pela região dos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo formavam um contingente de ‘gentio’ ainda livre da autoridade colonial que, independentemente de etnia, foram denominados de ‘Cayapó’. De certo, deviam todos compartilhar as características que os associavam à série dos ‘Gentios’ para serem reunidos sob uma mesma designação. Porém, raramente nominados, grupos autóctones como ‘Quirixá’/‘Araxá’, ‘Goiá’, ‘Akroá’, ‘Puxavante’, ‘Xiquiabá’ eram tratados, na maior parte dos documentos, no anonimato. Isso se verifica, inclusive, naquela ordem de guerra de d. Luis de Mascarenhas em 1742 contra o “Gentio bárbaro da nação Cayapó, e os mais q.’infestão o caminho [...] emthé as minas de Goiaz”, (D.I., 22: 168). Ocultados como “os mais”, no lugar de todos eles o termo ‘Cayapó’ passou a ser o lugar comum para os documentos do período descreverem ou narrarem fatos associados aos índios dos sertões.

Assim, e tal como já se tem mostrado que grupos documentalmente tratados como Coroado – Guayaná no interior do estado de São Paulo eram, em parte, grupos dos Kayngáng e Xokléng – Jê meridionais (Monteiro, 1992); o termo ‘Cayapó’ nas regiões dos atuais norte de São Paulo, Triângulo Mineiro e sul de Goiás tem de ser tomado como um termo genérico que devia abrigar não só os ‘Cayapó’ meridionais, mas também diferentes grupos da família linguística Jê do Tronco Macro-Jê, associados, seguramente, ao universo dos Jê setentrionais e, provavelmente, dos Jê Centrais. No primeiro caso, já parece ser consensual a associação de parte de grupos dos ‘Cayapó’ do XVIII aos atuais ‘Panárá’ ou ‘Kreen-Akarôre’, contatados nos anos 1970 na região norte de Mato Grosso, nas margens do rio Peixoto de Azevedo. Com base em dados linguísticos e culturais uma série de etnólogos (Ewart, 2015: 203; Giralдин, 1997: 121; Heelas, 1979: 2; Turner, 1992: 312–313, Schwartzman, 1987: 264–265) já concluiu pela relação ‘Cayapó’ – ‘Panárá’; e a considerar que o último desses grupos fala uma língua da subfamília Jê Setentrional que inclui, além dos ‘Panárá’, os ‘Mebengokré’, os ‘Suya’, os ‘Apinayé’ e as línguas ‘timbira’, está certo pensar que parte do grupos

registrados nas fontes como ‘Cayapó’ meridionais pode ser associada aos grupos linguísticos dos Jê Setentrionais. Mas como o apelativo ‘Cayapó’ era um termo genérico, ele pode também ser provavelmente associado na documentação do período a grupos dos Jê Centrais (‘Xavante’, ‘Akroá’, ‘Xacriabá’). No XVIII, porém, ‘gentio bárbaro e gentio Cayapó’ eram termos associados a grupos indígenas retratados, independentemente de etnia, como violentos, aguerridos, de aparência e costumes estranhos, de línguas diferentes da geral e que, de certa forma, se colocavam como obstáculos nos caminhos das minas; portanto, à revelia de etnia, reconhecidos pela moderna etnografia como grupos dos Jê Setentrionais e/ou Centrais. Concorre a isso o fato do termo ‘Cayapó’ não ser mesmo etnotaxonomia, mas palavra de origem Tupi ou Guarani que significa “como macaco” (Turner, 1992: 311). Em face desse amplo espectro de dados, parece haver provas suficientes para não tratar o termo ‘Cayapó’ como uma incontestável realidade empírica. Antes, e como se propõe, deve-se pensá-lo como constructo histórico dentro de marcos simbólicos e pragmáticos nos quais se deram os contatos entre índios e não índios na região.

* * *

Como a história revelou, o confronto entre lógicas e interesses diferentes de indígenas e não indígenas foi constante durante todo o século XVIII e remodelou a ambas. Por um lado – o da Coroa portuguesa – a região era estratégica para o escoamento das riquezas da mineração em Goiás. Por outro, e de acordo com os próprios relatos históricos, os vários grupos identificados como Jê–‘Cayapó’ meridionais ocupavam e perambulavam de forma intensiva por essa região, tendo nela grandes e numerosas aldeias. O choque foi inevitável!

Os documentos produzidos ao longo da história desses contatos sempre apontaram na direção de uma grande e densa ocupação desses grupos indígenas na região. O sertanista que primeiro os descreveu no atual sul de Goiás, em 1723, comentou que “o gentio chamado Caiapó [...] é de aldeias, e povoa muita terra por ser muita gente, cada aldeia com seu cacique, que é o mesmo que governador” (Campos, 1976: 181). Quase sessenta anos depois desse primeiro registro, em 1781, o regente de campo Ignácio Correa Pamplona ainda mencionou um denso povoamento desses grupos: “do Rio Paranaíba segui adiante a verificação dos morros desta Capitania [Minas Gerais] com a de Goiás e São Paulo [...] chegando ao lugar chamado da Glória, ahi encontrei os grandes vestígios do gentio Cayapó, e parte de seu alojam.to”; e nas cabeceiras do rio Dourados, um afluente do Paranaíba, “topa–mos trez alojamentos do gentio Cayapó, cada hum com vinte e tantas casas” (APM–CC–cx.87, doc. 20256). Ao longo de todo o século XVIII, instruções e cartas dos entrantes na região dos atuais Triângulo Mineiro e sul de Goiás confirmaram constantemente essas informações; seja porque “o Pais em que vay penetrar hé infestado de gentio” (BN–18.2.6–doc.5);

ou porque “a extensão deste bárbaro gentio pode dar o nome [...] de hum imperio, pela sua grde Grandeza” (BN–18.2.6 – doc. 19); ou porque os “alojamentos em que estavam os Gentios [eram] tão populozos como serião” (BN 1.4.001 – doc. 17).

Estudos arqueológicos realizados desde a década de 1980 nos municípios de Perdizes e Centralina, localizados no vale do Paranaíba no Triângulo Mineiro, revelaram, ainda, ocupações indígenas de longa profundidade temporal. Num desses sítios – Rezende – os vestígios apontam na direção de uma continuidade de longa duração, já que “além da antiguidade do Rezende, é importante destacar a sua diversidade cultural, ocupado que foi por caçadores e coletores – populações nômades voltadas para a caça, coleta e pesca [...] e por populações ceramistas em processo de sedentarização” (Alves, 2002: 201). Embora não se queira propor uma relação cultural direta entre esses dois horizontes de ocupações, e muito menos entre esses e os grupos historicamente registrados na região, a escavação recente nessa mesma área de sítios agricultores ceramistas históricos, datados entre a metade do século XVIII e meados do XIX, associados aos ‘Cayapó’ meridionais (Magalhães, 2015), confirmam semelhanças com sítios ceramistas pré-coloniais³ e as ocupações densas relatadas nos documentos do XVIII, tratadas nos dados arqueológicos como várias manchas escuras correspondentes às habitações.

Com base na intersecção desses dados é possível então desenhar um quadro de ocupações indígenas de longa profundidade temporal e de denso contingente populacional de grupos associados aos Jê. A partir do primeiro quarto do XVIII o choque desses grupos com as frentes coloniais foi inevitável. Do ponto de vista da ordem colonial, esses grupos atualizaram as alegorias do gentio bárbaro e a eles se voltou a política indigenista de Goiás no final do XVIII cujo projeto, de acordo com Karasch (1992: 397–410), era justamente o de executar as guerras de extermínio e escravização. Para os grupos ‘Cayapó’ essas práticas desde cedo foram constantes e estima-se que em um só ano (1741) aproximadamente oito mil desses índios tenham sido escravizados por paulistas (Karasch, 1997: 33).

Como desde a década de 1730 já se tem uma guerra ofensiva declarada contra esses grupos indígenas, a inevitável fuga de suas aldeias, a depopulação, a abrupta desarticulação social, política e econômica teve consequências drásticas para o regime de produção e reprodução social desses grupos e suas estratégias de relações com as alteridades. Além disso, esse novo jogo de forças marcado por disputas e intensos conflitos, típicos de ambientes colonialistas, colocaram esses grupos em contatos com diferentes alteridades: não-índios, índios aldeados, negros fugidos, e outros grupos indígenas com os quais mantinham contatos provavelmente desde tempos pré-coloniais.

Uma história possível desses encontros a partir dos relatos documentais mostra não ter sido unânimes as formas de atuação desses grupos nas relações com esses diferentes outros, tendo elas sido cambiantes e mutantes a depender da situação e dos agentes envolvidos. Guerra, comércio, paz, alianças, defesa mutua de interesses

3 | Técnicas de manufatura das cerâmicas, recorrência das formas, ausência de pintura e engobo, e queima em fornos escavados (Magalhães, 2015: 68, 551) são algumas das semelhanças existentes entre ambos os horizontes ceramistas (pré-histórico e histórico) que apontam uma possível continuidade de ocupação que as associaria, documentalmente, aos grupos dos Jê – ‘Cayapó’.

etc. não foram estratégias excludentes desses grupos indígenas, mesmo quando retratadas com uma mesma categoria de alteridade (Mano, 2011), o que leva a propor a coexistência de diferentes linhas históricas de atuação nas relações de contatos com as diversas alteridades; e um modelo não fixo ou binário de identidade.

Apesar disso, durante um curto período de tempo, entre o segundo e terceiro quartos do século XVIII, esses grupos dos Jê–‘Cayapó’ – parecem ter usado a guerra como forma preferencial de contato com duas categorias de inimigos: os não-índios e outros grupos indígenas. Mas mesmo aí, onde a forma preferencial de contato foi a mesma, definida como relação de guerra e saque, o conteúdo da predação indica a existência de estruturas simbólicas diferenciais de classificação e apropriação também diferenciais dos bens desses diferentes outros.

AS GUERRAS NO SÉCULO XVIII: OS INIMIGOS E SEUS BENS

Se considerarmos um ataque de indígenas a partir da perspectiva das vítimas, ele devia ser mesmo um horror. No imaginário e na sensibilidade do XVIII a própria travessia dos sertões vinha em parte recheada do medo face ao possível encontro com as diversas feras, e a simples suspeita da presença de índios considerados hostis já devia ser suficiente para causar pânico. Nos sertões das minas correspondentes aos atuais sul de Goiás, Triângulo Mineiro e norte de São Paulo, esse temor era amplificado pelas notícias correntes de gentios bárbaros, hostis, traiçoeiros, selvagens – chamados de ‘Cayapó’– que atacavam impiedosamente aos roceiros, aos viajantes e aos mineradores. Seus ataques contra os não-índios (mestiços, garimpeiros, viajantes, negros escravos, roceiros), pareciam não diferenciar locais, nem poupar vítimas ou minimizar estragos; e suas várias estratégias quase sempre produziram os resultados esperados.

Às vezes, posicionados a certa distância, lançavam ataques contra a população dos povoados: “no rio das Abelhas [hoje rio Araguari] um troço de caiapó, de cento e muitos arcos, vindos do sertão do Paraná começaram a atirar flechas por elevação e mataram muitos moradores” (Vasconcelos, 1974: 181). Noutras ocasiões invadiam, matavam e saqueavam: “invadiram o distrito, mataram um negro, roubaram ferramentas e possibilitaram a fuga de escravos” (AHU–ACL–CU–008, cx. 27, d. 1773). Nessas invasões e ataques deviam, além das flechas, usar o porrete ou bilro “[...] garrotes, que são de páu de quatro ou cinco palmos com uma grande cabeça bem feita, e tirada, com os quais fazem um tiro em grande distância, e tão certo que nunca erram a cabeça; é a arma de que mais se fiam, e se prezam muito dela” (Campos, 1976: 182). Noutras ocasiões ainda, realizavam emboscadas, queimavam e matavam:

A 11 dias q’ me segue o gentio Cayapó ao longe, queima todo o alojamento depois de eu sahir daquele lugar, hé inimigo q’ não briga a peito descoberto, tendo-lhe feito mil enganços (...)

este inimigo costuma adas em horas mortas, chegam sutilmente, largão fogo nas barracas de capim e põem-se de parte com frexas, afrechar a todos q’ sai com o repente incêndio tudo a hum só instante. (APM–CC–cx.154– doc. 21531)

Não parecia haver alguém a salvo daquilo que as autoridades chamaram de ‘insolências dos gentios’. Seja nos povoados, nas estradas, nos sítios, nas lavras ou onde quer que fosse, os colonos e entrantes nos sertões das minas de Goiás no XVIII viam-se constantemente atormentados pelas atrocidades desses ataques:

[...] matando e roubando aos Viajantes que vão, e vem, e aos roceyros insultandoos em suas próprias cazas, queymando–lhes citios, e os payoys em que tem recollido os seus fructos matandolhes também os seos escravos, cavallos, porcos, e mais criações havendose com tão bárbara crueldade, que nem as crianças perdoam, nem dão quartel a pessoa alguma (D.I., 22: 185).

Espalhar pânico, atacar ferozmente, matar o maior número de inimigos, queimar as propriedades, destruir as plantações e criações, e roubar. Pareciam ser essas as diretrizes de todos os ataques relatados contra os não–índios no período. Eram rápidos, fulminantes e direcionados à aniquilação física, material e moral. Nas diferentes notícias, não parecia haver tempo para as vítimas se defenderem. Eles as apanhavam de surpresa, e sobre elas jogavam-se em ataques ferozes e seus guerreiros, invariavelmente bravos, agiam sempre “com tão bárbara crueldade e sua costumeira ferocidade” (AHU– ACL–CU–008, cx. 2, d. 179). Queimavam, matavam e levavam os espólios da guerra: bens materiais móveis, pois andavam “roubando os viajantes” (D.I., 22: 185) e “levando os despojos” (UNB. AHU–ACL–CU–008, cx. 20, d. 1220). Em face desses dados, a forma pela qual se dava a relação desses grupos indígenas com o mundo exterior não índio era nitidamente a de saque. Com ataques rápidos e certos, matavam, destruíam e se apropriavam de elementos materiais da cultura de suas vítimas (plantas, armas de fogo, ferramentas de metal e objetos exóticos). Além disso, há uma outra constante nos ataques contra os não–índios: eles nunca visaram cativos. Embora haja uma farta e copiosa documentação produzida no XVIII sobre os ataques desses grupos dos Jê–‘Cayapó’, em nenhuma há relato de raptos, reféns ou cativos feitos entre os não–índios. Ao contrário, sempre matavam todos ou o quanto mais podiam, porque “havendo-se com tão barbara crueldade [...] nem dão quartel a pessoa alguma” (D.I., 22: 185).

Assim, uma estrutura e conteúdo comuns aos ataques impetrados contra os não–índios permitem defini-los como guerras de saque sem cativos⁴. Quando se lançaram contra essa alteridade fizeram a apropriação e incorporação de bens materiais – coisas – e não de pessoas. A ausência de cativos nas guerras interétnicas desses grupos dos Jê já foi explicada com base no argumento de que esses grupos indígenas,

4 | Essa proposta de definição das guerras contra os não–índios como “guerras de saque sem cativos” só pode ser estendida aos grupos Jê–‘Cayapó’, não podendo, pois, ser tratada como uma constante entre os grupos Jê. De acordo, por exemplo, com documentos de 1788 sobre a pacificação dos ‘Xavante’, há provas contrárias disso (Freire, 1790: 25– 26).

“não faziam cativos dos seus inimigos porque não havia possibilidade de serem incorporados em seus ‘SDG’ ou ‘clãs’” (Giraldin, 1997: 50; Heelas, 1979: 79); modelo este indiretamente relacionado à uma suposta tendência centrípeta dos grupos Jê.

Acontece, no entanto, que a guerra foi uma constante abertura para o mundo exterior com o objetivo explícito de incorporação interna de bens e riquezas. A apropriação continuada de bens materiais móveis dos não-índios deve ter feito afluir para o interior desses grupos uma quantidade de bens de consumo que deviam ser apreciados por suas qualidades estéticas e funcionais, sobretudo as ferramentas de metal. Como e de que forma esses objetos circulavam no interior desses grupos permanecerão, ao menos por enquanto, incógnitas. Com base em dados etnológicos dos ‘Mebengokré’ e ‘Panará’ modernos, podemos apenas considerar como certa a circulação interna dos objetos móveis sacados nas guerras contra os não índios. Sobre as guerras ‘Mebengokré’ contra brasileiros, Turner (1992: 329) afirmou que “o único motivo [...] para ataques a brasileiros era a obtenção de armas de fogo e bens manufaturados: a guerra era [...] uma forma de circulação de mercadorias”. E sobre o costume dos ‘Panará’ em frequentar as cidades brasileiras, Ewart (2015: 216–217) escreveu: “[...] lugar para ficar durante um tempo, conseguir bens de valor, e depois ir embora de novo [...] e há, por isso, um certo grau de ansiedade em relação à redistribuição de bens comprados nas cidades e trazidos de volta à aldeia”. De certo, os fatos concretos apontam, então, para uma constante busca e circulação desses bens, apenas compatível ao total desprezo pelos seus donos originais.

Nessas guerras de saque sem cativos, os ‘Cayapó’ meridionais pareciam estar pondo em avaliação simultânea os homens e as coisas. Entre os homens, durante todo o período em tela nunca houve gesto de aliança ou comércio pacífico, pois sempre tomou lugar os ataques e mortes. Figuravam então, na avaliação simbólica desses grupos, como inimigos e criaturas desprezíveis que deviam ser mortas, e essa atitude talvez se explique em relação à uma divisão dos humanos em duas categorias, como apontam as etnografias sobre os ‘Parará’ modernos. Seja como ‘kaben’ (Heelas, 1979: 64) ou como ‘hi’pe’ (Schwartzman, 1987: 93; Ewart, 2013), ambos cognatos do termo ‘Kayapó’⁵—‘kuben’ (branco), nessas categorias eles incorporam quaisquer grupos não ‘Panará’. Às vezes traduzidas como inimigo, de acordo com Schwartzman (1987: 231) é por meio das relações com os ‘hi’pe’ que se constrói a identidade ‘Panará’ de guerreiro e bravo. Portanto, é possível que nas guerras dos ‘Cayapó’ meridionais do XVIII os não índios oferecessem bens materiais e bens simbólicos como a bravura para a construção interna de corpos e pessoas⁶. Por isso, ao mesmo tempo que eram desprezíveis e deviam ser mortos, na avaliação indígena os não índios eram inimigos poderosos, detentores de certos poderes e bens materializados em seus objetos. Nessas condições, a avaliação podia ser a de que a riqueza possível dos não-índios estivesse em seus objetos e nas oportunidades que ofereciam aos índios de mostrar bravura, mas nunca neles próprios. A apropriação das capacidades criativas, estéticas, funcionais e

5 | Neste texto viemos usando até agora o termo ‘Cayapó’ com ‘C’ por se tratar da grafia histórica, e para diferenciar estes dos grupos ‘Kayapó’ com ‘K’, tal como são grafados pelas etnografias.

6 | Mais de uma vez os autores modernos (Giraldin, 1997; Turner, 1992; Schwartzman, 1987) mencionaram o papel importante desempenhado pelas expedições de guerra na organização dos principais rituais dos ‘Panará’ e ‘Kayapó’. O ritual de nomeação, de perfuração de lábios e orelhas e de escarificação, que denotam a produção social da pessoa, dependem em certa medida dessas expedições. São, em sua maioria, rituais de dor que o homem suporta porque os inimigos os tornaram bravos. Em outras palavras, o ideal do guerreiro e bravo só se realiza na relação com os inimigos.

simbólicas dessa alteridade se dava por meio da apropriação e incorporação guerreira de seus objetos, e não de seus corpos⁷, pendor que parecia ser bem diferente quando se tratava de uma outra categoria de inimigo: outros grupos indígenas.

A região aqui em foco foi, desde o período pré-colonial, área de ocupação de grupos dos Jê. Arqueologicamente associados à Tradição ceramista Aratu Sapucaí “representada pela presença de arestas de vasos geminados e cacos de possíveis içaçabas” (Fagundes, 2015: 120), e documentalmente relacionados ao ‘gentio Cayapó’, esses grupos não podem, como acima se tentou mostrar, serem tomados como um todo e único grupo. A homogeneização pelo guia fóssil cerâmico e/ou por um significativo construído tem ambos o defeito de apagar as diversidades e dinâmicas internas que escapam aos sistemas exógenos de classificação. Nesse sentido, é bem provável que diferentes grupos pertencentes à família linguística Jê do Tronco Macro–Jê encenavam, desde antes da penetração não-índia, as histórias dos contatos nessa região.

Embora raras, as evidências documentais do século XVIII apontam exatamente nessa direção. Em 1781, um sertanista que já conhecia a área pelo menos desde 1769, escrevia do quartel das cabeceiras do rio dos Dourados, um afluente do Paranaíba: “como hei de conquistar, aldear e povoar uma conquista com treze homens, estas tam [ilegível] com quatro nações de gentios por nomes de suas nações Cayapó, Araxás, Puxavante, Xiquiabá e os q’ mais temo” (APM–CC–cx.87–doc.20256); e quatro décadas antes o administrador dos contratos das entradas das minas de Goiás avisava sobre os “insultos que continuam dos Gentioz Cayapó e Acroassû nos caminhos que entram para as minas de Goyas” (AHU–ACL–CU–008, cx. 4, d. 326). Ainda que esparsos dentro de uma ampla documentação histórica, todos os termos utilizados para se referirem aos gentios bárbaros dos sertões (‘Cayapó’, ‘Araxá’, ‘Xavante’, ‘Xakriabá’ e ‘Akroá’) podem ser identificados modernamente como grupos indígenas da família dos Jê. O ‘Cayapó’ constitui uma língua homônima da família Jê do Tronco Macro–Jê, e os ‘Akroá’, hoje extintos, falavam a língua “Akuen” (Apolinário, 2003: 86), mesma língua falada pelos ‘Xakriabá’ e ‘Xavante’, e também considerada uma língua da família Jê do Tronco Macro–Jê (Rodrigues, 2002). A considerar ainda que parte desses grupos dos ‘Cayapó’ meridionais são os atuais Panará (‘Kreen–Akarôre’) estão abertas, como acima mencionado, as relações dos grupos ‘Cayapó’ meridionais registrados nas fontes do XVIII com o universo dos Jê Setentrionais e/ou Centrais.

Por sua vez, os ‘Araxá’, que desaparecem da documentação ainda no século XVIII⁸ e não tiveram a sua língua identificada, podem, pelas descrições que deles se fizeram, serem indiretamente também associados a grupos dos Jê. Os ‘Quirixá’ (‘Araxá’) foram encontrados pela bandeira do Anhanguera em 1722 quando entrou ao descobrimento das minas de Goiás. Após atravessar o rio Grande em direção ao

7 | Essa verdade histórica obviamente se modificou ao longo do contato, pois o domínio e interesse pelos conhecimentos não-índios foram necessários para guiar, inclusive, suas ações políticas nas relações de contato.

8 | Mais recentemente, grupos de indígenas não-aldeados vivendo em cidades do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba – MG, congregados na Fundação ANDAIÁ (Associação de Desenvolvimento e Intercâmbio Cultural Indígena da Região de Araxá), reivindicam o reconhecimento como remanescentes dos ‘Katuawá – Araxá’; tema que ainda carece de estudo específico.

atual Triângulo Mineiro, a bandeira estava perdida quando encontrou “rancharias do gentio e seus fogos”. Silva Braga, que noticiou essa entrada, após usar o termo “Tapuia” para se referir a esses indígenas “por ser sua língua diversa da língua geral” (Braga, 1976: 126), complementou sua descrição:

Chamava-se este gentio Quirixá, vive aldeado, usa do arco, flecha e porrete [...]. Tinha 19 ranchos todos redondos, bastantes altos, e cobertos de palmito, com uns buracos junto ao chão em lugar de portas; em cada um destes viviam 20 e 30 casais juntos, as camas eram uns cestos de buritis, que lhes serviam de colchão e cobertor; eram pouco mais de 600 almas; estava situada toda esta aldeia, junto d’um grande córrego [...] (Braga, 1976: 128).

Nessa primeira descrição história de um grupo ‘Araxá’ vários elementos então se coadunam para aproximá-los dos Jê: a ausência da rede de dormir, a língua diversa da geral e o uso do bilro. O primeiro desses itens – a rede de dormir – é um elemento etnograficamente associado aos grupos Tupi (Laraia, 1986: 45) e, portanto, sua ausência revela tratar-se de grupos não Tupi ou Guarani; certeza confirmada na descrição da língua ‘Quirixá’ como diversa da geral. Eram, pois, Tapuias como diz o documento. Além disso, tal como na primeira descrição histórica dos ‘Cayapó’, de 1723, os ‘Araxá’ descritos um ano antes também empunhavam o porrete ou garrote conforme a descrição. Arma continuamente mencionada no século XVIII entre grupos indígenas dos sertões, o seu uso foi tão difundido entre os Jê–‘Cayapó’ que alguns autores (Mead, 2010: 67–77; Monteiro, 1994: 63; Neme, 1969: 114–117) já levantaram a hipótese de no século XVII eles serem conhecidos como Bilreiros ou Ibirajara, “senhores do tacape” segundo Schaden (1954: 397). Se essa hipótese for aceita, na região em foco ela deveria abranger os ‘Araxá’, cuja primeira descrição histórica também apontou o uso do bilro (Braga, 1976: 128).

Se ‘Bilreiro’ – ‘Cayapó’ – ‘Araxá’ eram grupos aparentados entre si talvez nunca chegaremos de fato a saber; mas certamente eram grupos, assim como os demais mencionados nas fontes documentais do XVIII, que a moderna etnografia identificaria como linguisticamente associados aos Jê Setentrionais e/ou Centrais. E mesmo que os documentos não nos permitam pensar a existência (ou não) de similaridades políticas e culturais entre os ‘Cayapó’ e os ‘Araxá’, eles nos permitem, porém, acompanhar por um curtíssimo período de tempo as relações de contato entre esses dois grupos. Entre 1749 e 1753, há algumas notícias documentadas de ataques de grupos ‘Cayapó’ a grupos ‘Araxá’ que viviam “sobre a passagem do Rio Grande no caminho que vai para S. Paulo” (AHE–GO, Livro Especial 4, doc. 125).

Pouquíssima conhecida, a história dos contatos entre índios pode nos ajudar a desenhar um quadro mais amplo das relações de identidades e alteridades entre diferentes agentes sociais. Ainda que a presença não-índia e de índios aldeados possa ter intensificado e modificado as formas tradicionais de relações que diferentes

grupos indígenas dos Jê mantinham entre si, o cenário resultante pode nos ajudar a compreender melhor as estratégias de contato como resultado de estruturas simbólicas diferenciais de classificação e apropriação dos bens dos seus diferentes outros.

No final do ano de 1749, o governador de Goiás, d. Marcos de Noronha escreveu ao rei sobre a chegada em Vila Boa de dois padres missionários encarregados de fazer a redução e o aldeamento dos índios “Araxá” e então informou que o

[...] gentio Arachás que vivem sobre a passagem do Rio Grande no caminho que vay p. São Paulo, tem pedido que querem missionário, e que querem ser governados por homens brancos [...] A parte mais a proposito para a criação desta aldeia é junto ao Rio das Velhas, porque com ela se segurar a melhor aquele caminho e ficará menos exposto às hostilidades que nele tem feito repetidas vezes o gentio Caiapó (AHU–ACL–N–GO, doc. 427)

Dois anos depois, esse mesmo governador notificou para “Pires de Campos cuidar da redução do Gentio Araxás que vive sobre a passagem do Rio Grande no caminho que vay para S. Paulo [...] que nele tem feito repetidas vezes o gentio Cayapó” (AHU–ACL–CU–008, cx.6, doc. 473). Pouco depois, em 1753, a mesma situação foi narrada em provisão do rei d. José ao governador de Goiás “sobre as hostilidades que o Gentio Cayapó fizera aos da nação Araxás pediram missionário” (AHU–ACL–N–GO, doc. 569).

Nos documentos posteriores não há indícios sobre os ‘Araxá’ terem ou não sido aldeados (Mori, 2015). Mas apesar dessa lacuna, os dados nos apontam com certa constância para o fato de grupos ‘Cayapó’ atacarem, matarem e saquearem esse grupo designado nas fontes por ‘Araxá’. Até aí nenhuma novidade, pois nas guerras contra grupos indígenas parecia se repetir a mesma estrutura e conteúdo das guerras contra os não–índios que já conhecemos: como estes, outros índios também podiam ser ‘hi’pe’ e, como tais, fornecedores de bens e chances de provar bravura. Porém, as semelhanças visíveis escondem um diferencial importante: a existência de cativos nas guerras contra outros grupos indígenas.

[...] o gentio Caiapó tinha feito tal hostilidade aos gentios Arachás, que não só lhe fizera uma grande mortandade, mas depois lhes cativaram todas as mulheres e crianças, as quais levaram para o seu alojamento, para as comerem porque sempre que tem ocasião se sustentam de carne humana.

Com esta novidade foi preciso tomar diversas medidas, porque, nação Arachás, não ficou mais do que mortos, porque os homens extinguiu, o gentio Caiapó, totalmente. (AHU–ACL–CU–008, cx. 6, d. 465)

Na ausência de mais informações diretas de beligerância entre esses dois grupos indígenas, o quadro que se desenha pode ser reforçado por documentos que, embora sem mencionar termos para se referirem aos grupos indígenas atacados

pelos ‘Cayapó’, indicam certas semelhanças com os ataques contra os ‘Araxá’. Antonio Pires de Campos, o primeiro cronista a utilizar o termo escreveu:

[...] e o seu maior exercício é serem corsários de várias outras nações e prezarem-se muito entre eles a quem mais gente há de matar, sem mais interesse que de comerem os seus mortos, por gostarem muito de carne humana, e nos assaltos que dão e prezas que fazem reservam os pequenos que criam para seus cativos [...] e nas suas campinas cursam muita terra de outros gentios a quem causam muito descômodos com as suas traições. (Campos, 1976: 181–182)

Menções a cativos não são excepcionais na etnologia das terras baixas sul-americanas; porém são muito escassas entre os Jê – ‘Cayapó’ no século XVIII. Além dessa informação genérica de Pires de Campos, e os documentos sobre os ‘Araxá’, apenas em mais uma ocasião, quando parte de grupos ‘Cayapó’ já se faziam presentes nas tropas de resgate, são mencionados prisioneiros. Em 1784, uma tropa que seguiu a fazer contato com os Xavante no norte de Goiás

[...] aprisionou alguns indivíduos daquela rebelde nação, o que facilmente conseguiu pela destreza do domesticado Gentio Caiapó, [...] levando prisioneiro consigo hum valente Xavante, quatro índias e algumas crianças da mesma nação (Freire, 1790: 10,11)

Mas neste caso, ao contrário das guerras intertribais anteriores, os prisioneiros ‘Xavante’ não foram incorporados pelos indígenas. Assim, embora não excepcionais, continuam raras as informações de guerra entre os ‘Cayapó’ e outros grupos indígenas no XVIII. Apesar disso, as poucas informações de que dispomos permitem identificar alguns pontos nos quais esses ataques se diferenciavam dos ataques aos não-índios. Entre esses últimos havia tratamento indiferenciado para o gênero e a idade, matavam todos: homens, mulheres e crianças. “Consta que estes índios atacarão [...] e matarão a mulher e a filhinha de José Severino, duas outras crianças e uma escrava” (Ataídes, 2005: 100). Enquanto isso, nas guerras contra os ‘Araxá’, noticiadas entre 1749 e 1753, parecia haver tratamentos diferentes dados ao gênero e idade dos inimigos. Matavam todos os homens adultos “porque, [da] nação Arachás, não ficou mais do que mortos, porque os homens extinguiu, o gentio Caiapó, totalmente”; enquanto as mulheres e crianças eram levadas como cativas, pois “cativaram todas as mulheres e crianças, as quais levaram para o seu alojamento” (AHU-ACL-CU-008, cx. 6, d. 465). Daí segue o indicio daquelas guerras contra não-índios serem de saque sem cativos, e as guerras contra outros grupos indígenas serem de saque com cativos.

Se a interpretação dos dados estiver correta, grupos Jê – ‘Cayapó’ no século XVIII direcionaram sua abertura para o mundo exterior numa constante incorporação diferenciada dos bens de seus diferentes outros. Uma estrutura comum de guerra

como demonstração de poderio e força contra grupos indistintamente vistos como inimigos – ‘hi’pe’ ou ‘kaben’ –, parecia ocultar avaliações simbólicas e incorporações distintas de seus outros. Ao saquearem o mundo exterior, afluíram para o mundo interior bens móveis da cultura material dos estrangeiros não-índios; e mulheres e crianças de outros grupos indígenas. Ou em outros termos, a apropriação das capacidades criativas, estéticas e funcionais dos não-índios se dava por meio da apropriação e incorporação apenas de seus objetos; enquanto a apropriação das capacidades criativas dos outros grupos indígenas se dava também pela incorporação de pessoas.

ETNOLOGIA E HISTÓRIA: ALGUMAS QUESTÕES SOBRE OS JÊ

As guerras de saque com cativos fizeram circular, mesmo que momentaneamente, corpos e subjetividades no interior dessas comunidades. De acordo com os relatos, a incorporação interna dessa alteridade coloca um problema etnológico: a antropofagia, cuja possível prática aproximaria esses grupos Jê dos sistemas amazônicos canibais. No entanto, aqui também é preciso certa cautela. A predação de corpos inimigos para além da morte em batalha nunca foi descrita diretamente entre esses grupos. Ao contrário do que acontece com as abundantes descrições históricas dos rituais antropofágicos entre povos Tupi-Guarani, não há descrição alguma da predação canibal entre os Jê – ‘Cayapó’ no século XVIII. Em apenas um documento há a descrição da predação de corpos além da morte, segundo o qual os ‘Cayapó’ foram acusados de matar alguns escravos e bastardos de posse dos fazendeiros e de “[...] lhes raspar toda a carne do corpo deixando-hes só a cabeça e orgnz ocando o corpo” (AHU-ACL-CU-008, cx. 1–doc. 17). Mas mesmo aí, não se observa a prática da antropofagia, e sim o descarte de restos humanos.

É bom lembrar que quando a antropofagia foi a eles imputada, sempre o foi de maneira indireta, seja “porque gostam de carne humana” (Campos, 1976: 182) ou seja “porque sempre que tem ocasião se sustentam de carne humana”. (AHU-ACL-CU-008, cx. 6, d. 465); mas, de fato, não é conhecida testemunha ocular que tenha descrito ou observado a devoração canibal. Então, mesmo que aceitemos como verdadeiro o documento que menciona o descarte de corpos inimigos, não há relato algum da ingestão ritual de carne humana por esses grupos dos Jê. Portanto, podemos definir as guerras intertribais e interétnicas como guerras de saque, mas não como canibal. Reforça essa assertiva o fato dos documentos sobre as guerras contra os ‘Araxá’ mencionarem que os ‘Cayapó’ mataram todos os homens e “depois lhes cativaram todas as mulheres e crianças, as quais levaram para o seu alojamento, para as comerem”. Ora, um canibalismo ritual exigiria a morte de um guerreiro (homem adulto) e não mulheres e crianças. Isto posto, os documentos sobre as guerras contra os ‘Araxá’ claramente não se ajustam ao universo da antropofagia, embora, como essa, possa ser entendida como predação.

Por isso, a imputação da prática da antropofagia a esses grupos dos Jê–‘Cayapó’ no século XVIII está associada às representações e imagens do sertão como mundo das feras, habitado por “[...] três classes de inimigos [...] índios selvagens, negros fugidos e feras” (Vasconcelos, 1974: 179). A antropofagia, análoga à imagem das feras, se ajusta à mencionada criação do termo ‘Cayapó’ como fato associado às circunstâncias práticas, legais e simbólicas em que se deram os contatos e, por isso, como mais um elemento do repertório das alegorias da colonização.

Mas se esses argumentos afastam a ideia desses cativos irem parar de fato na barriga dos inimigos; eles ainda não explicam qual o destino dos mesmos. Uma das hipóteses já levantadas (Mead, 2010) é a de que esses cativos estavam destinados a substituir as perdas humanas desses grupos no contexto de guerras contra os não–índios. Como desde a década de 1730 já se tinha uma guerra declarada contra os grupos Jê–‘Cayapó’ e um massivo processo depopulacional decorrente das doenças, escravidão e mortes, o rapto de mulheres e crianças pode ter sido uma alternativa posta em ação por esses grupos.

Attacking to Araxá to abudct their women and children was, in part, na attempt to replenish village populations depleted of war (women and children, after all, were the most common victims of Pires de Campos and other bandeira leaders). The social disruption, territorial deslocation and population loss associated with Portugueses contact and war made abudction womem and children a viable alternative for the Caiapó (Mead, 2010: 123)

No entanto, essa pode ser apenas parte da resposta. Porque mesmo se aceitarmos o caráter prático, há dois problemas. O primeiro é o de que guerras intertribais de saque com cativos sempre se apresentaram como uma constante entre os povos indígenas das terras baixas sul–americanas, e mesmo entre os grupos dos Jê modernos (Verswijver, 1992). Isso levanta a possibilidade do rapto de mulheres e crianças de outros grupos indígenas ser estratégia anterior aos contatos com os não–índios; hipótese que pode ser confirmada na primeira descrição história desses grupos dos Jê–‘Cayapó’, na qual Pires de Campos descreveu que nos “assaltos que dão e prezas que fazem reservam os pequenos que criam para seus cativos” (Campos, 1976: 182). Fazer presas e cativos de outros grupos indígenas era, então, o que parecia se repetir em meados do XVIII quando esses grupos atacaram os ‘Araxá’.

O segundo problema do rapto como consequência da situação colonial está em pensar: porque mulheres e crianças não indígenas não serviram aos mesmos propósitos? Neste caso, parte da resposta pode estar em pensar as guerras não apenas em relação às estruturas práticas da situação colonial; mas também em relação às estruturas simbólicas de avaliação dessas alteridades e dos seus modos de incorporação.

De certo, permanecerão incógnitas como e de que forma objetos e pessoas circulavam no interior desses grupos. Mas a ausência de materiais históricos e documentais

diretos não deve, no entanto, desestimular a pesquisa. O caminho para preencher parte das lacunas talvez possa ser comparar os dados históricos com a etnografia de grupos Jê, incluindo aí os ‘Kayapó’ e os ‘Panará’ modernos. De acordo com a etnologia desses grupos, a apropriação diferenciada da alteridade não se deu apenas na história dos contatos dos Jê—‘Cayapó’ meridionais. Grupos dos Jê setentrionais do Brasil Central, ‘Xikrin’, ‘Mebengokré’, ‘Menkragnoti’ e ‘Kren—Akrone’ (‘Panará’), etnografados a partir das décadas de 1960 e 1970, revelaram formas de conflito com seus outros que podem, apesar do caráter heurístico, iluminar a história dos contatos dos Jê no século XVIII.

Ao adotar esse caminho, pontos de convergência entre os dados históricos e a etnografia podem ser vistos em vários níveis. Quando na década de 1970 Lux Vidal empreendeu o seu trabalho de campo entre os ‘Xikrin’, ela escreveu sobre os ataques destes aos grupos ‘Gorotiré’.

Um dos objetivos das contendas com os Gorotire era roubar crianças e mulheres. As crianças capturadas eram adotadas e submetidas ao processo de socialização como qualquer outra criança. [...]. Homens adultos eram mortos, nunca aprisionados. (Vidal, 1977: 46)

A semelhança desses ataques com os notificados em meados do XVIII é impressionante. Em ambos os casos matavam os homens e raptavam mulheres e crianças. São, pois, igualmente, guerras de saque com cativos.

Dados provenientes da etnografia de outros grupos dos Jê ‘Kayapó’ também sugerem aproximações consistentes com as guerras dos ‘Cayapó’ meridionais. Com base na etnografia de grupos ‘Kayapó—Menkragnoti’, Verswijver (1992) sugeriu duas formas principais de conflito entre esses grupos. O primeiro, definido como guerras externas, eram ataques movidos por grupos de jovens guerreiros a estabelecimentos de brasileiros e visavam sobretudo o butim. O segundo tipo, definido como guerras internas, moviam quase todos os homens da aldeia e dirigiam-se a outros grupos indígenas ‘Kayapó’ e visavam também o rapto de mulheres. Entre os grupos atacados pelos ‘Menkragnoti’ estavam os ‘Panará’ ou ‘Kren—Akrone’, grupos então aparentados linguisticamente, tal como as ‘Xikrin’—‘Gorotiré’ descritas por Vidal (1977).

Por meio das semelhanças entre os fatos históricos e etnográficos, pode ser proposto que os grupos ‘Araxá’ fossem subgrupos de uma unidade inclusiva maior que abrangia os ‘Cayapó’, e essa guerra do XVIII ser uma guerra interna entre grupos aparentados. Apesar dos documentos não indicarem similaridades políticas e/ou culturais entre esses dois grupos que permitam confirmação, eles permitem, por outro lado, reconhecer que uns e outros eram grupos que a moderna etnografia identificaria com os Jê, como acima mencionado. Portanto, ainda que não fossem aparentados entre si, podiam representar grupos linguisticamente próximos. A importância do parentesco linguístico, ou na sua ausência, de um processo de aprendizado da língua, pode ser confirmado com outras informações etnográficas

do trabalho de Vidal (1977) entre os ‘Kayapó–Xikrin’. Preocupada com o destino das mulheres raptadas de outros grupos indígenas não ‘Kayapó’, ela escreveu: “Perguntei se pegavam essas mulheres para fins sexuais imediatos, disseram: ‘Não, não sabem falar; primeiro amansar, falar e depois casar’ (Vidal, 1977: 47); ou ainda, do trabalho de Luckesh, (1976: 77): “[...]. Quem souber falar a sua língua é considerado como um deles; o que é válido até hoje”.

Parentesco linguístico e aprendizado da língua podiam então ser as capacidades exigidas para a incorporação social de crianças e mulheres de grupos indígenas estrangeiros. Isso explica em parte a predileção por cativos de grupos linguisticamente próximos e, associada à aparência, a exclusão de cativos não-índios. De acordo ainda com a etnografia, “as crianças raptadas eram submetidas ao processo de socialização como qualquer outra criança”. Se forem certos, isso permite superar duas antigas certezas sobre os ‘Cayapó’ meridionais. A certeza histórica editada por Pires de Campos, o primeiro cronista a descrever grupos ‘Cayapó’, de que as crianças raptadas de outros grupos eram criadas para seus cativos; e a certeza etnológica de que esses grupos dos Jê não faziam cativos por não haver instituição que os incorporassem socialmente (Heelas, 1979: 79, Giraldin, 1997: 50). Pelas suposições levantadas, não só as crianças podiam ser incorporadas socialmente, mas também as mulheres.

Como observou Vidal (1977: 47), “o interesse em raptar mulheres [de outros grupos ‘Kayapó’], especialmente moças, é que eram imediatamente aproveitáveis para fins sexuais e de vida em comum, pois falavam a mesma língua e compartilhavam a mesma cultura”. Tornadas esposas, as mulheres raptadas podiam representar um ganho sem a contrapartida da perda, como propôs Clastres (2004) a partir de Lévi–Strauss. Negação da troca como reciprocidade simétrica, a guerra de saque com cativos coloca em foco uma incorporação do outro que não se limita ao saque de corpos e objetos, mas também de pessoas.

Se por um lado os corpos das jovens moças raptadas de outros grupos aparentados linguisticamente eram imediatamente ‘aproveitáveis’, por outro lado esse não era o caso quando se tratava de mulheres raptadas de outras etnias. Os dados etnográficos apresentados por Vidal (1977: 47) e Verswijver (1992: 152) sugerem que um dos objetivos do rapto de jovens moças pertencentes à grupos não ‘Kayapó’, era o de aprender, por seu intermédio, cantos e cerimônias.

Certamente tomaram cativos de grupos estrangeiros, em especial mulheres e crianças. [...], as mulheres estrangeiras eram capturadas com o objetivo explícito de que ensinassem cantos e cerimônias, daí a preferência pelo rapto de moças jovens. [...] as relações sexuais e/ou casamento com tais jovens estrangeiras não ocorriam antes que elas passassem por um processo de ‘domesticação’ ou ‘socialização’ (por outras palavras, aparentamento), marcado, no discurso dos informantes, sobretudo no que toca ao aprendizado da língua. (Gordon, 2006: 124, 125)

Sejam como esposas ou como cativas, as jovens estrangeiras raptadas de outros grupos indígenas serviam para fazer circular e colocar em operação uma rede de saberes e conhecimentos⁹. Por meio delas, seus apropriadores obtinham cantos, nomes, danças, cerimônias, técnicas e conhecimentos. Assim como a guerra de saque sem cativos fez circular bens materiais dos estrangeiros, a guerra de saque com cativos fez circular também pessoas e conhecimentos. Apesar de estar em jogo o exercício de classificações e apropriações diferenciadas das alteridades, em comum ambas as guerras estavam produzindo riquezas. Uma produção interna que implicava na destruição e incorporação dos bens de suas diferentes alteridades. Por esse caminho, desde as guerras ‘Cayapó’ no XVIII a história nos leva aos problemas etnológicos sobre os grupos Jê.

9 | Isso talvez explique a existência, em sítios arqueológicos da região estudada, de cerâmicas piriformes, típicas da Tradição ‘Aratú-Sapucaí’ (associada aos grupos dos Jê), com tratamento estético policrômico, típico da Tradição ‘Tupiguarani’.

PARA CONCLUIR

Emersos da lixeira da história, os dados acerca da apropriação diferenciada das alteridades entre os Jê – ‘Cayapó’ colocam problemas em vários níveis da interpretação etnológica. O primeiro se refere à suposta tendência centrípeta a eles associada. Afinal, os dados históricos aqui apresentados mostram como entre esses grupos a guerra funcionou como uma dobradiça vai-e-vem; pois tanto se abriu para o outro e para fora numa tendência centrífuga, como se fechou sobre si numa tendência centrípeta. Em suas guerras, esses grupos não parecem ter exercido a predação canibal que caracteriza os sistemas centrífugos Tupi; e nem mesmo estiveram fechados na espacialidade e reiteração que caracteriza os sistemas centrípetos Jê. Ou seja: não se encaixam plenamente em nenhum dos sistemas. Com base nisso, supõe-se que os modelos dicotômicos sejam importantes para pensar o *continuum* de possibilidades entre eles e não os pólos antagônicos em si, do qual os Jê – ‘Cayapó’ no XVIII, com o exercício de uma simbólica aberta para as alteridades, combinada com a incorporação fechada de riquezas, parecem ser um bom exemplo.

Em consequência, ao relativizar o suposto fechamento em si em favor de uma constante abertura para os outros, outra questão etnológica se coloca: a da identidade. Durante algum tempo, e ainda em fortalecimento à suposta tendência centrípeta, aceitou-se a existência de uma tradicional identidade binária (Turner, 1992) entre os grupos Jê – ‘Cayapó’, segundo a qual o universo social estaria dividido entre um Nós (‘Kayapó’) e os Outros genéricos (não-‘Kayapó’). No entanto, as informações apontam para uma avaliação simbólica que diferenciava as categorias estrangeiras com base nos bens e riquezas que cada uma delas poderia fornecer. Ambos inimigos do ponto de vista bélico, uns ofereciam objetos materiais e bravura, e os outros ofereciam também pessoas; o que supõe pensar que uns e outros não estavam sendo avaliados como iguais numa genérica definição. Esses dados, somados aos que já se tem conhecido das relações de aliança dos Jê – ‘Cayapó’ meridionais – com os negros

fugidos da escravidão durante esse mesmo período (Mano, 2015), afastam definitivamente a existência de uma identidade binária tradicional. Em seu lugar, deve surgir uma definição que se assemelha mais a imagem de uma mandala, na qual coexistem pontos variados de intersecções e arranjos diversos. Aplicado à história dos contatos, esse modelo tem a vantagem de desenhar processos e combinações de diferentes encontros e intersecções que geram mesclas híbridas, resultados inesperados e processos de reconstrução contínua das identidades e alteridades. Por isso, essas não são categorias fixas, mas, antes, contextuais, pois dependem tanto das estruturas de significação quanto das condições práticas. Isso significa que esses grupos já se reconheciam, no XVIII, numa identidade fluida e relacional.

Nesse emaranhado, cujo trançado consiste nas várias formas de internalização das diferenças, as guerras ‘Cayapó’ no XVIII colocam também fatos acerca da história desses grupos. Tal como sua identidade, essa história deve ser pensada como rede não estruturada e não determinada, mas imprevisível, síntese de estruturas de significação e campos de ação que dependeram dos sujeitos, dos contextos, dos signos e dos interesses envolvidos, podendo por isso mesmo ser cambiante e mutante espacial e temporalmente, pois como ilustram as guerras de saques, implicam na coexistência de diferentes linhas históricas de atuação.

Finalmente, mas não por fim, um último problema da ordem da etnologia que os dados históricos colocam é a do próprio estatuto da guerra. Ao que tudo indica, ela não foi apenas “[...] a grande tarefa [...] para a ocupação das condições objetivas da existência, seja para a proteção e perpetuação de tal ocupação (do solo)” (Marx, 1985: 69). Também não foi mero “[...] resultado de transações [comerciais] mal sucedidas” (Lévi–Strauss, 1976: 337). Assim como também não teve apenas uma função integradora cujas “[...] causas sociais, [...] ou fator determinante tópico, são de natureza mágico–religiosa” (Fernandes, 1970: 355). Afinal, as guerras ‘Cayapó’ no XVIII evidenciaram estruturas simbólicas e pragmáticas diferenciais de apropriação e incorporação de bens materiais e simbólicos. Se aproximam aqui das recentes teorias das guerras como predação externa para a produção interna (Fausto, 2001; Gordon, 2006), mas delas também se afastam em relação às supostas diferenças entre predação canibal e predação cerimonial. Os dados históricos acerca das guerras dos Jê–‘Cayapó’ no XVIII sugerem que a morte do inimigo e o saque de suas riquezas podem dispensar a devoração, mas não a destruição de corpos e a apropriação de partes objetiváveis e não objetiváveis de suas alteridades, da qual a antropofagia parece ser apenas uma forma.

Marcel Mano é Doutor em Ciências Sociais - Antropologia - pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas. Professor

Associado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - PPGCS - Instituto de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em História - PPGHI - Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico–CNPq

DOCUMENTOS MANUSCRITOS

AHE–Arquivo Histórico Estadual de Goiás

AHE–GO, *Livro Especial* 4, doc. 125.
Correspondência: Cuidar da resolução do gentio Arachay [...]. Lisboa, 19/01/1749, secção manuscritos.

AHU–Arquivo Histórico Ultramarino –Projeto Resgate CMD/UnB

AHU–ACL–CU–008, cx.1–d.17.
Carta do superintendente das minas de Goiás ao rei [d. João V] sobre as hostilidades dos índios [...]. Goiás, 02/09/1735.

AHU–ACL–CU–008, cx. 2, d. 179.
Carta do [governador e capitão–general de São Paulo] d. Luis de Mascarenhas ao rei [d. João V] sobre as atrocidades praticadas pelo gentio Cayapó [...]. Vila Boa, 30/03/1742.

AHU–ACL–CU–008, cx. 4, d. 326.
Requerimento do administrador dos contratos das entradas das Minas de Goiás, Jorge Pinto de Azeredo, ao rei [D. João V] solicitando providências quanto os insultos cometidos pelos índios Caiapós e Acroá–Assú [...]. Goiás, 23/02/1747.

AHU–ACL–CU–008, cx. 6, d. 465.
Carta de d. Marcos de Noronha sobre aldeamento [...]. Vila Boa, 24/01/1751.

AHU–ACL–CU–008, cx. 6, d. 473.
Carta de d. Marcos de Noronha ao rei em resposta à provisão [...]. Vila Boa, 13/04/1751.

AHU–ACL–CU–008–cx.18–doc.1072.
Requerimento de Rita Rodrigues Neves e os órfãos seus filhos [...] ao rei [d. José] solicitando moratória por tempo de cinco anos [...]. Goiás, 23/01/1762.

AHU–ACL–CU–008, cx. 20, d. 1220.
Ofício do [governador e capitão general de Goiás], João Manuel de Melo, ao secretário de Estado [da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de Mendonça Furtado, sobre os novos ataques dos índios Caiapós e Xavantes [...]. Vila Boa, 07/06/1764.

AHU–ACL–CU–008, cx. 27, d. 1773.
Ofício do juiz ordinário do julgado do Tocantins, Mamede Mendes Ribeiro, ao [secretário de Estado da Marinha e Ultramar] Martinho de Melo e Castro, sobre a bandeira [...]. Traíras, 10/06/1774.

AHU–ACL–N–GO, doc. 427.
Carta de d. Marcos Noronha ao rei sobre a chegada dos padres missionários [...]. Vila Boa, 29/12/1749.

AHU–ACL–N–GO, doc. 569.
Provisão do rei d. José ao governador Conde de Arcos [...]. Lisboa, 28/05/1753

APM – Arquivo Público Mineiro.

APM–CC–cx. 87, doc. 20256.
Carta de Ignácio Correia Pamplona a d. Rodrigo José de Menezes. Quartel das Cabeceiras dos Dourados, 23/04/1781. Casa dos Contos.

APM–CC–cx. 154, doc. 21531.
Carta de Ignácio Correia Pamplona a d. Rodrigo José de Menezes[...]. Serra dos Pavoens, 05/05/1781. Casa dos Contos

BN – Biblioteca Nacional

BN–1.4.001–doc.17.
Carta do Conde de Noronha a João Godói Pinto da Silveira. s/l, 11/01/1754. Secção de manuscritos, Arquivo Conde de Valadares.

BN–18.2.6–doc.5.
Instruções que deve observar o comandante José Cardoso da Silveira [...]. s/l, 07/09/1769. Secção de manuscritos, Arquivo Conde de Valadares.

BN–18.2.6–doc.19
Carta de Ignácio Correia Pamplona ao conde de Valadares, s/l. 15/11/1769. Secção de manuscritos, Arquivo Conde de Valadares.

BN–18.2.6 –doc. 34
Notícia diária e individual das marchas (...) que fez o mestre regente de campo Ignácio Correia Pamplona, Fazenda do Capoto, s/d. Secção de manuscritos, Arquivo Conde de Valadares.

BN–MS 575 (1)– doc. 7.
Carta de Ignácio Correia Pamplona ao conde de Valadares, s/l. s/d. Secção de manuscritos – Arquivo Conde de Valadares.

DOCUMENTOS IMPRESSOS

ATAÍDES, Jesus M. 2005. *Documenta Indígena do Brasil Central*. Goiânia: Editora Universitária UCC.

BARROS, Manoel de. 1976. “Notícia 7ª Prática – Roteiro verdadeiro das Minas do Cuiabá, e de todas as suas marchas [...]”. In TAUNAY, Afonso (org). *Relatos monçoneiros*, pp. 141–147. São Paulo: Livrara Martins Editora.

BRAGA, Alferes Peixoto da Silva. 1976. “Notícia 1ª prática que dá ao P. M. Diogo Soares o Alferes Peixoto da Silva Braga [...]”. In: TAUNAY, Afonso d’E. (ed.) *Relatos sertanistas*, pp. 121–137. São Paulo: Livraria Martins Editora.

CAMELLO, João Antonio Cabral. 1976. “Notícias práticas das Minas de Cuiabá e Goiasés, na Capitania de São Paulo e Cuiabá, [...] em 1727”. In: TAUNAY, Afonso d’E. (ed.) *Relatos monçoneiros*, pp. 114–123. São Paulo: Livraria Martins Editora.

CAMPOS, Antonio Pires de. 1976. “Breve notícia do gentio bárbaro que há na derrota das minas de Cuiabá e seu recôncavo, na qual declara–se os reinos [...]”. In: TAUNAY, Afonso d’E. (ed.). *Relatos sertanistas*, pp. 181–200. São Paulo: Livraria Martins Editora.

CARDIM, Fernão. 1980. *Tratado da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: São Paulo: Itatiaia.

D.I. 1913. *Documentos Interessantes para a história e costumes de São Paulo*. Publicação oficial do Arquivo Público do Estado de São Paulo. Tipografia Cardozo Filho.

FREIRE, José R. 1790. “*Relação da conquista do gentio Xavante*” [...]. Lisboa: Typografia Nunesiana.

VASCONCELOS, Simão. 1977. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes/NL/MEC.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Marcia Angelina. 2002. “O sítio Rezende: de acampamento de caçadores–coletores a aldeia ceramista pré–histórica”. *Clio – Série Arqueológica*, 15: 189–203. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246996/35889>
- AMANTINO, Marcia. 2013. “Caiapós, Bororos, fronteiras e os projetos coloniais para o sertão do Campo Grande no século XVIII”. In: LUZ, Guilherme Amaral; ABREU, Jean Luiz Neves e NASCIMENTO, Mara Regina. (eds.). *Ordem crítica: a América portuguesa nas ‘fronteiras’ do século XVIII*, pp: 151–168. Belo Horizonte: Fino Traço.
- APOLINÁRIO, Juciene R. 2003. “A saga dos Akroá nas fronteiras do sertão”. *Tellus*, 3(5): 83–94. <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.voi5.72>
- CLASTRES, Pierre. 2004. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- CUNHA, Manuela Carneiro da e CASTRO, Eduardo Viveiros de. 1985. “Vingança e temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la Société des Americanistes*, LXXI: 191–208.
- EWART, Elizabeth. 2015. “Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central”. *Revista de Antropologia*, 48(1): 9–35. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012005000100001>
2013. *Space and society in Central Brazil: a Panará Ethnography*. London: Bloomsbury Academic.
- FAGUNDES, Marcelo. 2015. “Histórico das pesquisas arqueológicas no Triângulo Mineiro” In: FERREIRA FILHO, Aurelino (ed.). *Índios do Triângulo Mineiro*, pp: 99–146. Uberlândia: Editora Universitária UFU.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. SP: Editora Universitária USP.
- FERNANDES, Florestan. 1970. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. SP: Pioneira.
- GIRALDIN, Odair. 1997. *Cayapó e Panará Luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*. Campinas, Editora Universitária Unicamp.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem – ritual e mercadoria entre os Xikrin Mebêngôkre*. SP: Editora Universitária UNESP/ISA.
- HEELAS, Richard. 1979. *The social organisation of the Panará, a Gê tribe of Central Brazil*. University of Oxford, Phd. Tese. St. Catherine’s Colege,
- KARASCH, Mary. 1997. “Conflito e resistência inter–étnicos na fronteira brasileira de Goiás, nos anos 1750 a 1780”. *Revista da SBPH*, 12: 31–49.
1992. “Catequese e cativo – política indigenista em Goiás:1780–1889”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (ed.) *História dos índios no Brasil*, pp: 397–412. São Paulo: Companhia das Letras.
- LARAIA, Roque de Barros. 1986. *Tupi – índios do Brasil atual*. SP: Editora Universitária FFLCH – USP.
- LÉVI STRAUSS, Claude. 1976. “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul”. In: SCAHDEN, Egon (ed.). *Leituras de etnologia brasileira*, pp: 325–339. SP: Cia Nacional.
- LOURENÇO, Luis Antonio Bustamante. 2015. “Populações indígenas e política indigenista no Triângulo Mineiro nos séculos XVIII e XIX”. In: FERREIRA FILHO, Aurelino (ed.) *Índios do Triângulo Mineiro*, pp: 25–56. Uberlândia: Editora Universitária UFU.

LUKESCH, Anton. 1976. *Mito e vida dos índios Cayapós*. SP: Pioneira.

MAGALHÃES, Wagner. 2015. *Estudo arqueométrico dos sítios arqueológicos Inhazinha e Rodrigues Furtado, município de Perdizes/MG*. São Paulo, Dissertação de Mestrado, USP.

MANO, Marcel. 2011. “Contato, guerra e paz: problemas de tempo, mito e história”. *Política & Trabalho*, 28(34): 193 – 212. <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/12189/7054>

2015. “Negros e Índios nos sertões das minas: contatos e identidades”. *Varia História*, 31(56): 511–546. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-87752015000200009>

MARX, Karl. 1985. *Formações econômicas pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra.

MEAD, David. 2010. *Caiapó do Sul: an ethnohistory (1610–1920)*. Gainesville, PhD Dissertation, University of Florida.

MONTEIRO, John. 2001. *Tupis, tapuias e os historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Campinas, Tese de Livre Docência, Universidade Estadual de Campinas

1994. *Negros da terra – bandeirantes e índios na formação de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

1992. “Os guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI – XVII”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (ed.). *História dos índios no Brasil*, pp. 475–498. São Paulo: Companhia das Letras.

MORI, Robert. 2015. *Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiaes: guerra e etnogênese no sertão do Gentio Cayapó (Sertão da Farinha Podre) séculos XVIII e XIX*. Uberlândia, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Uberlândia.

NEME, Mario. 1969. “Dados para a história dos índios Caiapó”. *Anais do Museu Paulista*, 23:101–147.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 1992. “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.). *História dos índios no Brasil*, pp: 115–132. São Paulo: Companhia das Letras.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins. 1987/88/89. “Aldeamentos goianos em 1750 – os jesuítas e a mineração”. *Revista de Antropologia*, 30/31/32: 111–132.

Ravagnani, Oswaldo M. “ALDEAMENTOS GOIANOS EM 1750 — OS JESUÍTAS E A MINERAÇÃO.” *Rev. Antropol.*, 30/32, 1987, pp. 111–132. JSTOR, w

RODRIGUES, Aryon. 2002. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas no Brasil*, São Paulo: Loyola.

SCHADEN, Egon. 1954. “Os primitivos habitantes do território paulista”. *Revista de História*, 18: 396–411.

SCHWARTZMAN, Stephan. 1987. *The Panará of the Xingu National Park, the transformations of a society*. Chicago, PhD Dissertation, University of Chicago.

TURNER, Terence. 1992. “Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.). *História dos índios no Brasil*, pp: 311–338. São Paulo: Companhia das Letras.

VASCONCELOS, Diogo. 1974. *História média de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia.

VERSWIJVER, Gustaaf. 1992. *The club-
fighters of the Amazon. Warfare among
the Kayapó indians of Central Brazil*.
Gent: Rijksuniversiteit te Gent.

VIDAL, Lux Boelitz. 1977. *Morte e vida
de uma sociedade indígena brasileira: os
kayapó–xikrin do Rio Catete*. SP: Hucitec.

Recebido em 23 de outubro de 2017. Aceito em 28 de abril de 2020.

Nação, simbolismo e revolução na Ucrânia: experiência etnográfica tensa na/da liminaridade

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178853>

Fabiano Contijo

Universidade Federal do Pará | Belém, PA, Brasil
fgontijoz@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-4153-3914>

RESUMO

Na Ucrânia, uma ex-colônia do Império Russo e ex-república da União Soviética, entre novembro de 2013 e fevereiro de 2014, milhares de pessoas tomaram as ruas dos centros urbanos, principalmente a Maidan Nezalejnosti, a praça principal de Kiev. Os manifestantes reivindicavam a assinatura de um acordo de livre-comércio com a União Europeia. Como o presidente decidiu adiar a assinatura do acordo, em prol do estreitamento dos laços com a Rússia, o movimento de protesto passou a reivindicar a renúncia do governo. O processo revolucionário assim desencadeado, conhecido como *EuroMaidan* ou Revolução da Dignidade, representaria um espaço-tempo liminar, durante o qual formas e ações simbólicas seriam negociadas para a conformação de uma nova ideologia de *nation-building*, marcada por uma forte distanciação dos vínculos históricos com a Rússia. Trata-se aqui de apresentar algumas reflexões etnográficas sobre as formas e ações simbólicas de uma nação em vias de reconstrução a partir de observações realizadas em Kiev na primeira metade de fevereiro de 2014.

PALAVRAS-CHAVE

Nação, simbolismo, sociação, liminaridade, Euromaidan

Nation, symbolism and revolution in Ukraine: tense ethnographic experience in/of liminality

ABSTRACT In Ukraine, a former colony of the Russian Empire, as well as a former republic of the Soviet Union, between November 2013 and February 2014, thousands of people took the streets of the main towns of the country, mainly the Maidan Nezalejnosti, the biggest square of Kiev. The demonstrators were pacifically demanding the signing of a free trade agreement with the European Union. As the president decided to postpone the signing of the agreement in favor of closer ties with Russia, the demonstrators moved to demand the resignation of the government. The revolutionary process thus triggered, known as *EuroMaidan* or the Revolution of Dignity, represented a liminal moment, during which symbolic forms and actions were negotiated in order to shape of a new nation-building ideology, marked by a strong distancing from historical ties with Russia. I will present here some ethnographic reflections on the symbolic forms and actions of a nation under reconstruction, using for that my own experiences in Kiev in the first half of February 2014.

KEYWORDS
Nation, symbolism, sociation, liminality, euromaidan

INTRODUÇÃO: UMA “AUTÊNTICA” REVOLUÇÃO?

Durante mais de 90 dias, entre novembro de 2013 e fevereiro de 2014, as ruas das principais cidades da Ucrânia foram tomadas por manifestantes e se tornaram palco de um movimento mundialmente conhecido, desde os seus primeiros dias, como *EuroMaidan* (Євромайдан), em seguida denominado de *Revolução da Dignidade* (Революція гідності) (Kvit, 2017; Shveda, 2015)¹. Os manifestantes reivindicavam a aproximação política e simbólica com a Europa por oposição à tendência do governo do presidente Viktor Yanukovich de se voltar cada vez mais para o atendimento dos interesses econômicos e das necessidades de influência da Rússia de Vladimir Putin (Burkovsky, 2015; Hnatiuk, 2019; Portnov & Portnova, 2015).

O movimento, que se iniciou na Praça da Independência ou Maidan Nezalejnosti (Майдан Незалежності), a principal da capital ucraniana, apresentou algumas peculiaridades: foi o primeiro movimento de contestação ocorrido na Europa do século XXI que tenha desembocado na queda de um governo estabelecido, ou seja, um “autêntico movimento revolucionário” (Shveda, 2015); foi um movimento popular auto-gerenciado que conseguiu mobilizar grande parte da população cidadina da parte ocidental do país por pelo menos três meses, servindo de referência para os anseios de outros movimentos de contestação pela Europa; isso gerou um forte sentimento de pertença e, junto com as outras duas revoluções ocorridas respectivamente em 1990-1991 e 2004, serviu para a revisão da identidade nacional e seus símbolos, agora baseada na solidariedade e na integração para além das diferenças (Kuzio, 2006b; Liubarets, 2016; Riabchuk, 2019; Shulga, 2015); e enfim, a base partidária do movimento foi representada – ou melhor, apropriada politicamente *ma non troppo* – sobretudo por grupos de centro-direita, direita, centro-esquerda e até de extrema-direita, todos mais ou menos anticomunistas, unidos contra o poder russo (Kuzio, 2019; Perepelestia, 2019; Riabchuk, 2019).

Apresentarei algumas breves informações sobre a história da Ucrânia para contextualizar o movimento revolucionário de 2013-2014. Em seguida, exibirei o desencadeamento dos fatos cronologicamente relacionados ao aumento da tensão durante o processo revolucionário até o momento em que eu estive na EuroMaidan, entre 8 e 15 de fevereiro de 2014. Algumas fotos, todas de minha autoria, tratarão do que estou chamando aqui, ainda que de modo pouco problematizado, de *etnografia imagética tensa na/da liminaridade*. Enfim, esboçarei uma curta reflexão sobre as formas simbólicas (Cohen, 1969, 1979) utilizados e/ou forjados na EuroMaidan. Essas formas se apresentavam para mim como elementos de materialização da sociação (Simmel, 2006) que estaria na base de uma possível identidade nacional em (re) construção na Ucrânia naquele momento por oposição aos vínculos históricos – coloniais e imperialistas – com a Rússia.

Ainda que o objetivo desse texto possa não parecer inovador, trata-se de

¹ | Em outubro de 2014, o presidente Petro Poroshenko instituiu o dia 21 de novembro, dia do início dos protestos em Kiev, como o Dia da Dignidade e da Liberdade.

acrescentar mais elementos à sempre atual discussão sobre as relações entre simbolismo e nacionalismo – ou entre ações e formas simbólicas e ideologias de *nation-building* e projetos nacionais. Aqui, essa relação será tratada com ênfase no universo simbólico negociado precisamente durante um processo revolucionário que, como tantos outros, apresenta um forte teor de dramatização, já que é caracterizado pela configuração altamente ritualizada de espaços-tempos liminares. Como desfecho do processo revolucionário e dos agenciamentos simbólicos ali negociados, há a tão desejada elaboração do que Shulga (2015) chamou de “matriz única de meta-significados” como marca de um novo projeto nacional ucraniano marcado pelo distanciamento do universo simbólico russo-soviético do passado e pela conseguinte incorporação de valores europeus e a integração de fato no sistema-mundo moderno/colonial.

CONTEXTUALIZAÇÃO: UMA NAÇÃO SEMPRE DIVIDIDA ENTRE DOIS MUNDOS

Antes da dominação soviética, o espaço ocupado soberanamente hoje pela Ucrânia nunca foi, de fato, o território de uma nação unificada, estando quase sempre sob a dominação polonesa-lituana, austríaca ou russa. Isso acabou por gerar, a oeste do território, um modo de vida ou “cultura” mais voltada para a Europa Central e, a leste, uma “cultura” mais voltada para a Rússia – ou seja, o Mar Negro, o Cáucaso e a Ásia Central (Burkovsky, 2015). A região de Kiev – o Rus de Kiev – é considerada o berço do povo eslavo russo e um centro de difusão da religião cristã ortodoxa. A hegemonia regional política e militar foi, contudo, ditada pelos russos das proximidades de Moscou a partir do século XIII. Entre os séculos XIV e XVII, após a ocupação mongol, foi a vez da dominação polonesa-lituana, vencida pela força militar dos cossacos (originários do Rus de Kiev) com o auxílio dos russos na luta contra os inimigos ocidentais (Balcer, 2019). O afã expansionista russo entre os séculos XVII e XVIII fez da Ucrânia uma colônia e, no início do século XX, uma das repúblicas da União Soviética (Deschanet, 2014).

Kiev, a capital, tornou-se a terceira cidade mais importante tanto do Império Russo, como da União Soviética, perdendo apenas para Moscou e São Petersburgo (Leningrado), com inúmeros palacetes ricamente ornamentados, opulentos mosteiros e igrejas com cúpulas douradas e amplas praças ostentando monumentos gloriosos (Deschanet, 2014; Lebedynsky, 2008; Magocsi, 2007; Subtelny, 2009). Apesar (ou talvez por causa) da riqueza alardeada e concentrada nas mãos de poucos, movimentos nacionalistas se desenvolveram na primeira metade do século XX, liderados principalmente por Stepan Bandera e apoiados na necessidade de redistribuição de renda e de melhoria das condições de vida da grande massa de ucranianos empobrecidos (Kuzio, 2006b; Kvit, 2017). Data desse momento, iniciado na última década do século XIX e continuado ao longo da primeira metade do século XX, a imigração de ucranianos para o Brasil.

Nas décadas de 1920 e 1930, o programa de industrialização promovido por Josef Stalin e seu principal assessor, o ucraniano Lazar Kaganovich, pesou fortemente sobre o campesinato, que tinha que aumentar a produção de alimentos sem ter os equipamentos adequados para tal. A coletivização da produção agrícola imposta pelo poder central soviético, realizada sem muito planejamento, gerou uma situação de miséria que levou à morte de milhões de pessoas, naquilo que ficou conhecido como o “genocídio ucraniano”. A conjuntura se agravou com o expurgo de grande parte da elite intelectual da Ucrânia composta por opositores ao regime soviético. A situação de calamidade teve como consequência o fortalecimento das ideologias nacionalistas ao fomentar o ódio aos políticos russos, ao regime soviético e ao “orientalismo” por ele representado (Burkovsky, 2015; Deschanet, 2014; Kuzio, 2006b; Kvit, 2017; Magocsi, 2007). O modelo russo de assujeitamento e dominação – tanto aquele marcado pelo colonialismo da Rússia dos czares, quanto aquele marcado pelo imperialismo soviético – passou a ser questionado em sua forma poderosa e persistente de colonialidade (Quijano, 2000), tendo a Europa ocidental como um contraponto libertário, o que desembocou nos movimentos revolucionários anti-russos das décadas de 1990, 2000 e 2010. Com isso, deixava-se a esfera de dominação russa, mas submetia-se ao sistema-mundo moderno/colonial representado pela União Europeia e seus aliados (Lander, 2005).

Em outubro de 1990, em Kiev, estudantes se reuniram na Praça da Revolução de Outubro, logo em seguida chamada de Praça da Independência, para reivindicar direitos políticos, econômicos e sociais. Esse movimento ficou conhecido como *Revolução no Granito* (Революція на граніті), pois os manifestantes passaram dias sentados no piso de pedra da praça (Codogni, 2019; Onuch, 2019). A Ucrânia se tornou independente em 1991, na onda do colapso da União Soviética, e procurou se aproximar paulatinamente da União Europeia numa demonstração nítida de contrariedade com o passado russo pré- e soviético, embora uma importante parcela da população fosse russa e tivesse o russo como primeira língua. Após uma década de crise econômica e política marcada pela inflação galopante, a corrupção descontrolada e uma oligarquia empresarial capitalista se revezando desavergonhadamente no poder, o país teve um momento de estabilização e crescimento com o apoio da União Europeia (Katchanovski, 2008; Kuzio, 2019; Riabchuk, 2019).

Em 2004, protestos tomaram as ruas das principais cidades do país, após a controversa eleição de Viktor Yanukovich, um político mais preocupado em atender aos interesses russos do que continuar a aproximação com a União Europeia (Gretskiy, 2019). Violentemente reprimidas, as manifestações – intituladas de *Revolução Laranja* (Помаранчева революція) – conseguiram, contudo, anular o pleito e trazer ao poder Viktor Yushchenko e Yulia Tymoshenko, ambos favoráveis ao estreitamento dos laços com a União Europeia, sem deixar de manter relações comerciais com a Rússia. Vale lembrar que a Ucrânia tem uma razoável proporção da população de

origem russa, sobretudo moradora das regiões industriais e agrícolas do leste e do sul do país, enquanto a outra grande parte, moradora das regiões centro e oeste com terras mais acidentadas e menos agráveis, é historicamente mais próxima das nações europeias ocidentais, o que vem marcando inevitavelmente os resultados das eleições desde a independência (Katchanovski, 2008; Kuczkowski, 2019; Kuzio, 2006a; Samokhvalov, 2006; Umlad, 2009).

Descontente com os fatos e receosa de perder a lealdade da Ucrânia (considerada pelos russos como o “celeiro” da União Soviética até os dias de hoje em razão do agronegócio na região leste russificada), a Rússia de Vladimir Putin se serviu do fornecimento de gás natural ao país para desestabilizar a economia ucraniana ao forçar a primeira-ministra Yulia Tymoshenko a assinar um acordo deficitário sobre o preço do gás natural desfavorável à Ucrânia (Baranovsky, 2015; Katchanovski, 2008; Kuczkowski, 2019). Em 2010, Viktor Yanukovich logrou êxito nas eleições presidenciais, com vitória esmagadora no leste e no sul russificados. A partir de então, Tymoshenko, uma executiva bem-sucedida da indústria de petróleo e gás natural antes de se tornar primeira-ministra, passou a ser vítima de perseguição por parte das forças políticas pró-Rússia, encabeçadas pelo próprio presidente, acusando-a de ter precisamente assinado aquele acordo desfavorável à Ucrânia, o que desembocou em sua condenação e prisão. Yanukovich voltou-se à Constituição anterior à *Revolução Laranja* de 2004 para concentrar mais poderes em suas mãos e impedir o avanço da oposição – por exemplo, proibiu as coligações em eleições legislativas e as candidaturas independentes e teria utilizado ostensivamente os meios de comunicação públicos para favorecer o seu próprio partido. (Hnatiuk, 2019; Kuczkowski, 2019; Umlad, 2009; Onuch, 2015; Stepanenko & Pylynsky, 2015b).

EUROMAIDAN, RELATOS DE UMA DEMOCRACIA EM VIAS DE SE REINVENTAR²

Os vigorosos protestos que aconteceram durante mais de 90 dias entre 21 de novembro de 2013 e a segunda metade de fevereiro de 2014 nas principais cidades da Ucrânia, principalmente nas regiões central e ocidental, parecem ser consequentes de uma série de eventos e fatores, dentre os quais são proeminentes os que seguem: a rejeição de um acordo de livre-comércio com a União Europeia e a reaproximação com a Rússia promovidas por Yanukovich; as tentativas de mudar a Constituição em seu favor; as inúmeras denúncias comprovadas de corrupção em seu governo; as evidências de violações dos direitos humanos; e, não menos importante, o destacado abuso de poder presidencial e o uso excessivo das forças policiais, principalmente a tropa de choque. Cidadãos descontentes, forças partidárias e grupos políticos de oposição, principalmente de centro-direita, de direita e de centro-esquerda, mas também de extrema-direita, numa surpreendente e improvável união, tomaram a principal praça de Kiev, a partir daí apelidada nas redes sociais de *EuroMaidan*,

2 | Os relatos que compõem essa seção foram elaborados a partir da minha própria experiência de observação direta e conversas com diversas pessoas na Maidan em fevereiro de 2014 e das obras de autores, geralmente ucranianos (Kuzio, 2019; Liubarets, 2016; Onuch, 2015; Perepelystia, 2019; Portonov & Portnova, 2015; Riabchuk, 2019; Shulga, 2015; Stepanenko & Pylynsky, 2015b; Voznyak, 2019).

construíram barricadas por toda a cidade nas proximidades dos prédios públicos, ocuparam esses prédios e estabeleceram intensas redes de solidariedade com o intuito inicial de convencer o presidente a assinar o acordo com a União Europeia e, em seguida, com a radicalização do movimento, de levar o presidente à renúncia (Kuzio, 2019; Onuch, 2015; Portnov & Portnova, 2015; Stepanenko & Pylynsky, 2015b). Relatarei brevemente o desencadeamento dos fatos que levaram ao aumento das tensões e ao desfecho violento em fevereiro de 2014, pontuando o relato com fotos de minha autoria produzidas em Kiev durante as manifestações.

Em 2013, o Produto Interno Bruto ucraniano *per capita* era de pouco mais de 4.000 dólares dos Estados Unidos (USD), enquanto o da Romênia, que havia sido admitida na União Europeia em 2007, era de quase 9.500 USD, e o da Polônia, admitida em 2004, de quase 13.800 – o da França era de cerca de 42.600, o da Rússia, aproximadamente 16.000, e o do Brasil, a título de comparação, 12.300³. No final de novembro desse ano, Yanukovich estava prestes a assinar um acordo para viabilizar a aproximação econômica com a União Europeia. Para uma grande parcela da população, isso representaria não somente uma melhoria considerável nas relações comerciais e, por conseguinte, das condições gerais de vida, mas também uma possibilidade real de aproximação do ideal de práticas de justiça e direitos vigentes na Europa ocidental – enquanto na Rússia, o regime de Vladimir Putin se tornava cada vez mais autoritário, denunciado por inúmeras violações dos direitos humanos, com a repressão a minorias étnicas e a homossexuais. No entanto, poucos dias antes da data prevista para a conclusão do acordo, o governo anunciou que não mais o assinaria, para surpresa geral da população. Desencadeava-se, a partir desse exato momento no dia 21 de novembro, o movimento de protestos em diversas cidades do país, convocados inclusive pelas redes sociais, iniciando-se na Praça da Independência ou Maidan Nezalejnosti, em Kiev (Burkovsky, 2015; Portnov & Portnova, 2015; Stepanenko & Pylynsky, 2015b).

Iniciava-se, assim, um período de liminaridade, um espaço-tempo marginal entre dois estados estruturais da existência, durante os quais os símbolos (ou os termos contratuais) da agregação social poderiam ser reelaborados para gerar uma ponderação interessante sobre a identidade nacional (Turner, 1974). Parecia ser, logo, um momento privilegiado para a observação da nação em seu estado reflexivo. O que havia de revolucionário nesse momento não era tanto o fato de que o presidente poderia ser deposto e novas eleições convocadas em razão da força do movimento popular, mas o fato de que um espaço-tempo estava sendo criado para que os vínculos sociais fossem reinventados, amalgamados por um conjunto heteróclito de formas simbólicas num novo modo de sociação (Simmel, 2006). Uma etnografia produzida principalmente com imagens permitia analisar o processo de construção de identidade nacional ou ideologia de *nation-building* em andamento (Peirano, 1992), contrário aos efeitos de uma configuração bem peculiar de colonialidade do saber e do poder (Quijano, 2000) imposta pelo histórico colonialista e imperialista russo⁴.

3 | Esses dados estão disponíveis para consulta, atualizados regularmente, no sítio eletrônico da Divisão Estatística da Organização das Nações Unidas (ONU), em < <https://unstats.un.org/unsd/snaama/CountryProfile> >. Acesso em 13 de abril 2020.

4 | Tlostanova (2008) utiliza-se da perspectiva da colonialidade do saber e do poder de Quijano (2000) para fazer uma interessante análise da maneira como a Rússia – tanto a imperial, quanto a soviética – se desenvolveu como potência colonial a partir do século XVIII, baseando-se, inclusive, em hierarquias raciais. A autora não trata especificamente da Ucrânia, mas, seguindo as pistas por ela propostas, pode-se compreender os efeitos dos nacionalismos russo e soviético justificando a subjugação até mesmo de povos eslavos, como os ucranianos, sobre bases raciais, considerados como povos a serem “civilizados” por meio da russificação. Por isso, adota-se aqui também a perspectiva da colonialidade de Quijano.

No dia 22 de novembro, estudantes se mobilizaram, constituindo o eixo principal do movimento nesse primeiro momento. Receberam o reforço, nos dias 24 e 25 de novembro, de milhares de manifestantes vindos do interior para um ato político que já havia sido agendado para a data da assinatura do acordo. Na Maidan, os partidos políticos e os grupos mais ou menos institucionalizados só estavam autorizados a se manifestar com a condição de que não protagonizassem a cena. No dia 26 de novembro, juntaram-se na Maidan dois grupos que até então manifestavam em locais distintos: os estudantes e os manifestantes do interior, por um lado e, por outro, os representantes desses partidos e grupos políticos de oposição. Naquele momento, como oposição ao partido de Yanukovich, o *Partido das Regiões* (Партія регіонів), encontravam-se nas ruas *A Pátria* (батьківщина), de Yulia Tymoshenko (ainda encarcerada nesse momento) e a *Aliança Democrática pela Reforma* (Партія удар), de Vitali Klitschko (um ex-pugilista), ambos liberais de centro-direita pró-Europa, além da União Pan-Ucraniana ou *Liberdade/Svoboda* (Свобода), de Oleg Tyahnyb, de extrema-direita, herdeiro de Stepan Bandera, o ultranacionalista das décadas de 1930-1940. Ao lado dessas estruturas partidárias oficializadas, aproveitaram-se ainda da situação diversos grupúsculos ultranacionalistas, muitos deles com referências neonazistas e antissemitas, que se reuniram na Maidan em grande parte sob uma mesma bandeira vermelha (representando o sangue) e preta (o fértil solo ucraniano)⁵, aquela do que passou a ser chamado a partir de então de *Setor Direito* (прави сектор), sob a liderança de Dmytro Yarosh – na sequência do movimento revolucionário, o Setor Direito se tornaria um partido político oficializado e Yarosh, depois de ter sido candidato à presidência, foi eleito parlamentar (Portnov & Portnova, 2015; Shveda, 2015).

Quanto às formações de esquerda, havia na Ucrânia, nesse momento, uma compreensível associação, por parte do eleitorado, dos partidos e grupos comunistas e socialistas com o passado soviético. O Partido Comunista fazia parte da base governista de Yanukovich e alguns grupos autodeclarados de esquerda manifestaram, por sinal, contra a EuroMaidan, como o grupo *A Luta* (боротьба) – um grupo com base principalmente em cidades do leste russificado, como Kharkiv e Odessa. A “nova esquerda”, representada por comunistas não-estalinistas, anarquistas, feministas e LGBTs (pessoas lésbicas, gays, bissexuais e transsexuais/transgêneres) ficou extremamente dividida diante das reivindicações da EuroMaidan, por não vislumbrarem com clareza a associação entre as suas pautas e agendas. Por sinal, na Maidan, a montagem de barracas representando os diversos setores dessa “nova esquerda” foi veementemente impedida pelo Svoboda e o Setor Direito – no interior do país, essa esquerda teve mais espaço nas mobilizações, como pudemos constatar em Lviv, na região ocidental próxima à Polônia, onde bandeiras, por exemplo, do arco-íris representativas de LGBTs aparecia ao lado de bandeiras da União Europeia. A participação de pessoas da “nova esquerda” se deu, portanto, de forma um pouco mais individualizada na EuroMaidan (Shveda, 2015; Stepanenko & Pylinsky, 2015a)⁶.

5] Não se deve, portanto, confundir essa bandeira com aquela comum dos movimentos anarquistas. Curiosamente, no Brasil, em atos ocorridos em maio e junho de 2020 em apoio ao Presidente da República e contrários ao Supremo Tribunal Federal, manifestantes se apropriaram de símbolos nacionalistas ucranianos, tais como essa bandeira do movimento de Stepan Bandera da década de 1930, e chegaram até mesmo a preconizar a “ucranização do Brasil”, referindo-se à necessidade de se ocupar prédios públicos, como o que tinha ocorrido na Ucrânia nesse período revolucionário. Ver: < <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52900757> >. Acesso em 20 de junho 2020.



Figura 1

Havia a esperança de que o acordo com a União Europeia fosse assinado até o dia 29 de novembro, quando terminaria uma reunião de líderes europeus, da qual participava Yanukovich, realizada na capital lituana, Vilnius. O acordo não foi, contudo, assinado. Na noite de 30 de novembro, as forças policiais, representadas em grande parte pela temida tropa de choque, a Berkut (беркут), reprimiram violentamente as manifestações, deixando diversos feridos. O pretexto da Berkut para o afrontamento foi a instalação de uma gigantesca árvore de Natal na Maidan. A instalação da árvore nunca seria finalizada e a estrutura serviria, durante as semanas que se seguiram, para a disposição das bandeiras, banners e cartazes dos muitos grupos e entidades ali representados. Durante o afrontamento, muitos manifestantes foram encontrar refúgio no Mosteiro de São Miguel das Cúpulas Douradas (Михайлівський золотoverхий монастир), não muito distante dali, que acabou se tornando, nos dias 30 de novembro e 1º de dezembro, o local de encontro da massa popular enfurecida diante da brutalidade das forças policiais em sua ação contra estudantes desprotegidos.

Essa massa popular – a partir daí engrossada por profissionais liberais, médicos, advogados, funcionários públicos, militares reformados, comerciantes, pequenos e médios empresários, intelectuais e escritores, professores e artistas (em geral, grande parte diplomada do ensino superior e sem vínculos com partidos políticos, sindicatos e/ou organizações não-governamentais), além dos jovens estudantes nascidos no período um pouco anterior à ou logo depois da independência –, decidiu caminhar em direção à Maidan, no que ficou conhecido como a “Marcha dos Milhões”. O objetivo da marcha era reunir o máximo de pessoas contra a truculência

das forças policiais e a insistência do governo em não assinar o acordo com a Europa. A violência contra os estudantes teve como efeito, contrariamente ao que podiam acreditar as forças policiais, a acentuação da mobilização, já que no dia 1º de dezembro estimou-se que mais de meio milhão de pessoas se reuniram na Maidan e nas imediações em apoio ao movimento, aos gritos de “Eles nos dão corrupção, nós devolvemos com revolução”.

Uma nova direção foi dada ao movimento a partir daquele momento: não mais unicamente reivindicar a assinatura de um acordo com a Europa, mas sobretudo induzir veementemente à renúncia do governo de Yanukovich. Embora os partidos e grupos políticos tenham tomado conta rapidamente da parte estrutural da organização da EuroMaidan, é unânime o fato de que se tratou de um movimento cidadão das camadas médias urbanas que despontaram após a independência, geralmente críticas aos políticos e a sua atuação (Hnatiuk, 2019; Portnov & Portnova, 2015; Riabchuk, 2019). Nota-se, com o avanço do neoliberalismo, a proliferação desse tipo de movimento “anti-políticos” – mas não forçosamente anti-política, nem apolítico –, como o Occupy que, desde a Grã-Bretanha e os Estados Unidos, ganhou diversos países do mundo a partir de 2011 ou o Movimiento 15-M na Espanha também em 2011 ou ainda os protestos contra a “classe política” nas ruas de Beirute, no Líbano, em 2019 e 2020.

Reforçaram-se, nesse momento, os grupos de autodefesa para proteger os manifestantes dos abusos da Berkut, com mais vigor após um outro ataque violento ocorrido no dia 11 de dezembro que deixou mais algumas centenas de feridos. Durante a noite desse ataque, todos os sinos do Mosteiro de São Miguel das Cúpulas Douradas tocaram, em homenagem aos que estavam na Maidan – a última vez que isso havia acontecido remontava ao século XIII, quando da invasão mongol. Enormes barricadas feitas

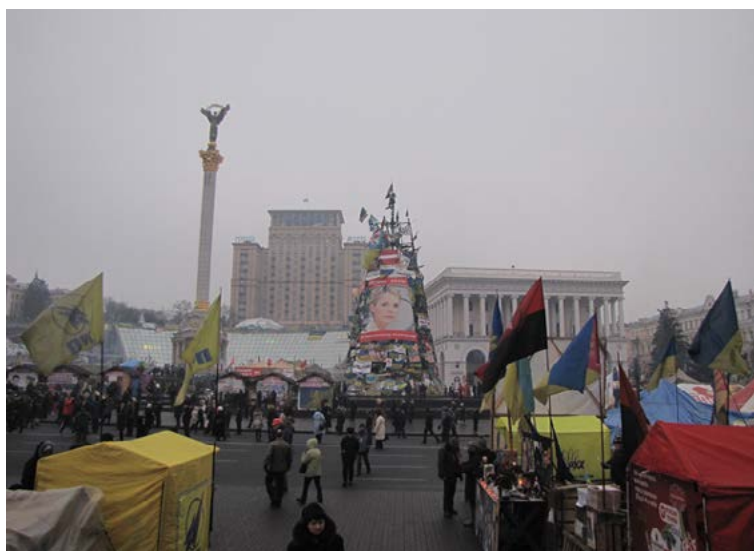


Figura 2

de terra e gelo no entorno da Praça foram rapidamente erguidas, lembrando as fortificações dos acampamentos medievais eslavos, e membros desses grupos passaram a filtrar a entrada e a saída dos manifestantes da área protegida. Militares reformados ajudavam a treinar essas brigadas. As brigadas foram logo em seguida mais ou menos unificadas sob a responsabilidade de um membro do *Svoboda*, contando com entre 200 e 300 pessoas divididas em unidades chamadas de “sotnya” (Сотня) e seguindo a tradição dos famosos guerreiros cossacos (козáки)

dos tempos gloriosos da resistência ucraniana nos séculos XVII e XVIII (Urazova, 2016). Ativava-se, desse modo, uma memória e forjava-se um imaginário nacionalista anti-russo – por exemplo, aos domingos, na Maidan, acontecia uma assembleia popular para decidir sobre os rumos do movimento, nomeada como as assembleias populares eslavas medievais; e a própria Maidan era muitas vezes nomeada como se nomeavam os acampamentos fortificados ucranianos no passado, centros das decisões militares e políticas de então (Balcer, 2019; Liubarets, 2016).



Figura 3

Na Maidan, as diversas barracas montadas, cujo número aumentava a cada dia, serviam como: hospedagem para as pessoas de outras cidades e de bairros distantes da capital; cozinhas e restaurantes que ofereciam refeições diversas vezes ao dia; capelas e espaços ecumênicos (e depois, altares dos mártires já mortos nos afrontamentos com a Berkut); depósitos de mantimentos diversos; brechós que distribuía roupas usadas para os mais necessitados, em razão das temperaturas negativas comuns no inverno ucraniano; salas de debates e conferências; comitês de grupos e partidos políticos; enfermarias e postos de atendimento de saúde; oficinas de conserto de celulares e notebooks; salas de imprensa; lan-houses de fortuna; e até galerias de arte... dando vida à *communitas* instalada ali, típica do espaço-tempo liminar, nos termos de Turner (1974).

Com o aumento da movimentação a partir de 11 de dezembro (e do cerco à Maidan feito pelas forças policiais), alguns prédios públicos do entorno foram transformados em hospitais de campanha, pontos de apoio, escritórios de auxílio jurídico e depósitos de mantimentos, como os prédios da Casa dos Sindicatos, dos Correios e da Federação do Comércio. Todos os serviços e produtos eram oferecidos gratuitamente. A enorme estrutura montada era auto-gerencida e parecia criar,



Figura 4

de modo dinâmico, uma espécie de sentimento de pertencimento compartilhado para além das tantas diferenças, um sentimento que poderia estar na base de uma outra maneira de se ver como ucranianos, ou seja, uma ideia de nação não mais “dividida” entre ucranianos e russos (Stepanenko & Pylynsky, 2015a). A intensa rede de interações marcada pela reciprocidade de ações assim estabelecida entre os indivíduos, impulsionada de modo

passional pelo desejo de compartilhar um ideal de pertencimento nacional em comum (apesar das diferenças ou para além delas), parecia configurar uma nova modalidade de socialização, esse processo representado pelos sistemas de cooperação, solidariedade e colaboração, tal qual definido por Simmel (2006), estimulada pelo caráter liminar da situação.

Maidan continuou ocupada e o governo, irredutível, até que em 16 de janeiro foi decretado um conjunto de medidas repressivas, chamadas pelos manifestantes de “leis ditatoriais”, com o intuito de pôr fim ao movimento, tais como: a interdição de agrupamento de mais de cinco veículos motorizados, o confisco de material anti-governo que incitasse à violência, a prisão de pessoas que perturbassem a ordem social, a proibição de participação em manifestações pacíficas trajando capacetes ou uniformes militares, o impedimento de montagem de barracas sem a permissão da polícia, o controle do fluxo da conexão à internet, etc. Essas medidas visavam claramente à limitação das manifestações e à imposição de uma censura para o controle dos manifestantes e a sua movimentação – o Partido Comunista contribuiu com as medidas, exigindo a condenação por profanação dos monumentos do período soviético, por exemplo. A interdição dos agrupamentos de veículos se dava pelo fato de que os manifestantes com veículos automotivos se juntavam para fechar ruas e estradas ou propagar as mensagens da EurdoMaidan com muita frequência, para além dos espaços-tempos liminares. A proibição do uso de capacetes, por sua vez, fez com que diversas pessoas passassem a andar pelas ruas da cidade, como pude constatar, com painéis decorados na cabeça ou capacetes de construção civil, também ricamente decorados ou com dizeres de protesto. Era a forma criativa de resistir encontrada pelos manifestantes, mais uma forma simbólica que o movimento tomava diante das medidas do governo para reprimir o modelo de socialização que estava em construção, uma forma de levar os valores da liminaridade para outros espaços da cidade.



Figura 5



Figura 6

Acredita-se que essas medidas tiveram como efeito imediato uma radicalização do movimento. No domingo, 19 de janeiro, as falas das personalidades que se sucediam no grande palco no centro da Maidan, tomada por mais de 100.000 manifestantes, inevitavelmente destacavam o caráter repressivo das novas leis. Num determinado momento, a multidão foi convocada a participar de uma marcha até o Parlamento ou Verkhovna Rada (Верхóвна Ра́да), situado nas proximidades da Maidan. Na Rua Mikhailo Hrushevskoho (михаїла грушевського), a multidão, armada de cassetetes artesanais e em grande parte trajando balaclavas, foi surpreendida pela Berkut fortemente aparelhada com cassetetes de ferro, armas de fogo, bombas de efeito moral e granadas. Quatro pessoas pelo menos foram mortas, duas ou três delas por arma de fogo, dentre as quais Serhyi Nigoyan, um jovem cuja família havia imigrado para a Ucrânia fugindo dos conflitos entre a Armênia e o Azerbaijão na região do Nagorno-Karabakh (por isso, pode-se notar uma bandeira da Armênia na Figura 7 e, na Figura 8, fotografias dos mortos naqueles confrontos). Esses foram os primeiros mártires do movimento. A situação se deteriorou mais ainda nas horas que se seguiram até o dia 22 de janeiro. A Berkut passou a enviar para o meio da multidão mercenários infiltrados chamados de *titushky* (тітушки) para semear a discórdia, promover a violência e dissolver a *communitas*, muitas dessas pessoas sendo descobertas pelos manifestantes e submetidas a xingamentos e até suplícios pelos membros das brigadas de autodefesa – mais uma demonstração da forma de resistência e de reação à truculência das forças policiais. Diversos líderes e membros das brigadas foram presos e torturados, um deles encontrado morto no entorno de Kiev alguns dias depois, logo tornado mártir do movimento com suas fotos expostas em altares na Maidan.



Figura 7



Figura 8

Nesse momento, percebia-se mais uma inflexão no movimento, em razão da escalada da violência. Os três líderes partidários que vinham se destacando na EuroMaidan passaram a ser hostilizados por serem contrários aos afrontamentos diretos com a Berkut. No final de janeiro, esses chefes da oposição conseguiram fazer respeitar uma trégua e retomaram as negociações com o governo. No dia 23 de janeiro, eles anunciaram ao público na Maidan o plano resultante das negociações: os manifestantes teriam que liberar os prédios da administração pública tomados nos últimos dias e desbloquear a Rua Mikhailo Hrushevskoho, que dava acesso à sede do governo e a diversos ministérios e embaixadas; em troca, o governo libertaria alguns prisioneiros. Mas, os manifestantes rejeitaram em assembleia popular o plano em bloco e continuaram a exortar a renúncia do presidente. O governo, numa manobra política desajeitada, propôs que os dois líderes partidários principais do movimento assumissem o cargo de primeiro-ministro, o que também foi prontamente rejeitado pelos manifestantes e pelos próprios interessados. Enfim, nos últimos dias de janeiro, o governo acabou por acenar positivamente para o movimento: o primeiro-ministro pediu demissão, as “leis ditatoriais” foram revogadas pela Rada e uma lei de anistia aos prisioneiros foi aprovada, com a condição de que entrasse em vigor somente depois que os manifestantes deixassem os prédios públicos ocupados. Os manifestantes liberaram alguns prédios, desbloquearam parte da Rua Mikhailo Hrushevskoho e a violência cessou, embora a Maidan continuasse ocupada e as barricadas de pé, pelo menos até 18 de fevereiro, quando a Rada deveria debater sobre a volta à vigência da Constituição fruto da revolução de 2004 e escolher um novo primeiro-ministro.



Figura 9

Estive em Kiev de 8 a 15 de fevereiro, no final desse curto período de calmaria entre os afrontamentos violentos do final de janeiro e a brutalidade do massacre que viria pela frente. Eu estava realizando uma viagem por ex-Repúblicas Soviéticas (Armênia, Geórgia, Lituânia, Letônia e Ucrânia). As fotografias de minha autoria que compõem esse artigo foram todas tomadas durante esses dias em Kiev, produzidas a partir de um certo olhar etnográfico preocupado em captar a estranheza da relação entre tensão e serenidade que espantosamente depreendia dessa situação de negociação de ideologia de *nation-building*⁷. Foram dias de experiência física da liminaridade para o turista-antropólogo que eu estava sendo naquela ocasião. Eis um trecho do diário que escrevi durante a visita, precisamente no dia de minha chegada a Kiev, demarcando o espaço-tempo liminar da Maidan:

A cidade se apresentava para mim com duas faces: por um lado, a vida normal da movimentação usual dos aeroportos e estações ferroviárias, do tráfego de veículos e dos engarrafamentos nos grandes eixos de circulação, das fervorosas orações dos fieis nas inúmeras igrejas e mosteiros coloridos caracterizados pelas cúpulas douradas de formato acebolado, da barulheira nos mercados de comidas, dos agitados cafés lotados, dos ricos museus recebendo poucos turistas durante o gélido inverno que marca a baixa temporada, etc. Por outro, às vezes a menos de 10 ou 20 metros das estações, das avenidas movimentadas, das igrejas, dos mercados, dos cafés e dos museus, viam-se barricadas feitas de restos de materiais diversos e sacos de areia molhada congelada, manifestantes silenciosos marchando com as bandeiras de seus movimentos ou partidos e cartazes

7 | Não serão apresentadas fotografias ou relatos da cidade de Lviv, no oeste do país, onde estive logo após Kiev. Também não serão apresentadas fotografias das cenas de violência policial que presenciei nos dias 10 e 11 de fevereiro. Sugiro o documentário *White on Fire*, de 2015, dirigido por Evgeny Afineevsky e produzido pela Nerflix.

com dizeres e símbolos, ruas e avenidas ocupadas por homens e mulheres vestidos com roupas militares aquecendo suas mãos nas fogueiras feitas no chão nas proximidades dos acampamentos provisórios, barracas onde aconteciam pequenas encenações teatrais ou debates políticos ou continham senhoras idosas servindo sopas, pães e biscoitos aos manifestantes e acampados ou ainda onde se distribuíam roupas e sapatos para os mais vulnerabilizados, etc. Entre esses dois espaços, a majestosa Maidan, cercada de barricadas com entradas controladas por guardas encapuzados. (Diário, sábado, 8 de fevereiro de 2014)



Figura 10



Figura 11

Compartilho também aqui um outro trecho em que relato a primeira impressão da Maidan, escrito um pouco antes do trecho acima:

Famílias passeando pelas barracas e barricadas, pessoas servindo comida, bandeiras de partidos, rapazes encapuzados e com uniformes militares, tensão e, ao mesmo tempo, paz e serenidade... e um quase insuportável cheiro de queimado, querosene... No meio, um palco com programação quase ininterrupta – quando cheguei, havia uma oração e os ouvintes, acompanhando. Percebi membros e lideranças de diversas religiões nesse ato ecumênico: sacerdotes católicos ortodoxos, padres católicos romanos, um mufti islâmico e até budistas! Emocionante! O termômetro no alto de um prédio marcava o grau. Fiquei por umas duas horas andando entre barracas e barricadas, estupefato. Acabei chamando a atenção e, claro, me aproveitei da situação para conversar com umas oito pessoas. Sei que, no meio dos liberais e moderados que pedem a volta de Yulia Tymoshenko, há a extrema-direita, provavelmente representada por esses rapazes com bastões de beisebol, uniformes militares e capuzes e rostos escondidos... Inclusive, dois membros da segurança da praça, uniformizados e encapuzados, fizeram questão de me explicar o que era o Setor Direito. Também há o estranho (para mim, claro) movimento nacionalista ucraniano, que já lutou contra os alemães e os soviéticos na II Guerra Mundial... De lá, vim, ainda extasiado, por ruas muito escuras paralelas à avenida onde fica o Parlamento e o Palácio Presidencial, para o hotel. Muitos policiais parados nas ruas, escondidos atrás de seus escudos, alguns visivelmente com frio e outros até dormindo. Em uma dessas ruas, deixei cair o gorro que segurava na mão e um desses policiais da Berkut veio, pegou o gorro e me entregou com um sorriso. A avenida dos palácios está, obviamente, interditada, com carros do exército e milhares de policiais e militares controlando entrada e saída, forte tensão no ar... Entre os militares e os militantes, uma curiosidade: uma ruela com lojas de grifes de luxo internacionais, como Prada, Louis Vuitton, Gucci, lojas funcionando, o que só reforça a ideia da liminaridade da Maidan, enquanto os espaços estruturais no entorno continuam sua vida normalmente (ou quase). (Diário, sábado, 8 de fevereiro de 2014)

Na praça, as pessoas pareciam alegres, efusivas e radiantes, pois estavam cheias de esperança. Cantavam, dançavam e conversavam muito no ritmo dos sons que vinham do palco ou das inúmeras barracas instaladas por toda parte. Domingo, 9 de fevereiro de 2014, famílias passeavam entre as barricadas, parecendo pouco preocupadas com o arsenal bélico policial instalado do outro lado, onde homens armados até os dentes estavam prontos para atacar a qualquer momento. Percebendo que eu era estrangeiro, muitos partidários me seduziam para explicar o que estava acontecendo, de acordo com o seu ponto de vista – todos eram unânimes em começar a conversa dizendo que queriam liberdade, queriam direitos, queriam ser reconhecidos como europeus. Foi assim que consegui entrar na Federação do Comércio e nos Correios, além do prédio da administração municipal, quase que numa espécie

de visita guiada, com direito a relatos interessantíssimos sobre a cronologia dos eventos, tal como expus acima. Não foi difícil perceber que a solidariedade, que talvez estivesse se perdendo do cotidiano dessas pessoas em razão das agruras da vida causadas pelas mazelas políticas e os ardores econômicos, parecia ser o sentimento em voga na praça, um doce sentimento. O que parecia estar em jogo era a luta por um mundo – que incluiria a Ucrânia – mais unido, fluido, circular, interativo e inclusivo, ao contrário da proposta de mundo representada por Yanukovich e seu parceiro russo, nada porosa, individualista, belicista e exclusivista⁸. Enfim, na praça, tensão e serenidade caminhavam de mãos dadas, fazendo da solidariedade o mote da nova ideologia nacional que se estava tentando fragilmente se reconfigurar aos gritos de Слава Україні (Glória à Ucrânia!). Mas, será que o jogo se reduzia mesmo a essa dicotomia descrita assim como tão simples? Seria realmente a Europa garantidora da liberdade tão sonhada por esses ucranianos da Maidan e a Rússia, por conseguinte, promotora das privações?

8 | Qualquer semelhança com a realidade brasileira atual não parece ser mera coincidência (Cesarino, 2019).

Entre 18 e 23 de fevereiro, apenas alguns dias depois de eu ter partido de Kiev em direção à Lituânia, com uma parada de poucos dias em Lviv, a situação se deteriorou de modo surpreendente. Manifestantes marcharam em direção à Rada para fazer pressão a favor da volta à Constituição em seu modelo de 2004 e à escolha de um novo primeiro-ministro. Mais uma vez, os manifestantes foram surpreendidos pelas decisões do governo. As forças policiais autorizadas por Yanukovich a desocupar a Maidan com tanques encurralaram os manifestantes em diversos pontos – homens, mulheres e crianças – e franco-atiradores não pouparam sequer membros da Cruz Vermelha e sacerdotes, acarretando no massacre de mais de uma centena de pessoas na Rua Mikhailo Hrushevskoho, nas proximidades do Parque Mariinsky (Маріїнський парк) e sobretudo na Rua Instytutska (Інститутська)⁹. Tudo isso foi filmado e fotografado. Enquanto os manifestantes tentavam produzir com pneus em chamas uma densa fumaça que impedisse, por alguns momentos, que os franco-atiradores os vissem e, assim, os feridos pudessem ser salvos e os corpos retirados, as forças policiais destruíam todas as estruturas de fortuna da Maidan e incendiavam os hospitais de campanha, como aquele da Federação do Comércio, carbonizando feridos, agentes de saúde e voluntários.

9 | Essa última rua passou a ser conhecida como Rua da Centena Celestial e, em 2019, um memorial seria construído ali. Ver, a esse respeito, a reportagem a seguir: < <https://www.rferl.org/a/ukrainians-rue-lack-of-justice-for-euromaidan-killings/29780996.html> >. Acesso em 15 de abril 2020.

Um acordo foi firmado logo em seguida com a participação de observadores europeus e russos, prevendo a antecipação do fim do mandato de Yanukovich, a soltura de Tymoshenko e eleições presidenciais para dezembro de 2014. No entanto, os manifestantes reforçaram o seu repúdio com relação às forças políticas institucionalizadas, hostilizando publicamente até mesmo aqueles líderes da oposição que vinham participando da EuroMaidan, chamados de traidores e criminosos. Alguns manifestantes ameaçaram, então, uma investida contra a sede do poder executivo. Yanukovich acabava de viajar para uma atividade que já havia sido agendada na região pró-Rússia e, nesse momento, a oposição o acusou de estar fugindo de suas obrigações, principalmente

em razão do massacre que acabava de ocorrer. A Rada decidiu rapidamente pela sua destituição com o voto favorável de 328 dos seus 450 membros. Um governo interino de emergência foi formado pela casa e marcou as eleições presidenciais para maio de 2014. A Rada tomou imediatamente ainda algumas decisões que teriam consequências diretas no desencadeamento dos eventos que marcaram os próximos meses de 2014 e o ano de 2015, tais como: além da emissão da ordem de prisão de Yanukovich e a abertura de um processo por crime contra a humanidade junto ao Tribunal Penal Internacional, decidiu-se pela abolição da lei que estabelecia que nas áreas em que menos de 10% da população fosse falante de uma língua minoritária essa língua pudesse ser também considerada como oficial, o que prejudicou diretamente a relação com as regiões mais russificadas. A Rússia declarou internacionalmente que não reconhecia o governo interino e que o que tinha se passado na Ucrânia era um golpe de Estado, além de tomar medidas econômicas de repúdio à Ucrânia¹⁰. Para fugir das perseguições, Yakunovich se exilou na Rússia com seus assessores, de onde teriam comandado juntamente com o presidente russo os protestos pró-Rússia nas regiões leste e sul da Ucrânia, culminando na anexação da estratégica Península da Criméia pela Rússia e no acirramento da divisão entre ucranianos pró-Europa e ucranianos pró-Rússia (Kuzio, 2019; Perepelystia, 2019; Riabchuk, 2019).

10 | Ver <<https://www.elmundo.es/internacional/2014/02/22/53086e73e2704ec87a8b456a.html>>, <https://elpais.com/internacional/2014/02/21/actualidad/1392967433_822026.html>, <<https://www.abc.es/internacional/20140226/abci-rusia-ucrania-presidencia-201402252104.html?ref=https%3A%2F%2Fpt.wikipedia.org%2F>>. Acesso em 15 de abril 2020.

PERSPECTIVAS: FORMAS SIMBÓLICAS E IDEOLOGIA DE NATION-BUILDING

No filmedocumentário lançado em 2015 pela Netflix e dirigido por Evgeny Afineevsky, *Winter on Fire: Ukraine's Fight for Freedom* (Inverno em Chamas: a Luta da Ucrânia pela Liberdade), um dos entrevistados, aos 34 minutos, diz: “Quando as pessoas viam as barricadas diziam que pareciam as barricadas históricas do século 16. Por que não deveríamos usar as leis, as regras, a hierarquia dos nossos ancestrais?”¹¹ Na Maidan, as barricadas, assim como as pequenas torres de vigilância feitas de madeira em estilo eslavo medieval, as roupas tradicionais coloridas usadas por muitos participantes, os altares sempre iluminados com velas e cuidadosamente ornamentados com cruzeiros ortodoxas, a minuciosa organização das brigadas de auto-defesa em “sotnya” cossaca e o impressionante funcionamento das assembleias populares no modelo eslavo (durante as quais se tomavam as principais decisões) pareciam remeter voluntariamente ao passado glorioso da federação das tribos eslavas cristãs que, desde Kiev, dominou, entre os séculos IX e XIII, toda a região que abarca hoje a Belarus, a parte ocidental da Rússia e a Ucrânia, sob o nome de Rus de Kiev, terra de origem dos destemidos cossacos que impor-se-iam ao mundo entre os séculos XVII e XVIII.

11 | Tradução fornecida como legenda do documentário (Netflix).

Esses símbolos capturados do passado pareciam claramente ter sido escolhidos com cuidado para se contrapor à associação da nova Ucrânia à ameaçadora Rússia – e lembrar que o povo russo é originário da Ucrânia –, sobretudo quando articulados com outros símbolos mais modernos – pois, europeus – e, assim, conformando uma

ideologia de *nation-building* que contribuísse para a legitimação da reivindicação ucraniana à autonomia, à liberdade e à dignidade de sua identidade nacional. Quando se levam em consideração algumas das consequências imediatas da EuroMaidan – o aguçamento da animosidade com a Rússia através da anulação dos contratos de venda de gás natural russo para a Ucrânia, a anexação da Crimeia, a autodeclarada independência de duas das maiores cidades industriais situadas no leste do país, a invasão de parte do território por guerrilhas apoiadas por Moscou e os constantes ataques a postos militares de fronteira, etc. –, fica nítida a importância da reinvenção de tradições (Hobsbawn, 2006), a criação de uma comunidade imaginada (Anderson, 2008) e a reelaboração dos símbolos nacionais para a consolidação e a manutenção da própria independência da Ucrânia e do reconhecimento da sua soberania sobre a integridade de um território histórico. O que parecia estar em jogo, na EuroMaidan, era a própria elaboração de um nacionalismo moderno baseado num novo modo de sociação composto por símbolos capazes de unificar as diferenças (políticas e partidárias) aparentemente contraditórias representadas pelo movimento.

Em sua caracterização da sociedade baseada na distinção entre *forma* e *conteúdo*, Simmel diz que a interação entre os indivíduos acontece em razão de uma série infinita de motivações (“[i]nstintos eróticos, interesses objetivos, impulsos religiosos, objetivos de defesa, ataque, jogo, conquista, ajuda, doutrinação [...]” – Simmel, 2006: 60) que exercem efeitos sobre os demais e sofre os efeitos dos demais. Isso é o que o autor estabelece como sendo o conteúdo da sociação, ou seja tudo o que existe nos indivíduos e na realidade histórica “[...] como impulso, interesse, finalidade, tendência, condicionamento psíquico e movimento nos indivíduos – tudo o que está presente nele de modo a engendrar ou mediatizar os efeitos sobre os outros ou a receber esses efeitos dos outros.” (ibidem: 60). Mas, segundo o autor, esses se tornam conteúdos ou materiais da sociação somente quando agregam indivíduos em “[...] determinadas formas de estar com o outro e de ser para o outro que pertencem ao conceito geral de interação.” (ibidem: 60) Assim, a sociação seria

[...]a forma (que se realiza de inúmeras maneiras distintas) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses – sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, movidos pela causalidade ou teleologicamente determinados –, se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses interesses se realizam. Esses interesses, sejam eles sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, casuais ou teleológicos, formam a base da sociedade humana. (Simmel, 2006: 60-61)

O que parecia depreender das atividades na Maidan era precisamente uma reflexão sobre quais os *conteúdos* que deveriam se alinhar em que *forma* para gerar uma unidade possível, como vimos acima e através das fotos apresentadas. Simmel alerta

para o fato de que os indivíduos dão aos materiais que compõem a socialização determinadas formas, de acordo com os seus interesses, mas a própria dinâmica histórica da vida social faz com que haja corriqueiramente uma guinada “[...] da determinação das formas pelas matérias da vida para a determinação de suas matérias pelas formas que se tornam valores definitivos [...]” (Simmel, 2006: 62). Isso acontece, por exemplo, quando os indivíduos, motivados pela necessidade de organizar os seus interesses e condutas, estabelecem um conteúdo de normas e regras que configurarão o Direito; mas, uma vez estabelecido enquanto forma institucional, o Direito deixa de ser um meio e passa a ser uma finalidade por si mesmo. Na EuroMaidan, era a negociação desses materiais que estava em jogo com o intuito de configurar uma nova forma simbólica nacional unificada – e contra a determinação das matérias pelas formas, o que era representado pelo colonialismo e o imperialismo russos e a colonialidade do saber e do poder russa que se impunham sobre as matérias ou conteúdos ucranianos (Tlostanova, 2008).

Realizando pesquisas em contextos etnográficos distantes da realidade ucraniana, Cohen afirma que as formas simbólicas são um conjunto de elementos que marcam a identidade e a exclusividade de um determinado grupo político, tais como “[...] emblemas, marcas faciais, mitos de origem, costumes de endogamia ou de exogamia, crenças e práticas associadas aos ancestrais, genealogias, cerimônias específicas, estilos de vida especiais, altares, noções de pureza e poluição e assim sucessivamente.”¹² (Cohen, 1969: 219). Leach (1996 [1954]) já havia advogado a favor da interpretação das ações e manifestações simbólicas em termos de relações sociais, assim como Nadel (1951), Goffman (1985 [1969]), Douglas (1996 [1970]), Geertz (1973), Turner (1974), Todorov (1977) e toda uma tradição de pesquisadores que também propuseram e vêm sugerindo que as relações sociais se expressam por meio de formas simbólicas. A principal função das formas simbólicas seria precisamente a de objetivar e/ou materializar as relações sociais (e as relações de poder subjacentes).

Para Cohen (1969), um regime político pode conseguir se impor e manter no poder através da força, mas é somente através dos agenciamentos simbólicos que a sua estabilidade é garantida. Contrariamente ao que se pode supor, as formas simbólicas não são o apanágio de sistemas religiosos ou de tradições codificadas de um passado pré-moderno. Cohen sustenta que, tanto nas sociedades capitalistas, como nas sociedades socialistas da época em que escreve, “[...] emblemas, slogans, insígnias, desfiles de massa, títulos, hinos e músicas patrióticas [...]”¹³ (Cohen, 1969: 219), assim como toda sorte de outros símbolos, são acionados para a manutenção da ordem política, o que demonstra a força das formas simbólicas no mundo secularizado. Precisamente, são essas formas simbólicas – compartilhadas no contexto contemporâneo inclusive por meios digitais, como a internet – que estavam sendo alinhavadas de modo criativo e original na Ucrânia, gerando talvez uma espécie de comunidade imaginada (Anderson, 2007, 2008) capaz de produzir a

13 | Tradução livre do inglês: “[...] emblems, facial markings, myths of origin, customs of endogamy or of exogamy, beliefs and practices associated with the ancestors, genealogies, specific ceremonials, special styles of life, shrines, notions of purity and pollution, and so on.” (Cohen, 1969: 219)

instabilidade do regime, num primeiro momento e, em seguida, a sua reestruturação, como aconteceu ao longo das três revoluções ucranianas das últimas décadas, principalmente com o desfecho da EuroMaidan.

Considerando o nacionalismo como “[...] a crença e a prática que visam criar comunidades unificadas, mas únicas (nações), dentro de um espaço soberano (estados)”¹⁴ (Puri, 2006: 341), estima-se facilmente a relevância do simbolismo para os novos projetos nacionais em construção: é preciso que haja o compartilhamento mínimo de um mesmo *conteúdo* de materiais – imaginados – para que uma *forma* – comunitária – seja produzida com características nacionais. Por simbolismo, Cohen (1979) entende o conjunto formado pelas *formas simbólicas* e os padrões de *ação simbólica*. Na EuroMaidan, como visto acima, formas simbólicas rememoras do passado do Rus de Kiev e da resistência guerreira cossaca, além do cristianismo ortodoxo, misturavam-se a bandeiras da União Europeia e de países que compõem o bloco, algumas poucas bandeiras do arco-íris referentes às pessoas LGBTQs, músicas entoadas por *popstars* da atualidade, sanduíches de uma loja do McDonald’s situada na Maidan ou *kebabs* e pizzas também do entorno, cânticos budistas e orações islâmicas, cartazes e banners de líderes políticos nacionalistas do início do século XX e fotos de mártires estampadas em verdadeiros totens e altares, encenações teatrais épicas, presépios de fortuna, concerto de piano e violino sobre os sacos de gelo e areia de uma barricada, exposição de ilustrações caricatas, e tantas outras coisas ou formas, compondo, numa improvável – porém viável e serena – harmonia, uma ação simbólica padronizada, por excelência anti-russa – pois, anti-soviética e anti-colonialista.

Para autores ucranianos, como Shulga (2015), nas duas primeiras décadas após a independência, faltava à Ucrânia uma “matriz única de meta-significados” (ibidem: 231) reconhecida pela maioria da sociedade e com a qual os indivíduos pudessem compreender e interpretar o mundo a sua volta, dando-lhes o conforto psicológico necessário para promover a estabilidade do todo social. Essa matriz parte da – e extrapola – a noção de universo simbólico, no sentido atribuído por Berger e Luckmann (2004 [1966]). O universo simbólico soviético teria perdido a sua hegemonia cultural na Ucrânia a partir das Revoluções no Granito e Laranja, embora permanecesse presente na esfera pública. No entanto, um novo universo simbólico não se mostrava suficientemente consistente e integrado enquanto matriz de meta-significados e *set of meanings* para se tornar hegemônico em termos de ações e formas simbólicas sustentadoras de uma nova sociação e de uma nova ideologia nacional, desencadeando assim o que o autor chama de “guerra de símbolos”. A EuroMaidan teria reativado o que estava na base dos problemas ucranianos, a saber: a tensão entre formas e ações simbólicas soviéticas persistentes e o desejo de liberdade representado pelo pertencimento à Europa. A dramatização ao longo dos três meses do processo revolucionário, com a marca da liminaridade, acrescida

14 | Tradução livre do inglês: “[...] the belief and the practice aimed at creating unified but unique communities (nations) within a sovereign space (states).” (Puri, 2006: 341)

da impotência gerada pela anexação da Crimeia pela Rússia e da violência da guerra civil na parte oriental da Ucrânia tiveram como desfecho dessa “guerra de símbolos”, como diz Shulga (2015), a definição de uma matriz única de meta-significados – ou uma nova ideologia de *nation-building*, como se advoga aqui (Peirano, 1992).

Até a EuroMaidan, havia, segundo Shulga (2015), confirmado por Perepelystia (2019) e Riabchuk (2019), dois modelos alternativos competindo pela hegemonia cultural ucraniana. O mesmo não acontecia na Rússia, dando a este país a força para continuar sustentando um dos modelos na Ucrânia. Na Rússia, não teria havido uma tentativa de mudança dos traumas culturais do passado, pois eles parecem ser ainda o alimento dos processos de socialização das novas gerações pós-soviéticas, segundo Shulga (2015)¹⁴. Nunca houve uma tentativa de substituição do trauma cultural da “Grande Guerra Patriótica” (como é chamada a Segunda Guerra Mundial na Rússia), com gigantescas paradas militares ainda sendo realizadas na Praça Vermelha, em Moscou, por outras memórias e símbolos mais atuais, como a luta pelo fim do regime soviético – precisamente, porque não houve ruptura completa com o passado soviético.

Já na Ucrânia, tem havido uma ênfase maior na valorização da história do genocídio por fome de 1932-33 perpetrado por Stalin, chamado Holodomor, como pude verificar em exposições no Museu Nacional da Ucrânia. Isso se confirma na apreciação elaborada por Liubarets (2014) das políticas de memória e na análise comparativa feita por Kopusov (2016) das “leis memoriais” adotadas na Rússia e na Ucrânia na sequência da EuroMaidan. Essas duas pesquisas mostram como se colocam, por parte dos políticos ucranianos, o Holodomor como um marco memorial importante para a história do país, enquanto, por parte dos políticos russos, o país vizinho, por não valorizar as comemorações relacionadas à “Grande Guerra Patriótica”, é associado ao nazismo e ao antissemitismo (acusação intensificada por conta da participação de grupos ultranacionalistas durante a EuroMaidan).

Para manter a hegemonia cultural, a Rússia usaria, não somente a força militar – daí as inúmeras campanhas bélicas, como as guerras no Cáucaso ou até mesmo as incursões atualmente na Síria e alhures –, mas também a supervalorização do universo simbólico russo-eslavo, em detrimento da ampla diversidade étnico-cultural presente no vasto território russo (Tlostanova, 2008). Shulga (2015) aponta ainda para o fato de que, na EuroMaidan, houve uma total rejeição do paternalismo e da primazia do Estado sobre os interesses dos cidadãos, como era típico dos regimes russos, por um lado e, por outro, os discursos de construção da ideologia nacional se voltaram também para o pertencimento a valores europeus, para além do passado puramente eslavo. A “guerra de símbolos” assim desencadeada acabou se transformando inevitavelmente numa guerra real, com vítimas reais e consequências econômicas e sociais reais, já que a Ucrânia da EuroMaidan provocava os próprios princípios da hegemonia cultural russa na região.

14 | Em um artigo em preparação, trataremos desse tema com relação à República da Buriácia, uma das unidades federativas russas.

Enfim, os eventos que presenciei na Ucrânia em 2014 parecem compor, de fato, um processo revolucionário. A *Revolução da Dignidade* não representou, aparentemente, como geralmente se define uma revolução nos dicionários, uma reestruturação social, econômica e/ou política profunda e radical, inclusive com a eventual tomada do poder à força por um determinado grupo (Shveda, 2015)¹⁶. Foi um típico período de experiência da liminaridade, sem que a estrutura fosse completamente e/ou radicalmente abalada. Mas, tratou-se de mostrar de forma bem sucinta, com esse relato etnográfico imagético na/da liminaridade, um momento ainda não totalmente concluído nos dias de hoje (Vozniak, 2019) de consolidação do que Shulga (2015) define como uma matriz única de meta-significados, concebida por ações e formas simbólicas bem particulares. O compartilhamento de uma nova matriz única de meta-significados ou a elaboração de novos conteúdos para uma nova forma social parecem se apresentar, logo, como uma revolução no sentido que daria a esse termo tanto Arendt (1990), como Gramsci (2002). Os símbolos nacionais encenam, dessa forma, o poder, como nos ensina Cohen, quando diz que “[r]elações de poder são objetivadas, desenvolvidas, mantidas, expressadas ou camufladas por meio de formas simbólicas e padrões de ação simbólica [...]”¹⁷ (Cohen, 1979: 89). As formas e ações simbólicas em cena durante a EuroMaidan – e depois – materializaram as relações de poder que contribuiriam para renegociar, sobre novas bases culturais, a estrutura social, econômica e política ucraniana, sustentando-a e legitimando-a.

Um exemplo interessante do que está em andamento na Ucrânia é o das paradas do orgulho de pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, transgêneres, *queers*, intersexuais e outres (LGBTQI+) realizadas em Kiev. Embora tenham se iniciado em 2013, tomaram proporções maiores a partir da segunda metade da década de 2010. As forças policiais – aquelas que na EuroMaidan atiravam sobre os manifestantes em defesa do governo pró-Rússia¹⁸ –, agora protegem, às centenas, os manifestantes em suas performances e encenações moldadas nas paradas realizadas no Ocidente, ostentando bandeiras da União Europeia e dos Estados Unidos. As forças policiais defendem os manifestantes contra os ataques dos grupos de extrema-direita e religiosos radicais que vêm tentando sistematicamente abafar as paradas, queimando bandeiras do arco-íris e... da União Europeia¹⁹. Em 2019, diplomatas ocidentais e políticos ucranianos participaram da parada e o novo presidente recém-empossado, Volodymyr Zelenskyi, chegou até a se pronunciar sobre o assunto, dizendo que defende a igualdade e a liberdade para todas as pessoas.²⁰ A história dirá, com precisão infalível, o preço pago pela Ucrânia por ter optado por formas e ações simbólicas anti-russas, como proposto por Kopusov (2016), Liubarets (2014) e Shulga (2015), em prol da modernidade oferecida pelo alinhamento a oeste, na construção de uma nova ideologia de *nation-building* mais fluida e inclusiva – mas, não menos colonizada...

16 | Ver, a esse respeito, o que dizem os dicionários online Michaelis e Houaiss: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/revolu%C3%A7%C3%A3o/>> e <<https://houaiss.uol.com.br/pub/apps/www/v5-2/html/index.php#1>>. Acesso em 13 de abril 2020.

17 | Tradução livre do inglês: “[p]ower relations are objectified, developed, maintained, expressed, or camouflaged by means of symbolic forms and patterns of symbolic action [...]” (Cohen, 1979: 219)

18 | A truculenta Berkut foi dissolvida após a EuroMaidan, com a restauração da Guarda Nacional da Ucrânia. Uma ala da Berkut, no entanto, se aliou aos russos na anexação da Crimeia, tornando-se parte da Guarda Nacional Russa.

19 | Ver, sobre a proteção policial aos manifestantes e a violência às margens das paradas, os vídeos a seguir, disponíveis no Youtube: <<https://www.youtube.com/watch?v=UTpSASdRwvY>>, <<https://www.youtube.com/watch?v=LHk-OC0MyHI>> e <<https://www.youtube.com/watch?v=vvvP5jwnWTs>>

20 | Ver, sobre a parada de 2019, as seguintes reportagens: <<https://www.reuters.com/article/us-gay-pride-ukraine/ukraine-hosts-biggest-ever-gay-pride-parade-idUSKCN1T0oEH>>, <<https://www.bbc.com/news/world-europe-48738251>> e <<https://www.independent.co.uk/news/world/europe/ukraine-pride-parade-kiev-lgbt-a8971371.html>>.

Fabiano Contijo é Doutor em Antropologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, França, Professor Titular de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

Endereço: Rua Augusto Corrêa, 1 – Guamá – 66075-110

Belém – Pará – Brasil.

E-mail: fgontijo2@hotmail.com

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: A pesquisa contou com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq, por meio da concessão da Bolsa de Produtividade em Pesquisa, Nível 2.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. 2007. *“Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination”*. Londres/Nova York, Verso.

ANDERSON, Benedict. 2008. *“Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo”*. São Paulo, Companhia das Letras.

ARENDETT, Hannah. 1990. *“Da Revolução”*. São Paulo, Ática.

BALCER, Adam. 2019. “The Great Steppe, The Cossacks, and the Revolution of Dignity: A Historical and Cultural Anthropology of Maidan.” In: KOWAL, Pawel, MINK, Georges, e REICHARDT, Iwona (orgs.). *Three Revolutions: Mobilization and Changes in Contemporary Ukraine I – Theoretical Aspects and Analyses on Religion, Memory, and Identity*. Stuttgart, Verlagen, pp. 133-158.

BARANOVSKY, Olexander. 2015. “Ukraine’s Economy: Current Challenges”. In: STEPANENKO, Viktor and PYLYNSKY, Yaroslav (orgs.). *Ukraine after the Euromaidan: challenges and hopes*. Berna, Peter Lang, pp. 127-136.

BERGER, Peter and LUCKMANN, Tomas. [1966] 2004. *“A Construção Social da Realidade”*. Rio de Janeiro, Vozes.

BURKOVSKY, Petro e HARAN, Olexiy. 2015. “Before and After the Euromaidan: Ukraine Between the European Choice and the Russian Factor”. In: STEPANENKO, Viktor and PYLYNSKY, Yaroslav (orgs.). *Ukraine after the Euromaidan: challenges and hopes*. Berna, Peter Lang, pp. 73-82.

CESARINO, Letícia. 2019. “Identidade e Representação no Bolsonarismo.” *Revista de Antropologia*, v. 62, n. 3: 530-557.

CODOGNI, Paulina. 2019. "The 1990 Revolution on Granite as an Example of a Nonviolent Revolution" In: KOWAL, Pawel; MINK, Georges and REICHARDT, Iwona (orgs.). *Three Revolutions: Mobilization and Changes in Contemporary Ukraine I – Theoretical Aspects and Analyses on Religion, Memory, and Identity*. Stuttgart, Verlagen, pp. 195-224.

COHEN, Abner. 1969. "Political Anthropology: the Analysis of the Symbolism of Power Relations". *Man*, v. 4, n. 2: 215-235.

COHEN, Abner. 1979. "Political Symbolism". *Annual Review of Anthropology*, n. 8: 87-113.

DESCHANET, Maxime. 2014. "Introduction à l'Histoire de l'Ukraine". 2014. Hal-00994650. Disponível em <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00994650/document>> . Acesso em: 13 de abril 2020.

DOUGALS, Mary. 1996. "Natural Symbols". Londres, Routledge.

GEERTZ, Clifford. 1973. "Religion as a Cultural System". In: *Interpretation of Cultures*. Nova York, Basic Books, pp. 87-125.

GOFFMAN, Erving. 1985. "A Representação do Eu na Vida Cotidiana". Rio de Janeiro, Vozes.

GRAMSCI, Antonio. "Cadernos do Cárcere – Volume 5". Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

GRETSKIY, Igor. 2019. "Russian Intervention in Ukrainian Presidential Elections of 2004". In: KOWAL, Pawel, MINK, Georges and REICHARDT, Iwona (orgs.). *Three Revolutions: Mobilization and Changes in Contemporary Ukraine I – Theoretical Aspects and Analyses on Religion, Memory, and Identity*. Stuttgart, Verlagen, pp. 297-332.

HNATIUK, Ola. 2019. "Dreams of Europe: The Role of Intellectuals in Shapping the European Orientation of Ukraine (2004-2014)". In: KOWAL, Pawel, MINK, Georges and REICHARDT, Iwona (orgs.). *Three Revolutions: Mobilization and Changes in Contemporary Ukraine I – Theoretical Aspects and Analyses on Religion, Memory, and Identity*. Stuttgart, Verlagen, pp. 401-436.

HOBBSAWN, Eric. 2006. "A Invenção das Tradições". In: HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence (orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 9-21.

KATCHANOVSKI, Ivan. 2008. "The Orange Evolution? The "Orange Revolution" and Political Changes in Ukraine". *Post-Soviet Affairs*, v. 24, n. 4: 351-382. Disponível em <<https://www.tandfonline.ez3.periodicos.capes.gov.br/doi/pdf/10.2747/1060-586X.24.4.351>>

KLUCZKOWSKI, Jacek. 2019. "The Orange Revolution in Ukraine". In: KOWAL, Pawel, MINK, Georges and REICHARDT, Iwona (orgs.). *Three Revolutions: Mobilization and Changes in Contemporary Ukraine I – Theoretical Aspects and Analyses on Religion, Memory, and Identity*. Stuttgart, Verlagen, pp. 225-276.

KOPOSOV, Nikolay. 2016. "Les Lois Mémoires en Russie et en Ukraine: une histoire croisée". *Écrire l'Histoire*, n. 16: 251-256. Disponível em <<https://journals.openedition.org/elh/1141>>

KUZIO, Taras. 2006a. "The Orange Revolution at the Crossroads". *Demokratyzatsiya. The Journal of Post-Soviet Democratization*, v/ 14, n. 4: 477-493. Disponível em <http://demokratyzatsiya.pub/archives/14_4_16085W5388J6340G.pdf>

KUZIO, Taras. 2006b. "National Identity and History Writing in Ukraine". *Nationalities Papers*, v. 34, n. 4: 407-427. Disponível em <<http://web-a-ebcohost.ez3.periodicos.capes.gov.br/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=2&sid=f9605e3d-d389-4668-b6f1-7e34e00c3722%40sessionmgr4008>>

KUZIO, Taras. 2019. "Three Revolutions, One War and Ukraine's West Moves East". In: KOWAL, Pawel, MINK, Georges and REICHARDT, Iwona (orgs.). *Three Revolutions: Mobilization and Changes in Contemporary Ukraine I – Theoretical Aspects and Analyses on Religion, Memory, and Identity*. Stuttgart, Verlagen, pp. 91-120.

KVIT, Serhiy. 2017. "One Hundred Years of the Ukrainian Liberation Struggle". *Kiyv-Mohyla Humanities Studies*, n. 4: 145-152. Disponível em <<https://kvit.ukma.edu.ua/wp-content/uploads/2017/07/One-Hundred-Years-of-the-Ukrainian-Liberation-Struggle1.pdf>>

LANDER, Edgardo (org.). 2005. *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires, Clacso.

LEACH, Edmund. 1996. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo, EdUSP.

LEBEDYNSKY, Iaroslav. 2008. *Ukraine, une Histoire en Question*. Paris, L'Harmattan.

LIUBARETS, Andriy. 2016. "The Politics of Memory in Ukraine in 2014: removal of the soviet cultural legacy and Euromaidan commemorations". *Kiyv-Mohyla Humanities Studies*, n. 3: 197-214. Disponível em <<http://kmhj.ukma.edu.ua/article/view/73968/69410>>

MAGOCSI, Paul R. 2007. *Ukraine: An Illustrated History*. Toronto, Toronto University Press.

NADEL, S. F. 1951. "*The Foundations of Social Anthropology*". Londres, Cohen & West.

ONUUCH, Olga. 2015. "The Maidan, Past and Present: Orange Revolution (2004) and the EuroMaidan (2013-2014)". In: MARPLES, David R. and MILLS, Frederick V. (orgs.). *Ukraine's Euromaidan: Analysis of a Civil Revolution*. Nova York, Columbia University Press.

ONUUCH, Olga. 2019. "The Forgotten Revolution on the Granite (1990): the legacy contention in independent Ukraine". In: KOWAL, Pawel, MINK, Georges and REICHARDT, Iwona (orgs.). *Three Revolutions: Mobilization and Changes in Contemporary Ukraine I – Theoretical Aspects and Analyses on Religion, Memory, and Identity*. Stuttgart, Verlagen, pp. 175-194.

PEIRANO, Mariza. 1992. *Uma Antropologia no Plural*. Brasília, Editora da UnB.

PEREPELYTSIA, Hryhorii. 2019. "The Outcome of the Three Revolutions in Ukraine: A Comparative Perspective". In: KOWAL, Pawel, MINK, Georges and REICHARDT, Iwona (orgs.). *Three Revolutions: Mobilization and Changes in Contemporary Ukraine I – Theoretical Aspects and Analyses on Religion, Memory, and Identity*. Stuttgart, Verlagen, pp. 503-552.

PORTNOV, Andriy and PORTNOVA, Tetyana. 2015. "The Ukrainian 'Eurorevolution': Dynamics and Meaning". In: STEPANENKO, Viktor e PYLYNSKY, Yaroslav (orgs.). *Ukraine after the Euromaidan: challenges and hopes*. Berna, Peter Lang, pp. 59-72.

PURI, Jyoti. 2006. "Sexuality, State and Nation". In: SEIDMAN, Steven, FISCHER, Nancy e MEEKS, Chet (orgs.). *Handbook of the New Sexuality Studies*. Londres, Routledge, pp. 340-347.

QUIJANO, Aníbal. 2000. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social". *Journal of World-Systems Research*, v. 6, n. 2: 342-386. Disponível em <http://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/article/view/228>

RIABCHUK, Mykola. 2019. "Ukrainian Identity after Three Revolutions and One (Unfinished) War". In: KOWAL, Pawel, MINK, Georges and REICHARDT, Iwona (orgs.). *Three Revolutions: Mobilization and Changes in Contemporary Ukraine I – Theoretical Aspects and Analyses on Religion, Memory, and Identity*. Stuttgart, Verlagen, pp. 61-90.

SAMOKHVALOV, Vsevolod. 2006. "Ukraine and the Orange Revolution: democracy or a 'velvet restoration'?" *Southeast European and Black Sea Studies*, v. 6, n. 2: 257-273. Disponível em <<http://web-b-ebshost.ez3.periodicos.capes.gov.br/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=2&sid=co82e5d7-6532-4405-80b5-35279e93c327%40pdc-v-sessmgr03>>

SHULGA, Olexander. 2015. "Consequences of the Maidan: War of Symbols, Real War and Nation Building". In: STEPANENKO, Viktor and PYLYNSKY, Yaroslav (orgs.). *Ukraine after the Euromaidan: challenges and hopes*. Berna, Peter Lang, pp. 231-240.

SHVEDA, Yuriy. 2015. "The Revolution of Dignity in the Context of Theory of Social Revolutions". In: STEPANENKO, Viktor; PYLYNSKY, Yaroslav (orgs.). *Ukraine after the Euromaidan: challenges and hopes*. Berna, Peter Lang, 2015, pp. 83-96.

SIMMEL, Georg. 2006. *Questões Fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar.

STEPANENKO, Viktor and PYLYNSKY, Yaroslav (orgs.). 2015a. "Ukraine after the Euromaidan: challenges and hopes". Berna, Peter Lang, pp. 127-136.

STEPANENKO, Viktor and PYLYNSKY, Yaroslav. 2015b. "Ukraine's Revolution: The National Historical Context and the New Challenges for the Country and the World". In: *Ukraine after the Euromaidan: challenges and hopes*. Berna, Peter Lang, pp. 11-28.

SUBTELNY, Orest. 2009. *Ukraine: A History*. Toronto, University of Toronto Press (quarta edição).

TLOSTANOVA, Madina. 2008. "Por qué Cortarse los Piés para Caber en los Zapatos Occidentales?: Las ex colonias soviéticas no europeas y el sistema de género colonial moderno. In: MIGNOLO, Walter (org.). *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2008, pp. 85-122.

TODOROV, Tzvetan. 1977. *Théories du Symbole*. Paris, Seuil.

TURNER, Victor. 1974. *O Processo Ritual*. Rio de Janeiro, Vozes.

UMLAD, Andreas. 2009. "Understanding the Orange Revolution: Ukraine's democratization in the Russian Mirror". *Geopolitika*, 24/11/2009. Disponível em <<http://www.geopolitika.lt/?artc=3686>> . Acesso em 13 de abril 2020.

URAZOVA, Dinara. 2016. 'Out With the Gang!': *Mass Mobilization in Ukraine's Euromaidan*. Budapeste, Dissertação de Mestrado, Department of Political Science, Central European University.

VOZNIAK, Taras. 2019. "Ukraine – An Uncompleted Revolution: An Attempting of Interpreting the Revolutionary Situation of 2013-2014". In: KOWAL, Pawel, MINK, Georges e REICHARDT, Iwona (orgs.). *Three Revolutions: Mobilization and Changes in Contemporary Ukraine I – Theoretical Aspects and Analyses on Religion, Memory, and Identity*. Stuttgart, Verlagen, pp. 487-502.

REFERÊNCIA FÍLMICA

AFINEEVSKY, Evgeny. 2015. *Winter on Fire: Ukraine's Fight for Freedom*. Dirigido por Evgeny Afineevsky. 1h38. Netflix. Disponível em <<https://www.netflix.com/br/title/80031666>>

Recebido em 18 de abril de 2020. Aceito em 8 de maio de 2020.

“Eu escrevo o quê, professor (a)?”: notas sobre os sentidos da classificação racial (auto e hetero) em políticas de ações afirmativas¹

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178854>

Ana Paula Mendes de Miranda

Universidade Federal Fluminense | Niterói, RJ, Brasil
ana_paulamiranda@yahoo.com.br
<https://orcid.org/0000-0003-1007-6714>

Rosiane Rodrigues de Almeida

rosiane.r72@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6751-1871>

Rolf Ribeiro de Souza

Universidade Federal Fluminense | Niterói, RJ, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-7882-9025>

RESUMO

O artigo pretende problematizar como a regulamentação das cotas raciais - positiva como política pública de ação afirmativa ao reconhecer o racismo como estruturante das desigualdades no país – tem se revelado uma tecnologia social fundada na suspeição sistemática, gerando insegurança jurídica nas avaliações dos “pardos”, assim como o ressurgimento de critérios fenotípicos, procedimentos considerados legítimos para assegurar o direito a vaga na universidade pública, podendo resultar em um não-lugar para negros de pele clara. As análises baseiam-se nos procedimentos da Universidade Federal Fluminense durante a matrícula de aprovados no SISU em 2018 para cumprir a Lei nº. 12.990/2014 e Orientação Normativa nº 3, de 01/2016, do Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão que instituíram a obrigatoriedade de comissões de aferição de candidatos autodeclarados negros e indígenas.

PALAVRAS-CHAVE

Autodeclaração, heteroclassificação, cotas étnico-raciais, suspeição sistemática

“What do I write here, teacher?”: Notes on the meanings of racial classification (self and hetero) in affirmative action policies

ABSTRACT The article reflects the procedures of Universidade Federal Fluminense during the registration of approved students by SISU in 2018. In compliance with law nº. 12990/2014 e Orientação Normativa nº 3, de 01/08/2016, do Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão instituting mandatory commissions for the assessment of self-declared black and indigenous candidates, we conducted one of these examining boards. Reserving vacancies in competitions is a historical demand of black movements, creating public policies of affirmative action. It is intended to problematize how the regulation of racial quotas is positive as a public policy because it recognizes racism as structuring inequalities in Brazil. However, this proves to be a social technology based on systematic suspicion, generating legal insecurity in the evaluations of “pardos”, as well as the resurgence of phenotypic criteria, procedures considered legitimate to ensure the right to vacancy at public universities, which may result in a non-place for light-skinned blacks.

KEYWORDS

Self-declared, hetero-classification, racial quota, systematic suspicion

INTRODUÇÃO

De acordo com o Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010) as ações afirmativas, no Brasil, devem acontecer por meio de “*programas e medidas especiais adotados pelo Estado e pela iniciativa privada para a correção das desigualdades raciais e para a promoção da igualdade de oportunidades*”. Ao criar um documento legislativo dirigido aos direitos específicos da população negra, o Estado reconheceu uma situação de vulnerabilidade social, tal como fez em relação aos idosos (2003) e crianças e adolescentes (1990). Trata-se, portanto, de uma legislação que surge como resultado de debates públicos e pressão do movimento negro, como uma tentativa de enfrentamento da discriminação racial com o objetivo de garantir a efetivação da igualdade de oportunidades e a defesa de direitos à população negra, além de combater o preconceito e o racismo.

Há outra contribuição relevante da criação da reserva de vagas na democratização do ensino, que é a possibilidade de aumentar a taxa bruta de matrículas de jovens no ensino superior e no segmento público (meta 12 do Plano Nacional de Educação) (Santos, Camilloto, Dias, 2019), o que foi alcançado pelo Rio de Janeiro em 2018 (50,8%)². Faltam estudos que permitam compreender o impacto das reservas de vagas nesse processo, porém é inegável que já houve uma mudança em termos de percepção dessas medidas. Antonio Sergio Guimarães (2018) salienta que, quando as políticas começaram, pesquisas de opinião indicavam que a população rejeitava as cotas raciais, atualmente já se registra a importância das políticas raciais para a promoção da justiça social no país. Outro fato incontestável é a transformação do perfil do ensino superior, o que traz novos desafios para o funcionamento da política pública na graduação e sua expansão para a pós-graduação.

Consideramos que a reserva de vagas é parte de uma política de promoção da equidade racial, que tem impacto também na produção de conhecimento nas Ciências Sociais³, seja no campo das relações raciais, ou dos processos institucionais de administração de conflitos, marcados por práticas estatais inquisitoriais e cartoriais (Kant de Lima e Miranda, 2012), que historicamente negaram aos negros e indígenas o status de sujeito de direitos. Nossa abordagem tem o objetivo de ressaltar os conflitos e controvérsias observados durante o processo de implantação das comissões de heteroidentificação, compreendidas como uma tecnologia social, que ao se inspirar numa lógica da suspeição sistemática pode gerar insegurança jurídica em relação às avaliações dos “pardos”, do mesmo modo que explicita politicamente um não-lugar para os negros de pele clara ao validar os critérios fenotípicos para a heteroidentificação.

1 | Uma primeira versão desse texto foi apresentada no Open Panel 23. Anthropology of contemporary states: institutions of public administration, population management and symbolic production of state centrality, durante o 18º Congresso Mundial da IUAES. Agradecemos os comentários de Antonio Carlos de Souza Lima e Laura Belén Navallo Coimbra.

2 | Em 2012 a taxa do RJ era 34,8%. Ver dados do <https://www.observatoriodopne.org.br/indicadores/metas/12-ensino-superior/indicadores>, acesso em 10 de setembro de 2020.

3 | Foge ao escopo desse artigo uma revisão bibliográfica sobre os debates nesse campo, optamos apenas por destacar as questões que se relacionam com os dados empíricos que foram construídos a partir de nossa inserção na produção da política pública, com destaque para a necessidade de rediscussão do lugar do “mestiço” (o “pardo”) como parte de uma identidade racial comparada e sua relação com o movimento negro (Carneiro, 2004; Pereira, 2020).

AS “COTAS” NA UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE (UFF)

A implantação de ações afirmativas sob a forma de reserva de vagas para estudantes de escolas públicas, bem como para negros (pretos e pardos) e indígenas ocorreu em 2007 na UFF⁴, mesmo ano em que a universidade aderiu ao Programa de Apoio à Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI) - que propiciou uma ampliação da estrutura física da instituição, com destaque para um processo de fortalecimento da interiorização dos cursos de graduação em nove municípios do Rio de Janeiro⁵, o que resultou num ajuste de procedimentos administrativos para a análise dos beneficiários dessa política e uma modificação considerável do perfil dos estudantes na universidade.

A UFF criou a Assessoria de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade (AFiDE) em dezembro de 2017, por meio da Resolução 580, com o objetivo de articular, sugerir e monitorar as Políticas e Programas de Ações Afirmativas da UFF. O primeiro desafio foi assegurar a validade do princípio de presunção de inocência dos candidatos durante a “*aferição da Autodeclaração de cor/etnia do processo seletivo para ingresso nos cursos de graduação da UFF por meio do Sistema de Seleção Unificada (SISU)*”, instituída em fevereiro de 2017 (Instrução de Serviço Prograd n° 01/2017), que resultou em mais de cem recursos administrativos às decisões da referida avaliação.

A AFiDE contou com Ana Paula Mendes de Miranda⁶ na função da assessoria da sua criação até dezembro de 2018, quando assumiu o cargo Rolf Malungo de Souza, que segue desde então. Além disso, Rosiane Rodrigues de Almeida participou do trabalho na condição de estudante de pós-graduação da universidade. Também atuaram diretamente os estudantes Leonardo Vieira Silva, na ocasião, Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (Bolsista CNPq), e Iago Menezes, Licenciando em Ciências Sociais (Bolsista Pibit-Pibinova). Desta forma, as autoras/or deste artigo tiveram participação na organização de oficinas de capacitação e construção das primeiras comissões, estas costumavam durar em torno de cinco dias úteis (dependendo do número de candidatos/as), funcionando das 9h às 16h. Assim, foi possível o acompanhamento de todo o processo, seja das discussões teóricas, formais e legais, assim como, das questões do dia-a-dia das práticas destas comissões, podendo, desta forma, acompanhar os seus procedimentos e algumas conversas de candidatos no corredor, enquanto aguardavam sua vez de ser atendidos.

É necessário esclarecer que universidade estava obrigada a adotar tal procedimento, já que fora notificada pelo Ministério Público Federal (MPF) da Recomendação n° 41, que determina que as universidades de todo país criem “comissões de aferição”, promulgada em 2016⁷, cujo objetivo é diminuir o número de “fraudadores das cotas”, entendidos como pessoas que se candidatam para vagas de negros (pretos e pardos), utilizando a política pública de ação afirmativa, mas que não são beneficiários legítimos de tal política. Elísio, Costa e Rodrigues Filho (2019)

4 | A obrigatoriedade das cotas nas universidades públicas federais só ocorreu quando da publicação da Lei n° 12.711/2012, conhecida como “Lei das Cotas”. Salientamos que a referida legislação não menciona as possíveis situações de fraude.

5 | A sede da universidade fica em Niterói, as demais unidades se encontram em Angra dos Reis, Campos dos Goytacazes, Macaé, Nova Friburgo, Petrópolis, Rio das Ostras, Santo Antônio de Pádua, Volta Redonda

6 | A autora fora convidada pelo reitor para assumir a função após implantar as cotas na pós-graduação na Pró-Reitoria de Pesquisa, Pós-graduação e Inovação, como coordenadora dos programas de pós-graduação da universidade, bem como ter participado como membro do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão da UFF de uma comissão que avaliou os recursos dos candidatos no primeiro processo seletivo após a aplicação das comissões. Com o fim do mandato do reitor, ela sugeriu a nova gestão que o professor Rolf fosse convidado, já que participara dos processos ao longo do primeiro ano e por ser docente de uma unidade fora de sede (Santo Antônio de Pádua-RJ), com demandas e características típicas da interiorização da universidade.

7 | Em março de 2018 o MPF ampliou sua recomendação para todas as universidades federais. Ver <http://www.mpf.mp.br/rj/sala-de-imprensa/noticias-rj/mpf-rj-quer-adocao-de-controle-previo-para-ingresso-nas-cotas-raciais-em-universidades-publicas>, acesso em 12 de março de 2018.

se referem a uma “afroconveniência”, ou seja, a adoção de má fé para a caracterização das situações nas quais os indivíduos se utilizam das cotas reservadas aos negros e indígenas, com o fim de acessar benefícios que não teriam direito como um atalho para acesso ao Ensino Superior.

A tipificação do crime de “fraude no sistema de cotas” tem sido uma demanda do movimento negro⁸ que se institucionalizou, em 2015, a partir de uma audiência pública na Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa (CDH), no Senado Federal, quando se discutiu a falta de previsão legal para comprovação da “veracidade” da autodeclaração. Os convidados⁹ asseveraram que haveria um aumento de casos de pessoas brancas que se autodeclararam pretas ou pardas, com a intenção de se beneficiar das cotas em concursos públicos, em disputas por bolsa de estudo ou em seleção para ingresso em universidades públicas o que, por sua vez, resultaria também num aumento de processos no Judiciário.

A preocupação com aumento da judicialização dos casos que envolvem “fraudes” e também de candidatos que demandam ações judiciais contra universidades por serem classificados como não aptos às cotas étnico-raciais, foi motivo de atenção da UFF, no âmbito do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (CEPex). A discussão estava orientada por dois entendimentos preliminares e basilares no que diz respeito às “comissões de aferição”, cuja função é avaliar e atestar a condição de pretos, pardos ou indígenas, os “candidatos PPI”:

- ▶ Não há critérios para ‘aferição’ de pardos¹⁰ e nem uma definição pacificada – seja para as Ciências Sociais ou para os movimentos negros – sobre esta categoria utilizada pelo IBGE. A orientação de que as cotas raciais devam ser direcionadas aos “*pardos negros e não aos pardos socialmente brancos*” (Vaz, 2018) é uma sugestão de um segmento dos movimentos negros, conhecido como “colorista”, mas que não é consenso no próprio movimento.
- ▶ Os candidatos não podem ser expostos a constrangimentos e nem tratados como suspeitos – o que sabemos, infelizmente, é uma praxe da administração pública brasileira ao lidar com os negros e os indígenas, seja por meio da suspeição sistemática, seja pela lógica da tutela. Ambas os desqualificam como sujeitos plenos de direitos.

A falta de consenso sobre o que fazer com os candidatos que se declaram ‘pardos’ é um ponto considerado crítico, já que as controvérsias¹¹ em torno do que seriam as possíveis “fraudes” decorrem não só em relação aos candidatos brancos que se avocam como ‘pardos’, mas da dificuldade de lidar com aqueles que se consideram ‘negros de pele clara’ (Carneiro, 2004), porque foram ensinados pelos pais a se pensar como negros e ter orgulho de sua identidade, a despeito da cor de suas peles. Neste sentido, é preciso refletir o que significam as ‘fraudes’ se consideramos que a autodeclaração se constitui como direito humano fundamental previsto pela Organização das Nações Unidas.

8 | Destaca-se aqui a atuação do grupo Educafro (Educação e Cidadania de Afrodescendentes e Carentes), que apresentou à CDH sugestão de projeto de lei para tornar mais rigorosa a punição dos infratores.

9 | Destaca-se a participação do diplomata Jackson Luiz Lima Oliveira, que defendeu a adoção de regras complementares à autodeclaração, como a apresentação de foto e a realização de entrevista para os que quiserem se beneficiar da política de cotas. Ele defendeu também que a decisão da comissão verificadora deveria ser sempre unânime. Para ele, a unanimidade de uma banca única, somado aos mecanismos de entrevista e a redação sobre e experiência pessoal, poderia evitar as fraudes. Ver: <http://concursos.correioweb.com.br/app/noticias/2015/09/30/noticiasinterna,35608/fraude-nas-cotas-raciais-pode-se-tornar-crime-previsto-no-codigo-penal.shtml> e <https://www12.senado.leg.br/cidadania/edicoes/522/desde-antes-das-cotas-bolsa-busca-garantir-disputa-justa>, acesso em 05 de junho de 2018.

10 | De acordo com Anjos (2013: 104) “para os militantes do Movimento Negro trata-se de uma categoria intermediária entre ‘branca’ e ‘preta’, que abre aos respondentes a possibilidade de declaração de uma cor mais clara ou ‘branqueamento’ nas respostas (Marx, 1998, p. 163). Ela promoveria uma negação da ‘negritude’ e dificultaria a criação de uma identidade comum entre os ‘não brancos’ (Loveman; Muniz; Bailey, 2011, p. 4; Marx, 1998, p. 254; Munanga, 2008; Skidmore, 1992a, p. 13). Para os cientistas sociais, a tríade é questionada por (a) impedir a observação e o estudo das desigualdades entre brancos e não brancos (Wood; Carvalho; Horta, 2010, p. 123); e (b) estar ligada a uma interpretação das relações raciais brasileiras segundo a qual o ‘pardo’

A criação da AFiDE ocorreu após o CEPex analisar 162 recursos, num universo de 1.274 estudantes, de candidatos reprovados no processo seletivo de 2017.1. Foi esta controvérsia em particular, aliada a pouca acumulação da discussão racial dentro das universidades¹² e as ações judiciais promovidas por candidatos considerados não aptos a ingressarem no ensino superior pelas cotas, os principais motivos que levaram a UFF a discutir internamente a necessidade de acompanhar mais de perto a realização do trabalho dessas comissões.

AS “BANCAS DE AFERIÇÃO” E A SUA LEGITIMAÇÃO JURÍDICA

Além da Recomendação nº 41 do Conselho Nacional do Ministério Público, de 2016 e da Portaria nº 4 do Ministério do Planejamento, de 2018, a legislação utilizada para nortear a orientação das Comissões de Aferição (2017 – dois semestres) da UFF, destacou-se também, a partir de 2018, a importância do Estatuto da Igualdade Racial (Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010), no que tange à definição do que é discriminação racial ou étnico-racial e desigualdade racial, tendo em vista que o Estatuto “adota como diretriz político-jurídica a inclusão das vítimas de desigualdade étnico-racial, a valorização da igualdade étnica e o fortalecimento da identidade nacional brasileira” (art. 3º).

A AFiDE compreendeu que seria preciso conceitualmente entender as categorias que estão em jogo na aplicação das ações afirmativas como ‘discriminação ou desigualdade étnico-racial’ e por este motivo adotou o Estatuto da Igualdade Racial - primeiro documento legal a inaugurar, no plano legislativo brasileiro, a política pública de igualdade racial, por meio da qual se buscou proporcionar tratamento isonômico às descendências étnicas e delinear os critérios étnico-raciais que definiriam o público alvo dessa política:

Art. 1º. Esta Lei institui o Estatuto da Igualdade Racial, destinado a garantir à população negra a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos e o combate à discriminação e às demais formas de intolerância étnica. (...) ¹³. IV - População negra: o conjunto de pessoas que se autodeclaram *pretas e pardas*, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga” (Grifos nossos).

É preciso atentar para o fato de que o Estatuto da Igualdade Racial menciona “a defesa dos direitos étnicos individuais, coletivos e difusos” e a descendência – como vínculo de sangue ou de Lei – para a população afrodescendente. Embora o tema seja controverso entre os movimentos sociais, salienta-se que há jurisprudência que a afrodescendência independe das características fenotípicas, caso a ascendência provenha do pai ou da mãe. Neste sentido, o Estatuto é importante porque ressalta que o critério identitário é a referência para a construção de políticas afirmativas, e

ocuparia uma posição social intermediária que mitigaria as diferenças entre brancos e pretos (Bailey; Loveman; Muniz, 2013; Marx, 1998, p. 67; Skidmore, 2001, p. 65). Além disso, os próprios termos usados para classificação são criticados por alguns autores, por (c) não condizerem com as categorias utilizadas pela população (Bailey; Telles, 2002, p. 3; Loveman; Muniz; Bailey, 2011, p. 3). Enquanto a categoria ‘parda’ captura todos os que não se enquadram nas outras categorias, e abarca todas as categorias mistas e intermediárias, ela não seria usada pela maior parte da população, que parece preferir a categoria ‘morena’, apenas parcialmente ligada à miscigenação (Bailey; Telles, 2002, p. 6-7; Loveman; Muniz; Bailey, 2011, p. 4; Telles, 2011, p. 13”).

¹¹ | Entendida como “uma forma de ‘incerteza compartilhada’, ou seja, uma série de ‘situações nas quais os atores estão de acordo de que discordam entre si’ (...) trata-se de compreender como um conjunto de fatos é reunido em um debate público, quais os processos de tradução que transformam o sentido da linguagem ordinária em um problema social” (Montero, 2012: 178).

¹² | Ainda que a produção bibliográfica sobre raça tenha sido fundante da Antropologia no Brasil, as discussões e acúmulos teóricos ainda hoje estão restritas a alguns setores dos movimentos sociais e poucos grupos de pesquisas das Ciências Sociais. Pode-se afirmar que o tema sob uma perspectiva crítica não faz parte do cotidiano das universidades, salvo em eventos que não resultam em políticas internas.

¹³ | Para uma discussão sobre formas de intolerância e discriminação ver Miranda (2018).

não apenas o critério fenotípico, que está previsto no Art. 9º da Portaria Normativa nº 4, de 6 de abril de 2018, do Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão/Secretaria de Gestão de Pessoas:

A comissão de heteroidentificação utilizará exclusivamente o critério fenotípico para aferição da condição declarada pelo candidato no concurso público. (grifos nossos).

Segundo o Estatuto as ações afirmativas são:

os programas e medidas especiais adotados pelo Estado e pela iniciativa privada para a correção das desigualdades raciais e para a promoção da igualdade de oportunidades”. (Art. 1º, Parágrafo único, VI).

Além do Estatuto da Igualdade Racial, que admite a autodeclaração como critério de reconhecimento de pertença a determinado grupo étnico-racial, há também a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 1989, que inaugura a utilização do conceito de autodeclaração no âmbito internacional, numa perspectiva não assimilacionista dos povos indígenas e outras populações tradicionais. Assim, a autodeclaração é a técnica jurídica adotada no Brasil em matéria de definição de identidade étnico-racial. Neste contexto, considerar a autodeclaração em matéria de identidades como um documento de “*presunção relativa de veracidade*”, ou seja, algo válido até que se prove o contrário, vai de encontro a classificações arbitrárias e simplificadoras, informadas por abordagens racialistas fundadas no século XIX, que acabam por discriminar indivíduos em vez de protegê-los contra a discriminação.

A ideia de que uma identidade possa ser considerada falsa, porque é possível provar algo diferente, é um pressuposto bastante problemático caso se imagine que este princípio seja aplicado a procedimentos administrativos e/ou judiciais voltados às identidades de gênero, que efeitos teriam sobre as relações entre os “sujeitos de gênero” (Pinho e Souza, 2019) e a ordem social?

DIREITO “PACIFICADO” X CRITÉRIOS EM DISPUTA

As cotas étnico-raciais se constituem em direito constitucional, conforme decisão tomada no julgamento do Recurso Extraordinário (RE 597285)¹⁴ pelo Supremo Tribunal Federal, em 09 de maio de 2012. A decisão teve repercussão geral em todas as universidades públicas do país. Portanto, a reserva de vagas para negros e indígenas nas universidades é um tema de “entendimento pacificado”, ou seja, sobre o qual não cabe discussão judicial. Trata-se de instrumento legal que visa mobilidade sociocultural de grupos em condição de desigualdade no país, inspirado no que foi adotado pelos Estados Unidos nos últimos 60 anos. Tanto lá quanto aqui, o objetivo

¹⁴ | A RE diz respeito a ação impetrada por um estudante questionava os critérios adotados pela UFRGS para reserva de vagas. A universidade destinava 30% das 160 vagas a candidatos egressos de escola pública e a negros que também tenham estudado em escolas públicas (sendo 15% para cada), além de 10 vagas para candidatos indígenas. Ver: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=207003>. Acesso em 07 de julho de 2018.

e Rosiane Rodrigues de Almeida | “Eu escrevo o quê, professor (a)?”: notas sobre os sentidos da classificação racial (auto e hetero) em políticas de ações afirmativas

das cotas é a ascensão social e econômica dos descendentes de africanos e indígenas. Porém, vale observar algumas diferenças importantes. Nos Estados Unidos, as ações afirmativas com base na raça para conceder alguma *vantagem a um grupo em detrimento de outro não só contrariava a ideologia meritocrática* (norte-americana), *como parecia incoerente com a ideia de igualdade racial* (Lempert, 2015, p. 42). Contudo, o caso *Bakke*¹⁵ mudou a natureza do discurso em torno da ação afirmativa, quando os argumentos para uma equidade racial passaram a *promover a ação afirmativa por sua contribuição para a diversidade educacional* (op. cit., p. 44; Bayma, 2012, p. 335). Neste sentido, é possível compreendê-la como uma política liberal, que pretende integrar os negros e indígenas a sociedade abrangente sem, no entanto, oferecer reparações históricas a esses grupos, individualizando os efeitos da política pública.

Conforme veremos adiante, o que está em xeque para a execução da política de cotas não é a sua legalidade nem a sua aplicabilidade para os candidatos ‘retintos’ ou ‘tinta forte’¹⁶. O desafio da execução da política de cotas está colocado no grupo de candidatos que se autodeclaram como pardos, uma vez que não é possível se falar em “critérios objetivos” para classificá-los, muito menos para aferir a “veracidade” de sua autodeclaração. Ou seja, a heteroidentificação dos pardos está diretamente relacionada à sensibilidade dos membros da Comissão e ao seu maior ou menor aprofundamento nas discussões relativas às relações étnico-raciais no país. Um exemplo disso foi o caso de uma candidata considerada não apta porque havia realizado um procedimento estético, que resultou num ‘cabelo alisado’¹⁷, diacrítico que foi considerado um indicador de negação da identidade negra pela comissão que avaliou a estudante. Para se contrapor a situações desse tipo notamos que os integrantes das comissões eram sensíveis aos argumentos de que, na dúvida se o(a) candidato (a) pardo (a) seria apto à vaga, deveriam imaginar episódios de discriminação racial. Como exemplos mencionavam que era preciso conceber se o candidato seria, ou não, alvo prioritário de uma *blitz* policial; ou se seria seguido no interior de um estabelecimento comercial. Se a resposta fosse sim, ele (a) certamente seria merecedor da cota.

PARECE TUDO IGUAL, MAS É DIFERENTE: AS COMISSÕES DE AFERIÇÃO SE TRANSFORMAM EM COMISSÕES DE HETEROIDENTIFICAÇÃO

A Portaria Normativa Nº 4, de 6 de abril de 2018, do Ministério do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão/Secretaria de Gestão de Pessoas, estabeleceu os procedimentos de heteroidentificação complementar à autodeclaração dos candidatos negros. O documento teve como objetivo aprimorar as orientações sobre o assunto contido na Orientação Normativa nº 3, de 1º de agosto de 2016, e a Portaria Conjunta nº 11, dos Ministérios do Planejamento, Desenvolvimento e Gestão e da Justiça e Cidadania. O intuito era negar a ideia de um “tribunal racial” e definir os

¹⁵ | Regents of the University of California versus Bakke (1978). Allan Bakke, um branco que se candidatou à Faculdade de Medicina, acionou a Justiça contra a Universidade da Califórnia.

¹⁶ | Categoria utilizada pelo Movimento Social Negro que identifica o indivíduo com grande concentração de melanina na pele que, no entendimento do grupo identificado como “colorista”, deveria ser o público alvo dessas políticas (Almeida, 2015).

¹⁷ | A estudante entrou com recurso administrativo na universidade e foi aprovada.

procedimentos para aferição das autodeclarações a fim de torná-los padrão para todos os concursos federais. Esclarecemos que a heteroidentificação é entendida legalmente como “a identificação por terceiros da condição autodeclarada” (art. 5), já que a autodeclaração “goza da presunção relativa de veracidade” (art. 3).

Antes de passar a descrever os procedimentos adotados pela Universidade Federal Fluminense, julgamos necessário destacar que o foco inicial do Ministério do Planejamento eram os concursos públicos, cujos procedimentos administrativos visam aferir aptidões pessoais e selecionar os melhores candidatos para exercerem, como servidores, os cargos públicos – numa relação de trabalho permanente, remunerada e estável. Não há no documento qualquer referência ao Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), adotado como critério de seleção para os candidatos ao ingresso no ensino superior, cujo vínculo é temporário e não remunerado com a universidade. Antes de sua implantação, em 1998, o processo de seleção de estudantes para o ensino superior era particularizado – cada universidade fazia o seu - vestibular. O Enem não é obrigatório, mas sua implantação para avaliar os conhecimentos dos estudantes que estão concluindo (ou já concluíram) o Ensino Médio, consagrou-o como mecanismo de acesso à educação superior em programas do Ministério da Educação – SiSU e PROUNI. A referência aos vestibulares só ocorreu em agosto de 2016, em uma Recomendação do Conselho Nacional do Ministério Público:

Considerando as notícias que vêm sendo divulgadas, pela imprensa e pelos diversos ramos do Ministério Público, sobre a ocorrência de fraudes em inscrições realizadas em certames públicos que reservam vagas para negros, seja para o *ingresso em universidades públicas na condição de cotistas*, seja para concorrer, em idêntica situação, a cargos públicos disponibilizados em concursos abertos, sem que tais candidatos atendam, realmente, aos critérios legais estabelecidos (Recomendação do Conselho Nacional do Ministério Público, nº 41, 9 de agosto de 2016 – grifos nossos).

O argumento utilizado pelo Conselho Nacional do Ministério Público é o de que “a autodeclaração não é critério absoluto de definição da pertença étnico-racial de um indivíduo, devendo, notadamente no caso da política de cotas, ser complementado por mecanismos heterônomos de verificação de autenticidade das informações declaradas, tendo o STF, no julgamento da ADPF 186, se pronunciado especificamente sobre a legitimidade do *sistema misto de identificação racial*”. (Recomendação do Conselho Nacional do Ministério Público, nº 41, 9 de agosto de 2016 – grifos nossos).

O intento do sistema misto é destacar as características fenotípicas como um elemento definidor de efetiva discriminação racial. No entanto, o acórdão da ADPF 186 se refere a uma “metodologia de seleção diferenciada”, que pode perfeitamente

levar em consideração critérios étnico-raciais ou socioeconômicos, do mesmo modo que a combinação da autoidentificação com a heteroidentificação poderia ser adotada pelas universidades desde que “jamais deixem de respeitar a dignidade pessoal dos candidatos”.

Em 2017 a UFF adotou as recomendações do Ministério Público Federal¹⁸. No primeiro semestre, a Pró-reitoria de Graduação (PROGRAD) emitiu a Instrução de Serviço de nº 01/2017, de 02 de fevereiro de 2017, que estabelecia os seguintes critérios para o estabelecimento das comissões de aferição:

18 | Faz-se necessário esclarecer que os autores não participaram desse processo, tampouco da definição desses critérios.

Art. 3º - O processo de aferição da Autodeclaração de cor/etnia será orientado pelo critério fenotípico e composto por quatro etapas, a saber:

I - Análise dos documentos de Autodeclaração devidamente preenchidos e assinados pelos candidatos, contendo uma foto atualizada colorida, em fundo branco e dimensões 5 cm por 7 cm.

II - Emissão de relatório das análises, contendo lista de candidatos APTOS e NÃO APTOS à continuidade no processo seletivo.

III - Entrevista com os candidatos considerados NÃO APTOS à continuidade no processo seletivo.

IV - Emissão de relatório final, contendo lista de candidatos APTOS e NÃO APTOS à continuidade do processo seletivo.

§1º - O cronograma das etapas previstas constará de Edital e/ou Comunicado Oficial, devendo o candidato observá-lo e cumpri-lo, sob pena de eliminação do processo seletivo e perda da vaga.

§2º - No momento da entrevista, será entregue ao candidato um formulário para ser preenchido de próprio punho pelo mesmo, contendo itens de identificação pessoal e perguntas, como: I – Você já sofreu preconceito?; II – Por que você se considera preto(a), pardo (a) ou indígena?; III – Você tem algo a acrescentar em relação aos documentos preenchidos?

§3º - Poderá, no momento da entrevista, o (a) candidato (a) apresentar à banca, original e cópia a ser anexada ao formulário de entrevista, um dos seguintes documentos públicos que corrobore a veracidade da autodeclaração:

- a) cadastro do alistamento militar;
- b) certidão de nascimento/casamento (de inteiro teor na qual consta a cor);
- c) cadastro das áreas de segurança pública e sistema penitenciário (incluindo boletins de ocorrência e inquéritos policiais);
- d) cadastro geral de empregados e desempregados – Caged;
- e) cadastros de identificação civil – RG (SP, DF etc.);
- f) formulário de adoção das varas da infância e adolescência.

§4º - A entrevista poderá ser gravada, e as imagens serão utilizadas apenas para os fins previstos no Edital, sendo preservado o sigilo das mesmas.

§5º - O candidato com parecer final NÃO APTO perderá o direito à continuidade do processo seletivo, o direito à matrícula ou terá a sua matrícula cancelada.

Os procedimentos adotados resultaram num conjunto volumoso de recursos ao Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (CEPex) da UFF. Em comum os casos apresentavam a dificuldade de atender às demandas de candidatos que se autodeclaravam “pardos” que haviam sido considerados não aptos pela “*Comissão de Aferição da Autodeclaração de Cor/etnia*”. A discussão no âmbito do CEPex resultou na criação da Assessoria de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade (AFiDE/UFF). No ano de 2018, após algumas reuniões entre a AFiDE e a PROGRAD, foi emitida a Instrução de Serviço, de nº 02/2018, com as seguintes alterações:

O artigo 3º - o critério fenotípico foi substituído pelo critério identitário;

O §2º do inciso IV foi reformulado, como podemos ver:

I – Por que você se autodeclara preto (a), pardo (a) ou indígena?;

II - Você já foi beneficiário de alguma política de ação afirmativa? Qual?;

III- Você já sofreu algum tipo de discriminação étnico-racial?;

IV – Você tem algo a acrescentar?”(Instrução de Serviço - PROGRAD, 2018, p. 2).

As alterações, negociadas internamente com estudantes, docentes e técnicos, tiveram o objetivo de favorecer a compreensão dos candidatos dos critérios aos quais eram submetidos. Considerou-se que o critério identitário é mais abrangente, porque além de incluir o elemento fenotípico, entendido aqui como a aparência/cor da pele, assume que a classificação/denominação de cor/raça funciona, no sistema brasileiro, como resultado de uma política histórica de miscigenação imposta à população negra, que valorizava o embranquecimento (Schwarcz, 1993). Em reação a esse processo, os movimentos negros têm valorizado contemporaneamente a aparência/cor da pele – pele escura – como foco de políticas de discriminação positiva (Almeida, 2015), tal debate tem tido como consequência a criação de outro conflito identitário. Ao terem sua identidade racial questionada e/ou negada, estudantes sentem-se inseguros sobre sua própria identidade, chamados pejorativamente de os “afrobege”¹⁹.

A adoção do critério fenotípico representa outro obstáculo quando se considera o caso dos indígenas. Apesar do processo de miscigenação também ter resultado em conflitos envolvendo a sociedade abrangente (Cardoso de Oliveira, 1964), a autoidentificação ocorre pela pertença a uma etnia (Souza Lima, 2007), portanto as diferenças identitárias não são reveladas pela aparência fenotípica:

É preciso ter muito claro que os acadêmicos indígenas são jovens que podem ser fenotipicamente muito parecidos com os habitantes regionais com que convivem. Chegam ao ponto de, como dito antes, serem até mesmo invisíveis enquanto integrantes de coletividades etnicamente diferenciadas para seus professores e para a estrutura universitária em que se inserem” (Souza Lima, 2007).

19 | Ver <https://www.geledes.org.br/as-nao-brancas-identidade-racial-e-colorismo-no-brasil/>, acesso em 18 de abril de 2020.

A impossibilidade de uma classificação geral para raças ou etnias não é uma situação exclusiva do Brasil. Devido à diversidade de configurações étnico-raciais nenhuma organização internacional propõe um modelo único. Quando se trata de “etnicidade” a sugestão é seguir as categorias locais do órgão oficial de estatística do país (Osório, 2004). No Brasil, os critérios variaram ao longo do tempo, mas hoje se opta por perguntar a cor ou raça das pessoas. A opção dupla revela que há a vigência de dois modelos: a aparência e a origem. Por essa razão, a AFiDE incorporou o critério identitário para os procedimentos de heteroidentificação.

O PASSO SEGUINTE: A ESTRUTURA ADOTADA NAS COMISSÕES DE HETEROIDENTIFICAÇÃO 2018.1

A Assessoria de Ações Afirmativas (AFiDE) da UFF, em debate interno sobre o assunto, compreendeu que o papel das comissões formadas por discentes, docentes e técnicos-administrativos é para fazer cumprir o que está previsto no SISU:

Para aqueles estudantes que se declaram PRETOS, PARDOS OU INDÍGENAS²⁰ é preciso apresentar no ato na matrícula, juntamente com os outros documentos, uma declaração que comprove sobre sua cor (SISU, 2018).

20 | Os candidatos indígenas basta fazer a apresentação do Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI) ou de documento comprobatório emitido por autoridade indígena.

Essas comissões são responsáveis por validar a matrícula dos candidatos selecionados pelo SISU, porém não é a universidade a instituição responsável pela seleção do candidato, mas sim, o Ministério da Educação, quem gerencia o SISU. É entendimento da AFiDE que a nomenclatura de comissões de aferição é inadequada. Embora atenda a recomendação Ministério Público Federal²¹ em relação ao critério misto recomendado, o sentido de aferição está atrelado ao de “medição” de algo ou alguma coisa. Tal perspectiva é incompatível com os princípios internacionais de direitos humanos, bem como contraria as teorias antropológicas sobre processos identitários, segundo os quais é impossível aferir (medir) uma identidade.

21 | “Considerando, no entanto, que a autodeclaração não é critério absoluto de definição da pertença étnico-racial de um indivíduo, devendo, notadamente no caso da política de cotas, ser complementado por mecanismos heterônomos de verificação de autenticidade das informações declaradas, tendo o STF, no julgamento da ADPF 186, se pronunciado especificamente sobre a legitimidade do sistema misto de identificação racial” (Recomendação do Ministério Público, nº 41/2016).

Nesse sentido, optou-se pela designação de duas bancas (triagem e entrevista) para a realização do trabalho no processo de ingresso (Quadro 1), tendo como prioridade ser um processo de acolhimento de novos estudantes e não mais uma “prova” de seleção²².

22 | Caso essa etapa seja institucionalizada como uma prova estará se produzindo uma situação de estudantes “pré-cotistas” ou “aspirantes a cotistas”, criando um lugar de liminaridade quando se deveria promover processos de inclusão.

QUADRO 1: PROCEDIMENTOS ADOTADOS PELAS DAS BANCAS (2018.1)

Banca 1 - Triagem	Banca 2 – Entrevista
Acolher o candidato após ele ter aguardado na sala de espera;	Filmar a ficha do candidato antes da entrada do mesmo para assegurar a identificação da filmagem e evitar o constrangimento;
Analisar a documentação comprobatória prevista em edital;	Tranquilizar o candidato assim que ele entrava na sala para reduzir a tensão da entrevista;
Conferir a validade da documentação entregue, segundo as normas de documentação, como autodeclaração com foto devidamente preenchida e assinada. E os outros documentos anexados, que não eram obrigatórios;	Explicar o porquê da filmagem e quais perguntas seriam feitas;
Pedir que o candidato voltasse para a sala de espera e aguarde o resultado;	Caso o candidato fosse menor, o responsável legal seria chamado para acompanhar a filmagem;
Após a saída do candidato a banca deliberava acerca da documentação;	Finalizada a filmagem, o candidato era encaminhado à sala de espera, para aguardar o resultado;
Bastava que um dos três integrantes da banca entendesse que o candidato atendia os critérios, assinava como deferido e carimbava o formulário específico de categoria de cota, que o mesmo se enquadrava;	Após a saída do candidato a banca deliberava a respeito dos argumentos apresentados para esclarecer dúvidas sobre a autodeclaração;
Caso houvesse dúvida, por parte dos integrantes da banca, quanto a qualquer questão, o candidato era encaminhado para a segunda banca. Salienta-se que se apenas um integrante da banca explicitasse que no entendimento dele, o candidato atendia o que versa as diretrizes, o candidato recebia o deferimento. Isso porque o que regeu todas as bancas foi o princípio da inocência. Logo, isso elimina qualquer possibilidade de negociação, para aprovação do candidato.	Na sequência o resultado era levado à sala de espera e informado ao candidato. Caso ele fosse deferido era explicado quais eram os próximos passos. Em caso de indeferimento era explicado como realizar o recurso.

Algumas questões devem ser salientadas, como é o caso do acolhimento dos candidatos por parte dos integrantes das comissões, já que os candidatos demonstravam muito nervosismo e tensão, por entender que estariam fazendo mais uma “prova”. Outra questão sensível foi a realização das filmagens, uma exigência legal para avaliação da comissão recursal²³ (art. 10 da Portaria Normativa nº 4/2018). A Assessoria entendeu que não era preciso submeter todos os candidatos às entrevistas filmadas se o objetivo delas era dirimir possíveis recursos dos casos que envolvessem os pardos. Não havia razão para submeter os (as) candidatos (as) pretos (as) à filmagem, pois reforçaria uma violência simbólica e um constrangimento, que esses estudantes sofrem no seu cotidiano, devido ao preconceito racial existente na sociedade brasileira. Outra razão era o custo da filmagem para a universidade, uma vez que não há este serviço na PROGRAD, sendo necessário contratar profissionais para fazê-la²⁴.

As atividades das bancas eram geralmente seguidas de reuniões durante as quais se discutia como as pessoas percebiam e avaliavam o andamento dos trabalhos, com o objetivo de produzir uma reflexão crítica sobre o que significava a universidade realizar essa tarefa. Uma síntese de nossas notas está no quadro 2.

QUADRO 2: SÍNTESE DAS DISCUSSÕES SOBRE O FUNCIONAMENTO DAS BANCAS (COMISSÕES DE HETEROIDENTIFICAÇÃO) DE 2018.1

Pontos positivos	Pontos negativos
A banca de triagem gerou agilidade ao processo de atendimento dos candidatos.	A formulação do edital não teve o diálogo com os movimentos sociais.
A participação dos coletivos e as trocas de experiências entre os membros da banca	A realização de bancas descentralizadas em outros municípios, devido à dificuldade de contar com representantes da unidade por conta do período de férias.
A rotatividade de professores, estudantes e técnico-administrativos na composição das bancas.	Nem todos os integrantes das bancas tem embasamento teórico sobre a questão étnico-racial.
Diversidade de áreas de formação dos componentes das bancas de verificação.	O curto prazo para a mobilização de professores, estudantes e servidores para participarem do processo durante as férias acadêmicas.
A banca de recursos ser distinta das bancas de ingresso.	A realização da filmagem, pois a comissão de recursos teve dificuldades na manipulação das imagens para localizar os candidatos.

23 | A comissão recursal era composta por pessoas que não participaram dos processos de ingresso. Eles tinham acesso aos documentos dos (as) candidatos (as) e ao recurso, escrito de próprio punho pelo (a) candidato (a). A análise dos recursos é um processo que também merece ser discutida, mas ficará para outra oportunidade.

24 | Num momento de corte de recursos financeiros nas universidades é relevante destacar que para atender toda universidade esse processo teve um custo de aproximadamente R\$ 300.000,00, incluindo despesas com deslocamento e diárias para os integrantes das bancas. Aqui estão incluídos também as comissões referentes a outras ações afirmativas da universidade.

A COMPOSIÇÃO DAS COMISSÕES

Quando se trata de construção de uma política pública há que se lembrar que uma coisa é o que se imagina, outra é o que se faz e como se faz. A Portaria 04/2018 criou uma série de exigências para a realização das referidas comissões:

§ 1º A comissão de heteroidentificação será constituída por cidadãos:

I - de reputação ilibada;

II - residentes no Brasil;

III - que tenham participado de oficina sobre a temática da promoção da igualdade racial e do enfrentamento ao racismo com base em conteúdo disponibilizado pelo órgão responsável pela promoção da igualdade étnica previsto no § 1º do art. 49 da Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010; e IV - preferencialmente experientes na temática da promoção da igualdade racial e do enfrentamento ao racismo.

§ 2º A comissão de heteroidentificação será composta por cinco membros e seus suplentes.

§ 3º Em caso de impedimento ou suspeição, nos termos dos artigos 18 a 21 da Lei nº 9.784, de 29 de janeiro de 1999, o membro da comissão de heteroidentificação será substituído por suplente.

§ 4º A composição da comissão de heteroidentificação deverá atender ao critério da diversidade, garantindo que seus membros sejam distribuídos por gênero, cor e, preferencialmente, naturalidade.

Sem entrar no mérito da discussão sobre o que significa uma “reputação ilibada”, até onde conseguimos identificar, nenhuma universidade federal do Rio de Janeiro realizou as comissões neste formato. Na UFF, desde a primeira comissão formada buscou-se respeitar o princípio da paridade – discente, servidor técnico-administrativo e docente – na composição das comissões. Acontece que como esses processos ocorrem geralmente em períodos de férias, torna-se quase impossível assegurar que todos os critérios listados sejam respeitados. Além disso, a universidade está presente em nove municípios, o que complica profundamente a logística de uma matrícula descentralizada.

Há que se ressaltar ainda que um número significativo de docentes recusou-se a participar do processo por não concordar com o procedimento, em especial, aqueles que possuem pesquisas relacionadas às temáticas identitárias, ou porque ainda houve docentes que se manifestaram contrários à existência de políticas de cotas nas universidades. A organização das comissões acabou passando por uma rede de relações pessoais, que era acionada na base do “por favor, quebra esse galho”, que nada tem a ver com as tais orientações do MPOG.

O QUE DIZEM AS/OS CANDIDATAS/OS?

Por maior que fosse o esforço da equipe em reduzir o constrangimento e tornar o ato numa etapa de matrícula e não um “tribunal racial”²⁵, no qual os candidatos se

²⁵ | A expressão foi utilizada pela primeira vez pela Folha de São Paulo, em um editorial sobre as cotas a partir do caso da UNB, em 11/04/2004. O debate sobre as comissões a expressão voltou a ser usada, agora com mais um sentido. Há quem afirme que são estratégias da “burocracia universitária” para impedir o ingresso dos estudantes negros.

sentissem intimidados pela instituição, as reações dos candidatos eram similares aos que passam por um julgamento, tais como: “estou com medo deles não irem com a minha cara”; “você sabe se essa banca é cruel ou tranquila?”; ou ainda, “será que respondi tudo certo? Estou com medo, já que ninguém está na cabeça deles”.

A decisão de mudar o formulário, que antes era um modelo no qual o candidato apenas colocava seu nome, marcava qual sua identificação étnico-racial entre as opções preto, pardo ou indígena e assinalava que estava ciente de todas as punições legais caso estivesse cometendo uma fraude, para um modelo no qual o candidato deveria além de marcar sua opção, falar mais livremente sobre sua identidade resultou num outro desafio. A maior parte dos estudantes não trazia o documento preenchido e escrevia na hora, o que resultava sempre numa interação com as diversas pessoas que integram as equipes de matrícula da universidade. Não raro as/os candidatas/os perguntavam sobre o que deveriam escrever na sua própria autodeclaração. Não foram poucos os que perguntaram “mas, eu escrevo o quê, professor (a)?”. Se a lógica não fosse a de acolhimento, esses estudantes seriam considerados eliminados do processo seletivo.

Entre os candidatos considerados pretos (as) foi muito recorrente o questionamento: “Não sei o que escrever aqui? Será que não dá para ver pela minha foto?”. Vários candidatos escreveram no corpo da autodeclaração: “veja a minha foto”; “a obviedade da cor da pele”; “eu nasci assim”; “sou preta (o)”. Apresentamos a seguir algumas transcrições de autodeclarações de candidatos aprovados, que foram agregadas a partir de situações vivenciadas durante a realização das bancas:

Estudantes heteroidentificados como pretos, em função da cor da pele, mas que se apresentavam como pardos:

() Preto (X) Pardo () Indígena

“Declaro que sou parda, cuja minha origem vem de pai e mãe pardos, além de avós paternos e maternos também pardos” (Candidata ao curso de Administração).

() Preto (X) Pardo () Indígena

“Pois a minha cor de pele é parda e venho de família toda negra.” (Candidato ao curso de Ciências Econômicas).

Nessas situações era comum ver alguns integrantes da banca incomodados com a autodeclaração, pois que eles não se reconheciam “corretamente”. Em alguns desses casos pudemos conversar e verificou-se que alguns candidatos colocavam pardos porque possuíam algum documento com essa classificação e ficavam com medo de fazer uma declaração “falsa”. Essa controvérsia revela o quão complexo é esse processo diante de uma tradição de suspeição sistemática do Estado para com a sociedade (Kant de Lima, 2016).

Estudantes que se autodeclararam em função da classificação do IBGE:

(X) Preto () Pardo () Indígena

“Pertencço a um grupo social classificado como negros pelo IBGE, sendo também filha de um negro puxando, assim, a sua cor. (Candidata ao curso de Administração).

() Preto (X) Pardo () Indígena

“Pela definição dada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) onde pardo é definido como aquele possui variadas ascendências raciais. Subdivido em mulato, caboclo e cafuzo. Em caso específico em encaixo na subdivisão de mulato (filho de branco com negro), onde meu pai XXX é negro e minha mãe XXX é branca. Acrescentando a questão de fenótipo, onde possuo o tom da pele característico de mulato”. (Candidato ao curso de Engenharia Civil)²⁶.

26 | Todos os nomes citados foram suprimidos para manter o anonimato dos (as) estudantes.

Estudantes que compreendiam a identidade como um processo social e político:

(X) Preto () Pardo () Indígena

“Graças a Deus preto de alma, espírito e corpo. Com traços negros, com aspectos negros e preto. Preto no pé, na mão, nos braços, no corpo todo. Meu cabelo é de preto, minha boca é grande, meu nariz é de negão. ‘Negro, Negro, sou!’” (Candidato ao curso de Filosofia)²⁷

27 | O candidato pediu que sua autodeclaração fosse divulgada, porque tem orgulho de sua identidade. Optou-se por manter sua identidade oculta, já que os demais não serão apresentados.

(X) Preto () Pardo () Indígena

“Sempre me vi como negra porque ao olhar para minha família eu só via negros e por ter em mim fenótipos como o nariz largo, a testa grande e o cabelo cacheado. Porém acho que só tive uma real noção do que isso significava quando um professor disse que eu não alcançaria cargos altos por ser negra. A minha bisavó materna morreu aos 106 anos e, apesar de já ter ‘nascido livre’, viveu bem perto da escravidão. Seus pais foram escravos e sua pele era bem escura. Há diversos motivos que fazem com que eu me declare negra, mas quero, para finalizar, pontuar dois deles: A cor da minha pele não me acarreta privilégios. Ao me olhar no espelho não consigo ver outra coisa se não uma mulher negra”. (Candidata ao curso de Engenharia Civil).

() Preto (X) Pardo () Indígena

“Na condição de indivíduo que presencia, nos meios onde vive, a desigualdade social atrelada à cor da pele das pessoas, identifico-me como componente desse grupo pela origem étnica, pelo contexto social e pela busca por representatividade efetiva de cultura e direitos. O meu pertencimento advém, prioritariamente, à miscigenação inerente ao pardo: filha de mãe branca e pai pardo (cuja cor de pele é mais escura que a minha), sou descendente de uma família paterna predominantemente preta e parda provida, inclusive, de antepassados escravos. Soma-se a isso outros aspectos característicos, como cabelos cacheados, boca mais grossa etc.

Acrescenta-se ao reconhecimento de pertencimento ao meio social onde vivo (e sempre vivi), visto que

é composta, em maior parcela, por negros, fazendo com que se estabeleçam laços de identificação. Assim, como alguém oriunda da periferia, vejo-me com outros de mesma etnia compartilhando muitas dificuldades sociais, fruto da marginalização histórica de pretos e pardos. Desse modo, meu pertencimento também encontra-se na busca cotidiana em vencer as adversidades étnico-sociais, como a valorização cultural e a tentativa de tornar a minha presença, um componente negro, mais constante a fim de aumentar a representatividade, como fazer o ensino superior.” (Candidata ao Curso de Medicina).

Neste último caso é interessante notar que a categoria ‘negro’ acionada nessas narrativas está atualizada contemporaneamente em seus significados políticos, em consonância com os segmentos do Movimento Social Negro para classificar os não-brancos. Ao contrário da categoria ‘pardo’ que sofreu uma espécie de clivagem semântica e ainda remete a teorias raciais do século XIX, a categoria política ‘negro’, ainda que não seja consensual, refere-se à população não-branca sem considerar o caleidoscópio melanodérmico, sintomático dos processos eugenistas de branqueamento (Schwarcz, 1993; 2012) que se alastram no país.

A categoria ‘negro’, ainda que inventada pelo Ocidente (Appiah, 1997), tem sido ressignificada através do tempo. Se no período escravocrata a categoria *negro* se constituiu como sinônimo de ‘escravo’ – a historiografia demonstra que os europeus diferenciavam os povos indígenas ‘negros da terra’, dos africanos ‘negros’ – e que esta classificação trouxe efeitos significativos para as mentalidades coloniais, já que

Desde que foram empregadas as noções de “brancos” e “negros”, para nomear genericamente os colonizadores, considerados superiores, e os colonizados, os africanos foram levados a lutar contra uma dupla servidão, econômica e psicológica. Marcado pela pigmentação de sua pele, transformado em uma mercadoria entre outras, e destinado ao trabalho forçado, o africano veio a simbolizar, na consciência de seus dominadores, uma essência racial imaginária e ilusoriamente inferior: a de negro. Este processo de falsa identificação depreciou a história dos povos africanos no espírito de muitos, rebaixando-a a uma etno-história, em cuja apreciação das realidades históricas e culturais não podia ser senão falseada (M’Bow, 2010: XXII).

É possível perceber que, apesar dos esforços das pesquisas em Ciências Sociais de enfatizar o caráter político desta classificação, uma vez que

a categoria “negro” não é mais utilizada no interior da teoria sociológica para indicar uma condição essencial resultante da biologia. Entretanto, escritores de grande importância na formação do pensamento social brasileiro têm usado essa categoria para descrever as inadequações e aptidões históricas do povo brasileiro (Seyferth, 1989 e 1991 e Azevedo, 1987). No discurso sociológico encontra-se freqüentemente a idéia de que, como resultado da escravidão sofrida, os negros brasileiros desenvolveram certas capacidades e incapacidades que agem como uma segunda natureza. A esse respeito, Azevedo (1987) mostra que nem mesmo os sociólogos que revelaram o racismo brasileiro, escaparam da idéia de

e Rosiane Rodrigues de Almeida | “Eu escrevo o quê, professor (a)?”: notas sobre os sentidos da classificação racial (auto e hetero) em políticas de ações afirmativas

que “o negro” constitui uma categoria social mal adaptada à sociedade”(Suarez, 1992: 4).

Estudantes que se apropriavam de legislações ou o formato jurídico em suas argumentações:

(X) Preto () Pardo () Indígena

“Afrodescendência, visto que minha família é inteiramente constituída por negros. Além disso, apresento características físicas que comprovam meu pertencimento a este grupo. Assim sendo, torno-me responsável pela veracidade desta informação, de acordo com a lei n. 12.990. Ademais, faço parte da população negra do Brasil que a todo o momento é discriminada apenas pelas características étnico-raciais”. (Candidata ao curso de Medicina).

(X) Preto () Pardo () Indígena

“Declaro para todos os fins que sou negro, filho de pai branco com mãe negra, bisneto, por parte materna, de povo que foi escravizado. Nessa perspectiva, senti necessidade de também declarar meu pertencimento étnico-racial. Portanto, cabe reiterar que sou negro. Estou ciente de que, se for detectada falsidade estarei sujeito a penalidades legais, nos termos da legislação em vigor”. (Candidato ao curso de Serviço Social).

Estudantes que buscavam seus argumentos em teorias sociais:

() Preto (X) Pardo () Indígena

“Me reconheço dessa forma e possuo fenótipos que comprovam. Mas mais que isso, SOUZA (1983)²⁸ nos diz que ser negro no Brasil, é tornar-se negro. ‘é tomar posse dessa consciência e criar nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer tipo de exploração’. Desde sempre tive consciência da cor da minha pele e a amei, porém sinto que me tornei negra-parda, em sua plenitude, quando passei pela transição capilar e a partir daí, criei uma nova consciência. Passei a perceber que algumas ‘opiniões’ que me faziam mal, não passavam de marcas desse racismo tão enraizado e velado no Brasil. Com a nova consciência, aprendi a lutar constantemente. ‘Numa sociedade racista, não basta não ser racista, é preciso ser antirracista”. (Candidata ao curso de Direito).

28 | Não há a referência completa no texto, mas pela citação é possível identificar que se refere a SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

Em função do local de origem:

() Preto () Pardo (X) Indígena

“Descendente de indígenas que se localizavam na fazenda xxxx, o último conhecimento é sobre xxxx, indígena adotado por religiosos ainda criança e posteriormente batizado, casado com uma nativa também de Itaboraí, tendo como filho meu bisavô, o xxx, homem do mato com características, totalmente nativa, e que ganhou esse nome em homenagem aos religiosos que cuidaram de seu pai.

e Rosiane Rodrigues de Almeida | “Eu escrevo o quê, professor (a)?”: notas sobre os sentidos da classificação racial (auto e hetero) em políticas de ações afirmativas

Em outra parte da família tenho minha avó xxxx, nascida em Belém e também descendentes de indígenas nativos do Pará, o que lhe confere também evidentes traços indígenas herdados por mim e toda minha família, principalmente minha mãe, que é facilmente perceptível tanto por fotografias²⁹ e pessoalmente. Sendo assim me reconheço como legítimo descendente.” (Candidato ao curso de História).

29 | O uso de fotografias para identificação dos candidatos às cotas foi objeto de controvérsia quando foi utilizado pela UNB. Ver Valente (2006).

() Preto (X) Pardo () Indígena

“Nasci de pai de origem ribeirinha e mãe de origem negra; desde pequena fui identificada como negra, tanto por meus familiares, quanto pela comunidade na qual cresci (bairro do Jurunas, periferia da cidade de Belém do Pará); tanto na identificação com a cultura e ancestralidade do povo Preto, quanto na discriminação ainda cotidiana para com as pessoas de cor neste país.

Ressalto, ainda, a minha contínua luta em prol da população negra no país a qual me dedico, principalmente, por sentir na pele a opressão que nos acerca de todos os dias.” (Candidata ao curso de Cinema e Audiovisual).

Um dado interessante em relação aos candidatos que declaravam uma ascendência indígena é que quase ninguém marcava esta opção dentre os candidatos da UFF, preferindo indicar o pardo e relatar no texto essa “origem”, independente da nacionalidade, já que houve casos de filhos de bolivianos e peruanos que acionaram essa opção identitária.

O DESAFIO DE “SER PARDO”

Desde 2017 o debate sobre a questão da “fraude” se institucionalizou nas universidades, com audiências públicas, seminários e mobilizações sobre a questão. Embora a mobilização dos coletivos negros seja anterior a esta data, a Recomendação do Ministério converteu-se numa imposição já que, segundo o Portal da Transparência:

As recomendações são documentos emitidos pelos membros do MPF a órgãos públicos, para que cumpram determinados dispositivos constitucionais ou legais. As recomendações são expedidas para orientar sobre a necessidade de observar as normas e visam à adoção de medidas práticas para sanar questões pelo órgão competente. A adoção da recomendação pelo seu destinatário pode evitar que ele seja acionado judicialmente (<http://www.transparencia.mpf.mp.br/conteudo/atividade-fim/recomendacoes-expedidas>, acesso em 12 de março de 2018 – grifos nossos).

Um ponto importante sobre as supostas “fraudes” é que foram poucos os casos assim classificados. No universo de matrículas em todo território nacional foram 595 casos investigadas em 21 universidades (dados divulgados pelo Governo Federal)³⁰. Pela atuação nas bancas optamos por classificá-las de duas formas, a partir da percepção dos que participaram do processo. O que é entendido como “má-fé” corresponde

30 | Ver: <https://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,13-das-federais-tem-denuncia-em-cota-racial-governo-quer-avaliacao-visual,70002147782>. Acesso em 20 de janeiro de 2018

aos casos de pessoas consideradas “brancas” fenotipicamente, com sinais diacríticos de classe média, que aspiravam se beneficiar das ações afirmativas, às vezes, se utilizando de subterfúgios como bronzeamento, artificial ou natural, bem como uso de permanente afro no cabelo. Contudo, esses estratagemas eram percebidos devido a outras características além da cor da pele e esses candidatos eram considerados não aptos.

Os casos que eram designados como “dificuldade de autodeclaração” são aqueles fruto da confrontação de autorrepresentação. Aquelas pessoas que não sendo ‘pretas’ – ou não se enxergando como tal – nem sendo ‘brancas’, encontram-se numa espécie de *limbo racial dos pardos/as* e, por não terem nunca antes refletido sobre sua pertença étnico-racial, não se sentem confortáveis no momento da autodeclaração e como também não se veem ‘encaixadas’ em nenhuma das classificações propostas. Eram essas pessoas que perguntavam aos professores presentes como deveriam se declarar. Este *limbo racial* que gera dúvida tanto em quem se autodeclara, como em quem está no lugar de heteroclassificar, nem sempre é percebido com uma “dúvida verdadeira”, por parte do candidato, mas como uma tentativa de burlar a banca e conseguir a tão sonhada vaga. Compreendemos que o que se chama de “dificuldade de autodeclaração” é fruto da discrepância histórica que temos no nosso sistema de classificação étnico-racial e também pelas discussões recentes no Brasil acerca das políticas de Ações Afirmativas - o que exige debates extramuros acadêmicos com a sociedade para que possamos aprimorar não só as análises, como também os mecanismos de inclusão das populações que foram sistematicamente excluídas das oportunidades que os grupos hegemônicos possuem. Salientamos que a ideia de um “*sistema misto de identificação racial*” proposto pelo Ministério Público Federal traz novas dificuldades a esse cenário ao introduzir desigualdades de tratamento aos pardos, em oposição à ideia presente no Estatuto da Igualdade Racial, que é “superar as desigualdades étnicas existentes” (art. 47) e a “valorização da igualdade étnica” (art. 3). T

Durante o processo de matrícula 2018.1 as bancas foram formadas de maneira heterogêneas, respeitando um equilíbrio de gênero, na medida do possível. Entretanto, tivemos casos em que membros da banca afirmaram “só aprovo aqueles que forem pretos como eu ou mais pretos do que eu”, enquanto outro disse “tenho muita dúvida se ele realmente não é pardo, já que não tendo características fenotípicas, é visivelmente mestiço de cor”. Trazemos essas frases para exemplificar quão complexo é o processo de heteroidentificação, tão subjetivo quanto a autoclassificação.

Nosso entendimento é o de que não cabe a universidade a realização de “tribunais raciais” ou a reprodução de práticas repressivas, as quais as populações negras e indígenas têm sido submetidas historicamente. Esta nossa percepção sobre a questão dos pardos está em consonância com o entendimento da Associação Brasileira de Antropologia - ABA que, em 2016³¹, emitiu uma carta de repúdio sobre as recomendações do Ministério Público Federal:

31 | Ver: <https://educacao.estadao.com.br/noticias/geral,13-das-federais-tem-denuncia-em-cota-racial-governo-quer-avaliacao-visual,70002147782>. Acesso 20 de janeiro de 2018

e Rosiane Rodrigues de Almeida | “Eu escrevo o quê, professor (a)?”: notas sobre os sentidos da classificação racial (auto e hetero) em políticas de ações afirmativas

(...) a questão da cor ou raça se imbrica profundamente com construções individuais e coletivas de caráter identitário que vão muito além das características físicas e, portanto, da avaliação externa que qualquer comissão possa vir a aferir. No cenário atual de enfrentamento das desigualdades raciais no Brasil, nossa posição é que a autodeclaração, livre de suspeições e ameaças, deve ser o critério principal e norteador (ABA, 2016).

Lamentavelmente este debate se faz necessário tendo em vista que o MPF e o MPOG oficializaram como mecanismos de identificação dos candidatos às cotas – fotografia e autodeclaração – como recurso para matrícula na universidade. Nesse sentido a crítica feita em 2004, para o caso da UNB, segue atual, já que constitui um constrangimento “*ao direito individual da livre autoidentificação, submetendo aqueles aos quais visa beneficiar, a critérios autoritários, sob pena de se abrir caminho para novas modalidades de exceção atentatórias à livre manifestação das pessoas*” (Valente, 2016: 86-87), desconsiderando toda produção conceitual das Ciências Sociais retomamos uma discussão sobre temas do século XIX – eugenia, mestiçagem, descendência.

Desde o clássico texto de Oracy Nogueira, “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem” (1954) que está colocada a dimensão relacional das discussões sobre as relações raciais no país, desmontando o mito da miscigenação e democracia racial, instituído por Casa Grande & Senzala (Freyre, 1933).

Há que se considerar, porém, que parte dos estudantes provenientes do ensino médio ainda chega à universidade acreditando no ‘mito das três raças’ (Da Matta, 1981) e no ‘mito da Democracia Racial’ (Guimarães, 2001), porque ainda são conteúdos ensinados nas escolas. Muitos só terão acesso aos debates mais politizados dos movimentos negros quando se inserirem na universidade, outros nem serão afetados por esse debate.

É preciso se considerar que as políticas de identidade no Brasil, apesar de seguirem em compasso com aquelas que foram propostas a partir da redemocratização da América Latina, apresentam substancial diferença porque dissociadas, no senso comum, das políticas de enfrentamento às desigualdades raciais. Para Guimarães (2004), isso aconteceu porque aqui o foco das políticas de identidade teve a desigualdade racial (que Nogueira classificou como “racismo de marca”) como chave para o desenvolvimento dessas políticas. As análises de Guimarães apontam que as políticas de identidade possuem duas vertentes distintas e complementares: uma que atua na garantia da diversidade cultural dos negros e indígenas, com intuito de preservar e valorizar suas práticas; outra que é o enfrentamento à discriminação racial (fenotípica) perpetrada aos indivíduos. Não distinguir esses processos pode afetar diretamente o processo de universalização de direitos. O autor aponta ainda que, nos anos 1980, a “democracia racial” tornou-se a principal arma ideológica dos negros para ampliar sua participação na sociedade brasileira. É preciso lembrar ainda que foi o debate para a Constituição de 1988 que, ao visibilizar os debates sobre

o racismo e a desigualdade racial, trouxeram as políticas identitárias para o espaço público, legitimando a luta pela defesa dos territórios quilombolas e indígenas.

Outro momento crucial sobre os efeitos dessas políticas, na virada do século XX para o XXI, relaciona-se às discussões sobre a implantação das cotas raciais nas universidades públicas. Naquele período, a discussão sobre as políticas de identidade incorporou questões relativas à igualdade e privilégio, além do conceito de racialização ou racismo reverso (Fry, 1996, 2006; Maggie, 2008). Neste período o debate sobre as políticas para negros e indígenas extrapolou os limites acadêmicos, tornando-se de interesse do público (Daflon, Feres Júnior e Campos, 2013; Feres Júnior, Daflon e Campos, 2012; Santos, 2012; Souza Lima, 2018).

Hoje, com a política de cotas para negros e indígenas sendo adotada por todas as universidades públicas do país – uma conquista para toda sociedade – as discussões se voltam para dois aspectos fundamentais e caros para a Antropologia: o que é fraude, do ponto de vista da identidade, e como garantir critérios objetivos de heteroidentificação aos ‘pardos’? De que modo os efeitos de uma política que produz uma identidade negativa – “não branco” e “não preto” – podem resultar na exclusão da formação universitária? Julgamos ser relevante aqui lembrar o impacto das ações de suporte e indução qualificada de estudantes indígenas de que nos fala Souza Lima (2015), como parte de um processo de luta política como uma condição que afeta diretamente os processos de redefinição das relações entre povos indígenas e Estado. Se a exclusão dos estudantes pardos (de pele mais clara) pode resultar na sobra de vagas nas universidades públicas por que tirá-los do processo seletivo, se a legislação lhes garante esse direito?

A confusão produzida e institucionalizada por decisões administrativas e o desenvolvimento de novas tecnologias de controle das populações negras e indígenas está longe de ter fim. Neste cenário, tememos que esta controvérsia possa ser utilizada como um argumento para por fim às ações afirmativas, principalmente diante dos retrocessos (políticos, econômicos e sociais) que experimentamos enquanto assistimos (bestializados) a ascensão de um modelo fascista de governança do país, que se dá pela manifestação de ideias binárias, que propugna o fim da ciência, onde não há espaço para debates nem reflexões. Neste campo, a propaganda para o ENEM-2020, produzida pelo Ministério da Educação onde nenhum negro/a foi representado³¹, é indicativo do grau de exclusão e desmonte aos quais as Políticas de Ação Afirmativa estão sujeitas. Do mesmo modo a manutenção da data da prova, num momento de pandemia, quando se sabe que os estudantes de classes mais desfavorecidas não têm acesso a internet, nem computadores, para prosseguir com aulas à distância.

Quando deveríamos estar discutindo ações que favoreçam a permanência dos estudantes beneficiados pela política pública de ação afirmativa; analisando o impacto das modalidades diferenciadas de bolsas, voltadas à permanência e as de pesquisa (Silva, 2019); a expansão das ações afirmativas na pós-graduação, que

8 | Qualquer semelhança com a realidade brasileira atual não parece ser mera coincidência (Cesarino, 2019).

31 | Ver <https://vestibular.brasilecola.uol.com.br/enem/estudantes-criticam-propaganda-do-mec-sobre-o-enem-2020/347762.html>, acesso em 04/05/2020.

e Rosiane Rodrigues de Almeida | “Eu escrevo o quê, professor (a)?”: notas sobre os sentidos da classificação racial (auto e hetero) em políticas de ações afirmativas

ainda é uma ação tímida no contexto nacional; seguimos presos em controvérsias que opõe Estado (Ministério Público / Ministério do Planejamento) contra Estado (as universidades), numa arena já complexa devido às demandas dos movimentos sociais, onde também há conflitos, já que os argumentos “coloristas” (apenas os negros de ‘pele escura’ devem ser beneficiados pelas cotas) não representam um consenso nos movimentos negros e têm servido para hierarquizar os negros, ao falar em “privilégios” quando se dirigem às pessoas negras de “pouca tinta”, quando poderíamos discutir a ampliação de mecanismos de garantia de direitos. Se os contextos de oportunidades e discriminação são distintos para os de pele mais clara em relação aos de pele mais escura é um fato, não se pode esquecer que o racismo nunca foi aplicado de forma igual em nenhuma sociedade, nem por isso deixou de produzir efeitos perversos.

Talvez fosse o caso de lembrar de Pierre Bourdieu (1996), que dizia que quando se trata do Estado nunca duvidamos demais, e concluir perguntando se não estamos procurando a “fraude” no lugar errado? Será que o problema não está nos termos da Lei de Cotas, que não deixa claro qual é a política racial que se pretende, em vez de pressupor que quem acessa o sistema de cotas é o culpado por insucessos dessa política? Guimarães (2006) nos alerta sobre a grande expectativa em relação aos efeitos das políticas afirmativas para “resolver” as desigualdades, sociais ou raciais. Mesmo não se constituindo em políticas revolucionárias, ele nos lembra do quanto podem impactar para a construção de certo equilíbrio de forças no enfretamento das políticas de monopólio, instauradas pela casa grande, abrindo uma perspectiva de construção de novas interações pós-coloniais.

10 | Ver <<https://www.elmundo.es/internacional/2014/02/22/53086e73e2704ec87a8b456a.html>>, <https://elpais.com/internacional/2014/02/21/actualidad/1392967433_822026.html>, <<https://www.abc.es/internacional/20140226/abci-rusia-ucrania-presidencia-201402252104.html?ref=https%3A%2F%2Fpt.wikipedia.org%2F>>. Acesso em 15 de abril 2020.

Ana Paula Mendes de Miranda é Professora Associada II do Departamento de Antropologia (UFF), Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Programa Justiça e Segurança (UFF), Pesquisadora do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (InEAC – UFF), Bolsista de Produtividade do CNPq 2, Coordenadora Adjunta dos Programas Profissionais da Área de Antropologia / Arqueologia (CAPES).

Rolf Ribeiro de Souza é Professor Adjunto do Departamento de Ciências Humanas – UFF, Pesquisador do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (InEAC – UFF), Assessor de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade da UFF.

Rosiane Rodrigues de Almeida é Doutora em Antropologia (UFF), Pesquisadora do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (InEAC – UFF), Bolsista de Pós-doutorado pela FAPERJ.

11 | Tradução fornecida como legenda do documentário (Netflix).

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Os três autores contribuíram igualmente para a redação do artigo. No que se refere à produção dos dados – com base na reflexão sobre a participação na construção de uma política pública – salientamos que a inserção de dois se deu na condição de docentes universitários e uma como discente de pós-graduação. Outros docentes e estudantes participaram de debates que fundamentaram a construção do texto.

FINANCIAMENTO: Universidade Federal Fluminense

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Rosiane Rodrigues. 2015.

Quem foi que falou em igualdade?.

Rio de Janeiro: Autografia.

APPIAH, Kwame Anthony. 1997. *Na casa*

de meu pai. Rio de Janeiro: Contraponto.

BAYMA, Fátima. 2012. “Reflexões sobre a constitucionalidade das cotas raciais em Universidades Públicas no Brasil: referências internacionais e os desafios pós-julgamento das cotas”. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, 20 (75), 325-346. <https://doi.org/10.1590/S0104-40362012000200006>.

BOURDIEU, Pierre. 1996. “Espíritos de Estado: gênese e estrutura do campo burocrático”. In: BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas*. Campinas: Papius.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1964. *O Índio no Mundo dos Brancos: a Situação dos Tukúna do Alto Solimões*. São Paulo Difusão Europeia do Livro.

CARNEIRO, Sueli. 2004. *Negros de pele clara*. <https://www.ceert.org.br/noticias/genero-mulher/13570/sueli-carneiro-negros-de-pele-clara>. Acesso em 29 de março de 2020.

DAFLON, Verônica Toste; FERES JÚNIOR, João e CAMPOS, Luiz Augusto. 2013. “Ações Afirmativas Raciais no Ensino Superior Público Brasileiro: um panorama analítico”. *Cadernos de Pesquisa*, 43 (148), 302-327. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-15742013000100015>.

DA MATTA, Roberto. 1981. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes.

DOS ANJOS, Gabriele. 2013. “A questão sobre “cor” ou “raça” nos Censos nacionais”. *Indicadores Econômicos FEE*, 41 (1), 103-118.

ELÍSIO, Régis Rodrigues; COSTA, Antônio Cláudio Moreira e RODRIGUES FILHO, Guimes. 2019. “Histórico e Desafios no Processo de Implementação das Comissões de Heteroidentificação na Universidade Federal de Uberlândia”. *Revista da ABPN*, 11 (29), 41-56.

FERES JÚNIOR, João; DAFLON, Verônica Toste e CAMPOS, Luiz Augusto. 2012. “Ação afirmativa, raça e racismo: uma análise das ações de inclusão racial nos mandatos de Lula e Dilma”. *Revista de Ciências Humanas*, 12 (2), 399-414.

FREYRE, Gilberto. [1933] 2004. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 49ª Ed. São Paulo: Global.

e Rosiane Rodrigues de Almeida | “Eu escrevo o quê, professor (a)?”: notas sobre os sentidos da classificação racial (auto e hetero) em políticas de ações afirmativas

FRY, Peter. 1996. “O que a cinderela negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil”. *Revista USP*, 28, 122-135. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi28p122-135>.

_____. 2006. “Ciência social e política “racial” no Brasil”. *Revista USP*, 68, 180-187. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.voi68p180-187>.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. 2001. “Democracia Racial – o ideal, o pacto e mito”. *Novos Estudos*, 61 (3), 147-162.

_____. 2006 “Depois da Democracia Racial”. *Tempo Social*, 18 (2), 269-287. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702006000200014>.

KANT DE LIMA, Roberto. “Tradição Judiciária Inquisitorial, Desigualdade Jurídica e Contraditório em uma Perspectiva Comparada”. In: RESENDE, José Manuel *et al.* (Orgs.). 2016. *As artes de (re) fazer o mundo? Habitar, compor e ordenar a vida em sociedade*. 1ªed. Portalegre, Portugal: Instituto Politécnico de Portalegre.

KANT DE LIMA, Roberto e MIRANDA, Ana Paula M. 2012. “Estado, direito e sociedade: a segurança e a ordem pública em uma perspectiva comparada”. In: DURÃO, Susana e DARCK, Marcio. (Org.). *Polícia, Segurança e Ordem Pública: Perspectivas Portuguesas e Brasileiras*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

LEMPERT, Richard. 2015. “Ação afirmativa nos Estados Unidos: breve síntese da jurisprudência e da pesquisa social científica”. *Sociologias*, 17 (40), 34-91. <https://doi.org/10.1590/15174522-017004002>.

MAGGIE, Yvonne. 2008. “Pela igualdade”. *Estudos Feministas*, 16 (3), 897-912. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300011>.

MIRANDA, Ana Paula Mendes de. 2018. “Intolerância Religiosa e Discriminação Racial: duas faces de um mesmo problema público?”. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de *et al.* (orgs.). *A antropologia e a esfera pública no Brasil: Perspectivas e Prospecções sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º Aniversário*. Rio de Janeiro: ABA / E-papers.

M'BOW, M. Amadou Mahtar. 2010. *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO.

MONTERO, Paula. 2012 “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”. *Religião e Sociedade*, 32 (1), 167-183. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872012000100008>.

NOGUEIRA, Oracy. [1954] 2006. “Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: Sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil”. *Tempo Social*, 19 (1), 287-308. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015>.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. 2004. “O sistema classificatório de “cor ou raça” do IBGE”. In: BERNARDINO, Joaze *et al.* *Levando a raça a sério: ação afirmativa e universidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. 2020. “Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas Ciências Sociais brasileiras”. *Revista de Antropologia*, 63 (2), 1-14. <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170727>

PINHO, Osmundo e SOUZA, Rolf Ribeiro de. 2019. “Subjetividade, Cultura e Poder: Politizando Masculinidades Negras”. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, 5, 40-46. <http://dx.doi.org/10.9771/cgd.v5i2.33751>.

e Rosiane Rodrigues de Almeida | “Eu escrevo o quê, professor (a)?”: notas sobre os sentidos da classificação racial (auto e hetero) em políticas de ações afirmativas

SANTOS, Adilson Pereira dos; CAMILLOTO, Bruno e DIAS, Hermelinda Gomes. 2019. “Heteroidentificação na Ufop: O Controle Social Impulsionando o Aperfeiçoamento da Política Pública”. *Revista da ABPN*, 11 (29), 15-40.

SANTOS, Jocélio Teles dos. 2012. “Ações afirmativas e educação superior no Brasil: um balanço crítico da produção”. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, 93 (234), 401-422. <https://doi.org/10.24109/2176-6681.rbep.93i234.447>.

SCHWARCZ, Lilia K. M. 1993. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo, Companhia das Letras.

SCHWARCZ, Lilia K. M. 2012. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma.

SILVA, Guilherme Henrique Gomes da. 2019. “Um panorama das ações afirmativas em universidades federais do sudeste brasileiro”. *Cadernos de Pesquisa*, 49 (173), 184-207. <https://doi.org/10.1590/198053145665>

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2007. “Educação Superior para Indígenas no Brasil – sobre cotas e algo mais”. In: BRANDÃO, André Augusto (org.). *Cotas raciais no Brasil: a primeira avaliação*. Rio de Janeiro: DP&A.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. “Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI”. *Mana*, 21, 425-457. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015V21N2P425>

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 2018. “Ações afirmativas no ensino superior e povos indígenas no Brasil: uma trajetória de trabalho”. *Horizontes Antropológicos*, 24, 377-448. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832018000100013>

VALENTE, Ana Lúcia. 2006 “A “Má Vontade Antropológica” e as Cotas Para Negros nas Universidades (ou usos e abusos da Antropologia na pesquisa educacional II: Quando Os Antropólogos Desaprendem)”. *InterMeio*, 12 (24), 84-103.

VAZ, Livia Maria Santana e Sant’Anna. 2018. “As comissões de verificação e o direito à (dever de) proteção contra a falsidade de autodeclarações raciais”. In: DIAS, Gleidson Renato Martins; TAVARES JUNIOR e FABER, Paulo Roberto (org.). *Heteroidentificação e cotas raciais: dúvidas, metodologias e procedimentos*. Canoas, RS: IFRS.

Recebido em 7 de maio de 2020. Aceito em 22 de junho 2020.

Devoção e resistência: as táticas dos anfitriões da Folia de Reis na região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro

DOI
[http://dx.doi.org/10.11606/
2179-0892.ra.2020.178857](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178857)

Luiz Gustavo Mendel Souza

Universidade Federal Fluminense | Niterói, RJ, Brasil
luizgmendel@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4820-5166>

RESUMO

As Foliás de Reis realizam circuitos de visitas às casas dos devotos em um período conhecido como giros ou jornadas, ocorrendo nas madrugadas dos fins de semana entre os dias 24 de dezembro e 6 de janeiro, dia dos Santos Reis. Para elaborar um estudo etnográfico que abarque a complexidade desse empreendimento devocional, divido este artigo em três partes: a primeira visa discutir quem são os devotos da Folia de Reis e seus papéis na execução da devoção; a segunda parte explora a ocupação dos espaços da casa e da rua no momento da realização dos giros da folia; e a parte final pauta-se na exploração das “táticas” (Certeau, 1994) praticadas pelos devotos anfitriões da bandeira para a garantia da integridade física e moral dos foliões e seus familiares durante o circuito ritual realizado na periferia da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro.

PALAVRAS-CHAVE

Folia de Reis,
táticas, anfitriões,
rua, devoção

Devotion and resistance: the tactics of the Folia de Reis Hosts in the metropolitan region of the State of Rio de Janeiro

ABSTRACT The Foliás de Reis organize visits to the homes of the devotees in a period known as giros or journeys, taking place at dawn on weekends between December 24 and January 6, the day of the Santos Reis. In order to carry out an ethnographic study that encompasses the complexity of this devotional endeavor, this article is divided into three parts: a first part that discusses who are the devotees of the Folia de Reis and their roles in the execution of devotion, a second part explores the availability of the spaces of home and street at the time of the revelry tours, and the final part of exploring the “tactics” (CERTEAU, 1994) practiced by the devout hosts of the flag to guarantee the physical and moral integrity of the revelers and their families during the ritual circuit carried out on the periphery of the Metropolitan Region of the State of Rio de Janeiro.

KEYWORDS
Folia de Reis, tactics, hosts,
street, devotion

INTRODUÇÃO

Anualmente, os devotos dos Reis Magos envolvem-se em um empreendimento religioso para o cumprimento da *missão sagrada*¹, levando a anunciação do nascimento do menino Deus aos homens. A realização destes circuitos festivos coloca em circulação um conjunto heterogêneo envolvendo santos, pessoas, antepassados, objetos sagrados e seculares, conhecimentos e rezas, todos englobados em um saber caro à folia: o *fundamento*. Este processo ritual obedece a um calendário específico denominado de epifania dos Santos Reis, que se estende do dia 24 de dezembro (data do nascimento de Cristo) ao dia 6 de janeiro (dia dos Santos Magos). Tal período recebe o nome de *giro* ou *jornada*, pois dá início a um ciclo ritual que envolve visitaçãõ do santo e dos foliões aos seus anfitriões. Seja no ambiente rural, seja no urbano, esses procedimentos devocionais são feitos através de uma intensa rede de negociações entre os devotos e seus vizinhos, e o olhar etnográfico elaborado neste texto propõe desvelar as negociações e disputas pela utilização dos espaços públicos, principalmente o da rua.

¹ | As categorias nativas serão escritas em itálico.

O caminho ofertado para o desenvolvimento desta análise antropológica foi seguir o senhor Antônio José da Silva, o Mestre Fumaça, e os anfitriões da Folia de Reis Bandeira Nova Flor do Oriente (Souza, 2012, 2020) no município de São Gonçalo, segunda cidade mais populosa da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro. A escolha para a realização deste estudo visa elucidar os mecanismos de negociação e as redes de solidariedade e sociabilidade acionadas pelos devotos anfitriões para a garantia do deslocamento dos santos e seus promesseiros nas zonas marginais da cidade no período da madrugada.

Para apresentar o leitor às folias de Reis e seus integrantes, descrevo uma situação etnográfica que possibilita o enquadramento (Coffman, 1986) organizacional do grupo através de sua preparação para a feitura do ritual. Aproximo-me da categoria analítica de Erving Goffman “frame(work)”, traduzida como enquadramento para controlar meus dados de eventos micros, mas que contribuem para a análise macrossociológica.

AS FOLIAS DE REIS E A CASA DOS ANFITRIÕES

O senhor Antônio José da Silva, o Mestre Fumaça, aguardava impacientemente em seu portão a chegada de cada um dos seus foliões para poder finalmente organizar a saída da Folia de Reis Bandeira Nova Flor do Oriente. O relógio marca 23h30 da noite do sábado do dia 2 de janeiro de 2016; o mestre transparecia sua ansiedade esbravejando e dizendo que: “vai colocar seus foliões na rua com quem tiver dentro de seu terreiro”.

Próximo à meia-noite e meia, os três últimos integrantes chegaram e encamiñaram-se para a *sede da folia* para vestir suas *fardas* e empunhar seus instrumentos.

A *sede* é o local onde ficam guardados todos os objetos rituais da Folia de Reis, dentre eles, seu símbolo máximo, a *bandeira* (Bitter, 2010). O mestre tem todos os elementos da folia dispostos na sala de sua casa, onde se encontram penduradas nas paredes os cabides com as vestimentas em vermelho e branco, as denominadas *fardas*, os instrumentos sendo guardados na estante da sala – viola, acordeom, bumbos, triângulos, tarol (as caixas de guerra). No centro do cômodo, encontra-se uma mesa ornada com tecidos de cetim, que é o altar da casa, no qual repousa a *bandeira* Nova Flor do Oriente; acima dela, um quadro de São João menino (segurando um carneirinho) e outro de São Sebastião. A estrutura de madeira que presentifica o santo daquela folia fica voltada para a porta recepcionando cada pessoa que circula pelo recinto. Depois de fardados, todos os foliões ficam posicionados à frente do santo para iniciar a cantoria e as rezas para a realização do *giro*. O mestre acende uma vela e deposita o castiçal junto a um copo d'água no altar; o próximo passo é reger a cantoria chamada de *profecia*: “Nessa hora abençoada vou tocar meus instrumentos/Para os três Reis do Oriente que nos deixou essa missão/Vou iniciar minha profecia pra saída da jornada/Guido pela estrela que os santos guardem meus folião”.

A sequência da cantoria para a Bandeira Nova Flor do Oriente é: 1) uma frase das *profecias* é dita pelo mestre; 2) segue um intervalo em que os instrumentos sobrepõem o silêncio; 3) os foliões repetem a frase do mestre cantando. E assim ocorre, sucessivamente, com cada frase das *profecias*. Após o agradecimento, pedido de bênçãos e proteção aos santos e o anjos, é chegada a hora de cantar para a retirada da *bandeira* do altar: “Vou retirar minha *bandeira* desse altar abençoado/Deus nos guie e nos proteja pra nós fazer nossa missão/Pra na casa dos devotos os três reis abençoar”.

O processo do *entoar das profecias* dura quinze minutos, em seguida a *bandeira* é retirada do altar pela bandeireira para ser passada pelos corpos de todos os foliões; tal processo remete à distribuição de bênçãos e proteção dos Santos Reis aos seus devotos². Ao final, os foliões preparam-se para seguir para a casa dos devotos anfitriões dos Santos Reis.

As chamadas *folias de reis* são grupos rituais compostos por crianças, jovens e idosos de ambos os sexos que se responsabilizam em levar a *bandeira dos Santos Reis Magos* às casas dos devotos; segundo Daniel Bitter (2010), a *bandeira*³ é o próprio Santo. A prática do *reisado* representa a *missão sagrada*⁴ deixada pelos Santos Magos do Oriente, para que seus promesseiros anunciem o nascimento do menino Jesus e redistribuam as bênçãos por onde forem entoados os cantos, as chamadas *profecias*⁵. O arcabouço ideológico que ampara os reiseiros é chamado de *fundamento*, um conjunto de narrativas míticas que não se encontra, necessariamente, na bíblia cristã. Refere-se a todo um conhecimento relativo às regras de etiquetas e códigos de conduta para orientação dos foliões nos seus engajamentos nas complexas relações de troca e reciprocidade que esse empreendimento suscita. As Falias de Reis realizam circuitos de visitas às casas dos devotos em um período conhecido como *giros* ou

2 | Este ritual é descrito em toda a sua complexidade na tese A Bandeira e a Máscara, de Daniel Bitter (2010).

3 | A *bandeira de reis* (com “b” minúsculo) é o santo que é levado junto aos foliões para realizar a anunciação do nascimento de Cristo. É uma estrutura de madeira ornada com fitas e faixas coloridas, em cujo centro são expostos santinhos ou imagens da Sagrada Família e dos santos de devoção dos foliões.

4 | É o ordenamento deixado pelos Santos Reis, os primeiros foliões. Essa missão é a responsabilidade que os foliões têm de levar a *bandeira/Santos Reis* à casa dos devotos, anunciando o nascimento do Menino Jesus.

5 | São versos de memória proferidos pelo mestre e entoados pelos foliões no período dos giros.

jornadas, ocorrendo nas madrugadas dos fins de semana entre os dias 24 de dezembro e 6 de janeiro, dia dos Santos Reis. Na Região Metropolitana, as saídas prolongam-se até 20 de janeiro, dia de São Sebastião, santo padroeiro da cidade do Rio de Janeiro.

O mestre Fumaça é um senhor negro, forte, de 77 anos, e está à frente da Bandeira Nova Flor do Oriente desde os anos 1980. Os principais auxiliares para o cumprimento da *missão sagrada* são seus familiares. A vida de Antônio José da Silva sempre foi atravessada pelos *giros* da folia; ele relata que saía desde criança com seu tio no município de Trajano de Moraes (Região Serrana do estado do Rio de Janeiro) e depois, “quando veio tentar a vida no Rio [Região Metropolitana]”, saía com seu futuro sogro, Manuel Barcellos, cuja morte levou Fumaça a fundar a Bandeira Nova Flor do Oriente. O mestre menciona que quase deixou de realizar sua devoção nos anos noventa, devido à perda de um de seus filhos, mas foi através da insistência de suas filhas Mazinha e Verinha que a folia não deixou de existir. Estes longos anos a devoção têm contado com a participação de um grupo de instrumentistas e cantadores que varia de quinze a vinte integrantes. A oscilação numérica tem a ver com a devoção e a história pessoal de cada folião; a maioria dos devotos que estão há anos na Bandeira Nova Flor do Oriente é formada por familiares e amigos íntimos do mestre Fumaça. Todos estes carregam em suas memórias uma relação de “terem sido criados na Folia de Reis junto aos seus pais” (Souza, 2012). Os instrumentistas e cantadores mais antigos são remanescentes de Folias de Reis desativadas da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro, que procuram pelo mestre Fumaça para realizarem sua devoção. Os demais foliões que aparecem sazonalmente são devotos que pedem ao mestre para cumprir uma promessa feita aos Santos Reis retribuindo algum milagre. Estes mesmos, quando entrevistados, relatam que suas promessas são finalizadas após sete anos de giro, mas o que os dados etnográficos mostram é que esse período é bem menor, cerca de três ou quatro anos.

Os grupos são formados por um sistema hierárquico estruturado que tem como líder o *mestre*, que é o detentor do *fundamento* (Pereira, 2014), o conhecimento necessário para ministrar os cantos, relacionando os versos entoados às passagens bíblicas referentes ao nascimento de Jesus ou à vida dos profetas. Ao seu lado, está o *contramestre*, que também se destaca pela capacidade de dominar os mesmos conhecimentos que o *mestre*, além de poder ministrar as *profecias* com a devida autorização. O *mestre* concede o título de *contramestre* ao devoto que tem domínio do *fundamento* da folia, pois ele poderá se tornar o futuro líder. À frente do grupo, está a *bandeireira*, a foliã responsável por carregar o símbolo máximo da folia. Há todo um código de conduta para que a *bandeireira* possa entrar nas casas, retirar e repousar a *bandeira* no *altar*, passar o objeto ritual nos foliões e devotos. Tais ações rituais fazem parte de um *modus operandi* também regido pelo *fundamento* de que ela precisa ter domínio. Os demais integrantes são instrumentistas regidos pelo *mestre*, em sua maioria devotos dos Santos Reis que encontram nas folias a possibilidade

de realizarem suas práticas religiosas. Grande parte das folias do estado do Rio de Janeiro é composta pelos familiares dos mestres e demais devotos.

A dinâmica do recebimento da Folia de Reis estende a noção de domínio do *fundamento* para os devotos anfitriões. A casa receptora da *bandeira* precisa, minimamente, organizar-se para tornar-se um templo para o santo. A sala do morador é, na maioria dos casos, o lugar por excelência da cantoria da folia. É nesse local que o anfitrião constrói o presépio, transformando a casa no estábulo em que nasceu o menino Deus. Os versos entoados pelo mestre e seus foliões são a representação da entrega do presente dos três Reis Magos à criança divina (Chaves, 2009). O anfitrião deposita em um móvel central na sala o copo d'água e a vela: a água representa a “fartura de comida e bebida que nunca faltaram aos Santos Reis em suas jornadas”; a vela representa a “proteção do anjo da guarda e a luz da estrela que guiou os Magos à Sagrada Família”⁶. A oferta de comida e bebida também se torna de extrema importância para o recebimento das folias, pois a comensalidade é a dimensão da festa que representa a fartura sobre a escassez (Pereira, 2013).

6 | Palavras de mestre Fumaça.

Existe um código de conhecimento que o devoto anfitrião precisa manejar para receber os foliões e a *bandeira* em sua casa. Para entender as formas de operação do *fundamento*, seja pelos foliões, seja pelos anfitriões, aproximo-me aqui da apropriação que Wagner Chaves (2009) faz da categoria analítica de Fredrik Barth (2000): as “tradições de conhecimento”. Assim como nas “tradições de conhecimento”, o *fundamento* é perpassado pelas três características: o “corpus substantivo”, que seria o conteúdo propriamente dito; “os meios comunicativos”, que estão ligados à forma de transmissão (as *profecias*), visto que nas folias a oralidade é predominante; e a “organização social”, que são as relações sociais em que esse conhecimento está inserido, como ele será transmitido e quem será o futuro mestre. Este processo ritual é passado de geração para geração de devotos através dos *giros* da folia; sendo assim, o *fundamento* é um elemento estruturado, mas dinâmico. Para compreender melhor este conjunto de conhecimentos multifacetados, Luzimar Pereira (2014) sinalizou que, por mais que o *fundamento* seja uma estrutura alicerçada em um mito originário, ele é apropriado de diversas formas pelos diferentes grupos de foliões, pois cada um tem seu “sistema”⁷ próprio. O “sistema” é a agência operacional de cada grupo na organização de suas Falias de Reis manifestas em seus toques, cantorias, vestimentas e cortejos. Dessa forma, temos o entendimento da relação de estrutura e agência através do *fundamento* e dos “sistemas” dentro da Folia de Reis.

7 | “Sistema” é uma categoria nativa analisada através de seu potencial analítico por Luzimar Pereira (2014).

De acordo com o mestre Fumaça, o *fundamento* da folia está calcado nas passagens bíblicas que mencionam a *jornada* dos três Reis Magos do Oriente para o cumprimento da *missão sagrada* de adorar o menino Jesus e, em seguida, anunciar o nascimento do salvador à humanidade. Para a realização deste feito, foi necessária uma peregrinação de doze dias, por onde as deidades passaram, receberam a assistência dos moradores que ofereciam pouso em suas residências.

Para que os três Reis pudessem se aproximar da casa dos devotos, eles começavam a tocar uns instrumentos, como se estivessem em festa! Assim os moradores não teriam medo de se relacionar com pessoas desconhecidas, oferecendo comida e um teto para eles dormirem. Por onde os santos passavam, eles falavam que estavam indo adorar o menino Jesus.

Ainda nessa narrativa, o mestre menciona que os Santos Reis só realizavam sua jornada à noite, pois eles estavam seguindo a estrela guia. Neste caso, para se aproximarem da casa dos moradores, precisavam tocar seus instrumentos para acordar os residentes. Estes, ao ouvirem o som da música, acendiam seus candeeiros e iam ver o que se passava na frente de seus portões.

Os devotos anfitriões partilham dessa mesma narrativa do *fundamento*: eles se projetam no tempo-espaço ritual, tornando-se os moradores que ofereceram pouso aos Santos Reis. Para isto, precisam estar no interior de suas casas com as luzes apagadas, aguardando para que “a zuada dos instrumentos dos foliões” os acordem.

Quando os foliões chegam à porta de uma residência, eles começam a tocar seus instrumentos e o mestre inicia uma *profecia*:

Nessa noite os folião/Em sua porta parou/Pra trazer uma lembrança dos três reis/quando procurava o Deus Menino/Meu devoto da morada/Eu vou entrar mais meus folião/Nós estamos aqui parado/Na sombra do seu telhado

Mas nos deu a porta aberta/com prazer e alegria/Demonstrando que é devoto/da santa Virgem Maria/Foi ela que trouxe ao mundo/o verdadeiro messias/Vossa porta está aberta/recebe a nossa *bandeira*.

O anfitrião fica próximo à porta para poder corresponder a cada trecho da *profecia* entoada, como acender a luz da varanda, abrir as janelas e portas, recepcionar a *bandeira*. No trecho “recebe a nossa *bandeira*”, o patriarca da casa ou sua esposa recebe das mãos da bandeireira o símbolo máximo da folia. São os anfitriões que levam o santo para algum lugar central e seguro da sala para depositá-lo em uma cadeira ou em um altar improvisado, pois o santo precisa ficar em algum lugar elevado na casa (Bitter, 2010). O mestre é o maestro que rege todas as performances através das *profecias* entoadas, é ele quem guia o código de conduta de seus foliões e dos anfitriões no momento da chegada à casa das pessoas.

A construção dos versos entoados dentro do recinto visa dialogar com a representação do presépio improvisado na casa dos devotos. Eles remetem às passagens bíblicas sobre o trajeto feito pela Sagrada Família e pelos Santos Reis em *sua missão sagrada de adorar o Deus Menino*. Os versos são *profecias*, pois, ao entoá-los, os foliões estão abençoando o *devoto* e a *morada* com as palavras (Chaves, 2009: 239). Quando há outros santos próximos ao presépio, o mestre esforça-se para performatizar trechos que remetam à vida desses personagens, como é o caso do encontro dos foliões da

Bandeira Nova Flor do Oriente com o quadro da Santa Ceia no presépio de um devoto:

Deus te salve a vela acesa/que a nós a representa/Aquela estrela abençoada/que brilhou no Oriente/Vamos salvar o seu cálice/cheio de água doce/ Que Jesus a separou/e tirou daquela salgada/Para seu filho matar a sede/onde ele estiver/Pai, filho e Espírito Santo/Jesus, José e Maria/Vou saldar seu quadro santo/com os versos da profecias/Com os apóstolo reunido/Foi a palavra do Senhor/Pai nosso que está no céu/A santa ceia começou/Jesus por ser o mestre/ Na cabeceira da mesa sentou/E os apóstolos sempre ao seu lado/nas oração do senhor/ Comece ao centro da mesa/Jesus foi escalado/Ergo meu joelho em terra/Deus abençoe nossas palavras/Bendito louvado seja/Cumprimos nossa missão/Levantando por ser devoto/ Cumprindo a obrigação [Apito marcando o encerramento].

Ao término da cantoria, o mestre e seus foliões começam a abraçar e cumprimentar cada um dos seus anfitriões; logo após, inicia-se a distribuição de comida e bebida entre os devotos.

EXTENSÕES DA CASA: O DOMÍNIO DOS ANFITRIÕES

A visita do *mestre* estende-se não só à casa do *devoto*, mas à rua do bairro. A qualidade de ser um dos “atendidos pelo mestre e sua folia” não se limita ao núcleo familiar. A moradia visitada carrega a identidade da “casa de fulano que recebe a folia”. Eu percebi a importância desse título numa conversa corriqueira em uma festa de aniversário, em que um rapaz me informou: “lá na minha rua também tem Folia de Reis, pelo menos no período do Natal tem a casa de uma pessoa lá que todo ano eles tocam”.

Para participar do evento, o *devoto* organiza-se para *ofertar* dinheiro e comida ao *santo* e seus *foliões*, mas tais preparativos não se limitam apenas a esses sujeitos. Em meu trabalho de campo, pude compreender que, no entorno das casas que *recebem a Folia de Reis Nova Flor do Oriente*, um amontoado de vizinhos aguarda pelo *entoar das cantorias*. Geralmente, o anfitrião vai à casa de seus vizinhos para avisá-los do evento que ocorrerá de madrugada. Essa medida é tomada pelos mais variados motivos: para explicar o que é receber a folia; para não se assustarem com a *cantoria*; para demonstrar o prestígio; para os demais devotos poderem se encontrar com o *santo*. Neste aspecto, não é de se admirar encontrar a rua cheia de crianças e adultos esperando pela Folia de Reis no período da madrugada na periferia.

Quando a Bandeira Nova Flor do Oriente entra no quintal das casas, há a possibilidade de os vizinhos e demais espectadores acompanhá-la. O terreno do *devoto* também se torna uma extensão da casa, tal como sugerem Vogel, Mello e Santos:

Em determinados momentos o quintal pode metamorfosear-se em local de festa e reuniões, abrindo-se às pessoas que, não sendo do grupo doméstico, são, no entanto, da casa – amigos,

compadres e comadres, parentes e etc. Nessas ocasiões, vira uma sala informal. O traço da união lógica entre quintal e sala é, então, a hospitalidade (Vogel; Mello; Santos, 1985: 50).

Esses locais metamorfoseiam-se para receber os santos, os foliões, os devotos, vizinhos e demais pessoas. Refiro-me “aos demais”, pois me incluo como pesquisador e acompanhante da folia, mas indico também os transeuntes do período da madrugada, como bêbados e moradores de rua. No período da realização do campo, vi isso acontecer algumas vezes. Os anfitriões acolhem todos e oferecem tanto comida quanto bebida; aqueles sujeitos tentam uma interação com os demais presentes, mas acabam por ficar deslocados somente observando.

Existem muitas variações das formas de receber as folias de casa para casa, assim como na análise de Luzimar Pereira (2013) sobre os sistemas de organizações das refeições coletivas durante as realizações das folias urucuianas. O autor demonstra o quanto o sistema de organizações das mesas de comida coloca em questão o prestígio dos “imperadores”⁸ e as avaliações da qualidade de suas festas. Em relação às casas visitadas pela Folia de Reis, pude perceber que, quanto maior é o quintal ou a varanda da casa, maior é a possibilidade de organização espacial das mesas de comida nesses ambientes. A mesa com as louças, panelas de comida e pratos de aperitivos para os *foliões*, familiares e convidados é exposta na varanda, de modo que, quanto maior o poder aquisitivo do anfitrião, maior é a exibição de tipos variados de comida e as marcas de refrigerantes. As cadeiras próximas à mesa são reservadas para o mestre, contramestre, bandeireira e os anfitriões, que podem se servir diretamente. Ao tomar as normas de etiqueta analisadas por Pitt-Rivers (2012), percebo que é dada a importância da proximidade do anfitrião para com o hóspede. Essa proximidade, que enaltece um aspecto de hospitalidade, também exerce uma função de controlar o hóspede, evitando assim um possível desentendimento ou conflito. A todo o momento, o anfitrião pergunta ao mestre e seus foliões se eles “estão sendo bem servidos” ou “se estão precisando de alguma coisa”. O posicionamento do anfitrião junto ao mestre denota hierarquia, respeito, mas também controle de qualquer tipo de hostilidade. Essa relação estende-se para os mais variados tipos de atendimento ao hóspede, por exemplo: se houver alguma reclamação sobre o sabor da comida ou se as bebidas estão esquentando.

As demais pessoas sentam um pouco mais distantes da mesa, a disponibilização das cadeiras sendo um demarcador da condição social do anfitrião. Quanto maiores a casa, a varanda e o número de assentos disponíveis, maior é a possibilidade de demonstração de sua condição social. O anfitrião disponibiliza não apenas cadeiras, mas distribui espacialmente os sofás e as poltronas pela varanda, visando assim oferecer acomodação aos foliões. As dádivas vão além das *ofertas* de comida e dinheiro aos santos; oferecer comodidade e descontração encontra-se dentro das “normas de etiqueta” do *devoto* anfitrião.

No tocante à questão da etiqueta, é importante ressaltar que há toda uma lógica que pode ser compreendida pelo que Pitt-Rivers (2012) chama de “lei da

8 | Os imperadores são os principais mantenedores das Falias de Reis urucuianas, os giros iniciam e encerram em suas casas.

hospitalidade”. Pitt-Rivers compreende a “lei da hospitalidade” como um conjunto de códigos sociais universais que visam estabelecer uma relação entre o anfitrião e o hóspede. O hóspede deve honrar seu anfitrião consumindo o que lhe for oferecido e não usurpar o lugar do dono da residência; já o anfitrião deve honrar seu hóspede oferecendo seu melhor, defendendo-o e protegendo-o. A “lei da hospitalidade” tem por finalidade amenizar os conflitos fundados em uma relação ambivalente buscando a ordem e tornando o desconhecido conhecido. Para Pitt-Rivers, a “lei da hospitalidade” é uma categoria de análise universal que pode ser aplicada para compreender tanto sua etnografia realizada entre os pueblos da Espanha quanto as comunidades esquimós analisadas por Boas.

Somando à análise das normas de etiqueta, Donald Pierson traz a possibilidade de compreensão da apropriação dos espaços da casa pelos anfitriões. Em sua monografia *Cruz das Almas* (1966), esse autor propõe entender os espaços públicos e privados dentro da casa através do convite para um “cafezinho”. Nesta lógica, existem espaços dentro da casa em que o anfitrião pode receber seu convidado estabelecendo uma espécie de gradação de acordo com o grau de intimidade entre os dois. Quanto maior a relação de amizade entre anfitrião e convidado, mais inserido no espaço privado este último se encontrará. Para dar mais consistência a esse argumento, posso exemplificar a varanda ou a sala como um espaço para receber os convidados com menor grau de afinidade, obtendo dessa forma uma configuração de controle desses hóspedes e impedindo que eles se aproximem dos espaços mais privados da moradia. Já em caso de maior afinidade entre os dois, o “cafezinho” pode ser servido em espaços mais privados, no exemplo apontado por Pierson: a cozinha. Esses estudos proporcionaram-me o refinamento do olhar etnográfico para o desenvolvimento de chaves de leitura a fim de entender as formas de *receber a bandeira e a Folia de Reis*. Além de assegurar uma melhor recepção e comodidade aos *foliões*, os anfitriões organizam-se para transformar suas varandas e espaços públicos em extensões das zonas privadas da moradia. Neste aspecto, os sofás e as poltronas são a possibilidade de transformação desse espaço público em privado.

Os demais foliões que se acomodam nesses assentos são servidos pelos familiares dos anfitriões, porém, caso queiram comer mais, podem se direcionar à mesa para servir-se. Da mesma forma que os donos da casa se posicionam próximos ao mestre, os demais convidados têm a companhia dos familiares dos anfitriões, como filhos e parentes próximos, que se colocam à disposição, conversando e os entretendo. Os filhos e parentes dos anfitriões também se enquadram no perfil de controladores de qualquer tipo de hostilidade em relação à organização da refeição e vigia da casa.

Um exemplo foi o campo realizado na madrugada do domingo 29 de dezembro de 2013. Era a primeira casa, em um terreno grande, cheio de plantas, no bairro do Colubandê, município de São Gonçalo, que iria receber a folia. A residência

destacava-se na região pelo tamanho da casa e do terreno, ambos pertencentes a Mario. O *devoto* era dono de um depósito de bebida na mesma rua. Seus parentes amontoavam-se na varanda para ver a chegada. Na parte da frente da casa, as portas e janelas estavam fechadas, aguardando a cantoria para serem abertas. Primeiro, foram abertas as janelas, revelando um presépio que preenchia uma mesa de jantar, com doze imagens com 30 centímetros de altura cada. Do lado de dentro, estavam o dono da casa, acompanhado da esposa e de seus dois filhos, mais uns dois senhores. Após o recebimento da *bandeira*, ele se posicionou ao lado direito do presépio. Ao final da cantoria, o dono da casa depositou a *bandeira* em uma cadeira ao lado do presépio.

A apropriação dos territórios da casa ocorre de maneira inversa quando relacionamos à classe social menos favorecida. Quanto menor é o poder aquisitivo do anfitrião, mais a recepção dos *foliões* acontece no interior da casa. Nestas casas, a comida é exposta na mesa da cozinha e os convidados que comem à mesa são: o mestre, o contramestre, a bandeireira e os anfitriões. A lógica da etiqueta é a mesma analisada acima, sendo os demais convidados acomodados nos sofás dentro da sala, nos quartos da casa e varanda, mas sempre acompanhados de algum parente do anfitrião obedecendo aos padrões analisados. Esses parentes exercem a mesma função de servir, caso o folião necessite de algo.

No tocante à questão da “fartura”, a comida exposta na mesa denota o poder aquisitivo do devoto anfitrião. Na visita à casa do senhor Hélio no bairro do Colubandê, ele se orgulhava em dizer aos convidados: “pode comer à vontade, se não quiser frango, tem carne à vontade! É pra comer de se fartar!”. Oferecer abundância em quantidade e variedade de tipos de comida é uma forma de retribuir as “dádivas” dos santos através da comensalidade.

As categorias analíticas de Pitt-Rivers (2012) e Donald Pierson (1966) são substanciais para a compreensão dos movimentos e articulações dos anfitriões para a manutenção da ordem no ambiente festivo da casa. Existe um código de etiqueta que rege e delimita as formas de tratamento para os foliões e o santo, manifestando-se na hierarquia da organização dos assentos e lugares à mesa, além dos posicionamentos estratégicos assumidos pelos anfitriões ao lado de seus convidados. A *bandeira* também recebe um tratamento singular, sendo dedicado a ela um lugar especial na casa, sempre ao lado de um oratório ou de um presépio. A elaboração para ocupação dos espaços da casa é conduzida pela interpretação que anfitriões realizam do *fundamento*. Pensando nas trocas realizadas entre os foliões e os anfitriões, as “tradições de conhecimento” (Barth, 2000) ajudam-me a entender como tais códigos de etiquetas são transmitidos entre os devotos no ato do *recebimento da bandeira*. As *profecias* entoadas pelo mestre e seus cantadores são os “meios comunicativos” que auxiliam o devoto nas formas de como se portar ao atender os foliões à porta de sua casa.

RECEBER E OFERTAR

De 2010 a 2016, pude perceber a existência de uma “rede” de sociabilidades que permite a manutenção das Folias de Reis através de seus *giros*. Os anfitriões pertencem a um entrecruzamento de relações sociais que se estende por meio da continuidade de suas devoções aos Santos Reis. Para a compreensão da categoria analítica “rede”, aproximo-me da noção de Alain Caillé:

A rede é o conjunto das pessoas em relação às quais a manutenção de relações interpessoais, de amizade ou de camaradagem, permite conservar e esperar confiança e fidelidade. Mais do que em relação aos que estão fora da rede, em todo caso. A única coisa que falta a priori nessas análises é reconhecer que essa aliança generalizada que constitui as redes, atualmente como nas sociedades arcaicas, só se cria a partir da aposta da dádiva e da confiança (Caillé, 1998: 65).

A manutenção dessa rede de sociabilidade é estabelecida pela fidelidade e confiança que existem entre todos os devotos e foliões envolvidos, para que assim possam continuar se relacionando com os três Reis Magos.

Nos discursos dos devotos anfitriões mais antigos, majoritariamente a devoção se inicia através de uma *promessa* feita aos Santos Reis. Mas o *pagamento de promessas* que duraria o período de sete anos estende-se por toda uma vida e acaba por envolver os demais familiares. Neste aspecto, Renata Menezes (2004) traz a possibilidade de ampliar a perspectiva sobre a devoção aos santos para além do pagamento de promessas: “a relação de devoção envolve o pragmatismo, isto é, o atendimento de pedidos que se quer alcançar, mas também um processo de identificação dos devotos com os santos” (Menezes, 2004: 238).

É uma relação de devoção que extrapola a noção de *pagamento de promessas*, as pessoas participam dos *giros das folias* manifestando o caráter de afinidade com as entidades. São devotos praticantes das folias ou na manutenção destas, porque eles se identificam com os santos e com a realização da *missão* deixada por estes.

As pessoas que estão dentro deste tempo ritual (Turner, 2013) que coloca em circulação pessoas e dádivas (Brandão, 1977, 1981), objetos rituais (Bitter, 2010; Pereira, 2011; Souza, 2020), homens e santos (Bitter, 2010; Pereira, 2011; Chaves, 2009; Souza, 2020) estão colaborando e contribuindo para a manutenção das realizações dos *giros das folias*. Os devotos estão se relacionando com os santos através dos *giros das folias*; ao *receberem as bandeiras* em suas casas, eles contribuem com a realização da *missão sagrada* dos devotos foliões. Mesmo que a Folia de Reis de um determinado grupo se *encerre*, os foliões instrumentistas pertencentes a este podem se juntar a outra folia ou dar continuidade às suas práticas religiosas abrindo a porta de suas casas para *receber as bandeiras* de outras folias. Em suma, a devoção manifesta

no ato de *sair no giro* ou no *recebimento das folias* em suas casas insere os devotos em uma “rede” alicerçada no *fundamento*.

Foi em uma conversa do mestre Fumaça com um de seus devotos anfitriões que ouvi a seguinte frase: “Uma mão lava a outra e com as duas lava o rosto, já dizia o meu mestre!”. Eles estavam combinando a possibilidade de realização do *giro* na casa desse devoto no Natal de 2015. É nessa ocasião que o devoto consegue *dar suas ofertas*, materializando a retribuição às dádivas concedidas pelos santos. É nos *giros da folia* que as pessoas se entregam ao dar suas *ofertas* aos santos. Para Marcel Mauss:

A circulação dos bens acompanha a dos homens, das mulheres e das crianças, dos festins, dos ritos, das cerimônias e das danças, mesmo a dos gracejos e das injúrias. No fundo, ela é a mesma. Se as coisas são dadas retribuídas, é porque se dão e se retribuem “respeitos” – podemos dizer igualmente “cortesias”. Mas é também porque as pessoas se dão, é porque se “devem” – elas e seus bens – aos outros (Mauss, 2003: 263).

Desta forma, ao retribuir aos santos, as pessoas se dão e por isso precisam avisar e ser avisadas das *visitas das bandeiras*. Este foco nos devotos possibilitou-me responder etnograficamente como se produz a aliança entre a *Folia Nova Flor do Oriente* e seus devotos visitados no dia dos *giros*. Perceber os integrantes dessa rede de sociabilidade é compreender a ligação que cada devoto tem com a folia e, acima de tudo, com os Santos Reis Magos. A manutenção dessa rede de aliança é a garantia que esses devotos têm de continuar se relacionando diretamente com os santos através das *visitações da bandeira* no período dos *giros*.

Dentro dos *giros*, pude perceber que a comida exerce um papel crucial: ela também é *ofertada* como um elemento de “retribuição às dádivas” (Mauss, 2003) pelos devotos por *recebem a bandeira Nova Flor do Oriente* no dia dos *giros*. A comida exerce, ainda, um papel de agente que estabelece relações entre as pessoas e os santos dentro da festa. A devoção pode se estabelecer através do compromisso de sair em algum grupo de Folia de Reis por sete anos, ou *recebê-lo em sua casa* para poder pagar alguma *promessa feita* aos Santos Reis Magos.

A CIDADE DE SÃO GONÇALO: PALCO DAS ESTRATÉGIAS E TÁTICAS

A cidade de São Gonçalo encontra-se na Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro e é reconhecida por ser detentora do segundo maior índice populacional do estado, com cerca de 1.084.839 habitantes⁹, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). O município conta com 247,709 Km² e é dividido em cinco distritos, com 91 bairros registrados pela prefeitura e mais 18 bairros reconhecidos pelos cidadãos. O índice de pobreza da população chegou a 39,86%, de acordo com os índices do censo de 2003 fornecidos pelo IBGE. É nesse quadro

9 | Estimativa de 2019 de acordo com o site do IBGE (<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rj/sao-goncalo/panorama>).

socioeconômico que estão inseridos tanto os devotos anfitriões quanto os componentes da *Folia de Reis Nova Flor do Oriente*.

Este complexo quadro de desigualdade social é agravado pelos constantes conflitos entre as facções criminosas rivais que objetivam a ocupação e o domínio das regiões periféricas da cidade¹⁰. Os ecos desse conflito territorial contornam as fronteiras entre o centro e a periferia das cidades da Região Metropolitana, reservando para essas áreas os altos índices de homicídios. De acordo com o Atlas da Violência de 2019:

No Rio de Janeiro, quatro entre as seis mesorregiões figuravam, em 2017, com altas taxas de violência letal: o Sul e o Norte Fluminense; a Baixada Litorânea; e a Região Metropolitana. Entre as dez cidades mais violentas do estado, cinco se encontravam na Região Metropolitana, [...] A capital fluminense possuía taxa estimada de homicídio de 35,6. Além dos problemas históricos de violência no estado, que envolvem as escaramuças entre as três facções criminosas cariocas – CV, Amigos dos Amigos (ADA) e o Terceiro Comando Puro (TCP) –, nos últimos anos tem aumentado muito a presença das milícias, não apenas na capital, mas em muitas cidades do interior. A guerra entre grupos de milicianos e narcotraficantes, bem como entre esses últimos, tem contribuído para aumentar o número de mortes não apenas na região metropolitana, mas em todo o estado. O governo estadual, por sua vez, por meio da sua política de segurança baseada na brutalidade e nos enfrentamentos letais anódinos, tem contribuído crescentemente para o aumento das taxas de letalidade: no primeiro semestre de 2019, a polícia foi responsável por 38% das mortes na região metropolitana (Atlas da Violência, 2019: 30).

E os *giros* da Bandeira Nova Flor do Oriente são realizados dentro desses territórios em constante disputa pelas facções e pelo braço armado do Estado. As *profecias* são entoadas no período da madrugada e, para o cumprimento da *missão sagrada*, necessitam de acordos silenciosos entre os moradores para a manutenção da integridade física e moral dos devotos promesseiros. Para a demonstração dessas negociações subterrâneas, viso ater-me às táticas dos devotos através dos dados etnográficos analisados.

O caso mais emblemático ocorreu na favela da Chumbada em São Gonçalo, que é uma região paralela à zona central que realiza conexão com quatro bairros importantes para o município: Estrela do Norte, Galo Branco (ambos dão acesso ao centro da cidade), Mutondo e Avenida Maricá (ambas dão acesso à zona comercial da cidade, o bairro de Alcântara). Essa favela é controlada pelo tráfico de drogas, tendo um dos bailes mais conhecidos da cidade e com alto índice de violência proporcionado pelos conflitos armados. Por ser morador do município e saber dos constantes confrontos ocorridos na favela, perguntei ao mestre se não haveria nenhuma complicação ao transitarmos pelo bairro. O mestre me disse que avisaria antecipadamente

10 | Na primeira semana de 2018, foi publicado na capa do jornal *O São Gonçalo* o "Mapa das Barricadas" do município. Segundo o site do periódico, em menos de um dia o recurso digital já havia sido acionado por milhares de pessoas. Cf. "O mapa das 'barricadas' mostra onde 'mora' o perigo na região". *O São Gonçalo*, Ano 86, quarta-feira, 3 de janeiro de 2018.

aos *anfitriões da bandeira* por telefone e me deu algumas recomendações para circular com o carro pela região: “quando a gente entrar lá, você precisa abaixar os vidros do carro, ligar os pisca-alertas do carro, se for de noite, acender a luz de salão também! É só fazer isso que ninguém vai mexer com a gente!”. Este conjunto de informações dado pelo mestre é disseminado na periferia da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro, encontra-se nos muros das entradas dos complexos de favelas indicando um mecanismo de reconhecimento e controle dos indivíduos que circulam pelo local. Em uma das ruas pela qual passei, encontrava-se a seguinte mensagem: “Acenda o pisca-alerta e abaixe os vidros, senão a gente larga o aço”; a fala impositiva significa que o motorista que não atendesse às recomendações seria alvo dos *soldados do tráfico*.

O caminho escolhido por Fumaça foi o bairro do Mutondo e, logo no acesso à Chumbada, encontramos o primeiro impedimento. A rua estava com uma barricada feita de toras de árvores queimadas que impossibilitavam o acesso dos automóveis. Paramos o carro e perguntamos a dois senhores que estavam na esquina conversando se poderíamos passar ou se era melhor estacionarmos ali. Eles disseram que era só afastarmos as toras e passarmos com o carro, mas que deveríamos colocá-las de volta. E assim o fizemos. No momento em que me deparei com a situação, atentei-me para os jovens de moto que estavam no bar diante da barricada, que nos observavam atentamente.

A primeira casa visitada foi a da senhora Lourdes¹¹, que aparentava uns 60 anos. Ela nos atendeu no portão e disse que seria um prazer “receber a Folia de Reis naquele fim de semana”. Perguntei se teria algum problema a folia tocar lá de madrugada, e ela me respondeu que não haveria complicações. Próximo à casa, três jovens de aproximadamente 20 anos conversavam, dona Lourdes chamou-os e disse: “ô Gabriel, esse sábado a folia vai vir aqui, chama os meninos para dar uma olhadinha aqui! Eu sei que vocês gostam!”. Os meninos aos quais dona Lourdes se referia eram os “meninos do movimento”, os indivíduos inseridos no comércio varejista de drogas nas favelas cariocas e na Região Metropolitana são denominados de rapazes do “movimento” (Barbosa, 2017)¹². A região em que estávamos era completamente fiscalizada pelos *soldados do tráfico*. A cada esquina pela qual passávamos de carro, víamos pelo menos três rapazes, todos muito jovens. Nenhum carregava arma de fogo exposta, fora um jovem de aproximadamente 18 anos que estava à porta do centro de candomblé ao qual nos dirigimos para avisar sobre o *giro*. Quando nos aproximamos do portão, esse mesmo rapaz empunhou uma arma de fogo em uma mão e um rádio em outra. Ele me pediu para que levantasse a camisa, para notificar-se que eu não estava carregando nenhuma arma na cintura. O mestre disse que estava ali para falar com a mãe Rosinha, então o rapaz se pôs a bater no portão com agressividade até que uma das filhas da dona do terreiro abriu a porta e conversou com os rapazes do movimento.

11| Todos os nomes citados nesta parte do artigo são pseudônimos, para não ferir a integridade de meus interlocutores.

12| A palavra “movimento” (entre aspas) utilizada neste texto é uma categoria nativa que se refere aos integrantes do tráfico de drogas na Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro, distanciando-se de qualquer possibilidade de relação com a categoria movimentos sociais.

Após esse incidente, direcionamo-nos à casa da última pessoa a ser avisada sobre o giro daquele fim de semana. Logo na esquina, encontramos um casarão antigo que aparentava estar abandonado, com uma estrutura de telhado de quatro águas e uma varanda. Nele, reunia-se um grupo de dezesseis jovens que provavelmente estavam relacionados ao movimento. O casarão ficava em uma parte alta da rua, configurando-se como um ponto estratégico para visualizar qualquer transeunte na rua principal que dava acesso ao bairro do Mutondo e ao bairro Estrela do Norte. Para ir à casa do finado Fióte tivemos que passar em frente ao casarão. Chegamos a um terreno extenso que comportava um conjunto de quatro casas, todas distribuídas entre os filhos de Fióte. Quem nos atendeu foi Mauro, um senhor de 50 anos que se emocionou ao conversar com Fumaça. Ele relatava que, após a morte de seu pai, “a casa tinha treze anos que não recebia nenhuma folia”. Garantiu-nos que avisaria a comunidade sobre a visita da Folia de Reis. Neste caso, avisar a comunidade englobaria não apenas os vizinhos, mas os meninos do movimento.

Na volta para a sede, passamos pela rua que dava acesso ao bairro Estrela do Norte, eu estava tenso pela situação e perguntei ao mestre se não teria problema em realizarmos o *giro* naquele lugar no fim de semana pela madrugada. Fumaça respondeu-me:

Olha, a Folia de Reis sempre foi a lugares assim. Se a gente fica com medo, a gente não sai nem de casa. Mas o que nós fazemos é uma missão! É claro que se o bicho tá pegando, o pessoal dá uma ligada pra gente e avisa para não botar a folia pra dentro! Aí! Nesse caso, a gente não vai com a bandeira pra lá nesse ano, deixamos pro ano que vem. Porque o devoto também precisa receber o Reis!

Não podemos perder de vista que as realizações dos *giros* da folia são uma *missão sagrada*. Quando inquirido, o mestre utiliza-se desse argumento para enfatizar o caráter religioso de sua prática ritual. As práticas das visitas são as “táticas” utilizadas pelo mestre, mas a proteção dos santos anjos e dos Santos Reis é fundamental para o mestre e seus foliões “pra botar a *bandeira* na rua”.

Definitivamente, estas posturas assumidas pelo mestre e seus anfitriões não são apenas o atendimento das recomendações geradas pelo “movimento”, mas ordens que mostram a coercibilidade daqueles que querem manter o domínio hegemônico da região. Compreendo este controle violento (no sentido de violação dos direitos humanos) pelo “movimento” nas periferias das grandes cidades como a “estratégia” de Certeau (1994).

Chamo de estratégia o cálculo (ou a manipulação) das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser

circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos e ameaças [...] (Certeau, 1994: 99).

São mecanismos de controle, domínio e manutenção do tempo-espaço garantidos pela presença coercitiva do panóptico foucaultiano (Certeau, 1994: 99) corporificada pelos “soldados do tráfico”.

É importante ressaltarmos aqui que tal disputa pela ocupação dessas regiões marginalizadas não ocorre pelo completo abandono do Estado, pois todas as áreas dos municípios são palco de lutas contínuas pelos usos públicos e políticos da cidade. Essas regiões periféricas revelam-se como zonas fronteiriças que podem ser compreendidas como as “margens do Estado”, espaços de usos criativos de redes, ocupação de espaço, circulação de coisas e pessoas (Das; Poole, 2008):

Paradójicamente, es en estos espacios de excepción donde la creatividad de los márgenes es visible; es aquí donde formas alternativas de acción económica y política son instituidas. Sugerir que los márgenes son espacios de creatividad no es decir que las formas que adquieren la política y la economía en estos, las cuales generalmente son formadas por la necesidad de sobrevivir, no estén cargadas de terribles peligros (Das; Poole, 2008: 34).

Precisamos entender também que é necessária uma estrutura básica para o comércio varejista de drogas que garanta a manutenção da estratégia coercitiva das facções. De acordo com Antônio Rafael Barbosa: “O crime se assemelha à maior parte dos empreendimentos neoliberais. Precisa que haja Estado, mas um certo tipo de funcionamento estatal que permita o desenvolvimento de suas atividades” (Barbosa, 2017: não paginado).

E é em meio a esse ambiente coercitivo e violento que as Folias de Reis da Região Metropolitana do estado circulam. Dentro deste complexo quadro, os devotos empunham e recebem a *bandeira*, criando seus mecanismos de ação para a realização da *missão sagrada*. Retomo as categorias analíticas de Michel de Certeau (1994) para compreender os planejamentos do mestre Fumaça e as artimanhas dos moradores das zonas periféricas como “táticas” para a circulação em suas vizinhanças, mesmo estas sendo zonas de conflito.

Em suma, a tática é a arte do fraco. [...] Quanto maior um poder, tanto menos pode permitir-se mobilizar uma parte de seus meios para produzir efeitos de astúcia: é com efeito perigoso usar efetivos consideráveis para aparências, enquanto esse gênero de “demonstrações” é geralmente inútil e “a seriedade da amarga necessidade torna a ação direta tão urgente que não deixa lugar a esse jogo”. O poder se acha amarrado à sua visibilidade. Ao contrário, a astúcia é possível ao fraco, muitas vezes apenas ela, como o “último recurso”: “Quanto mais fracas as forças submetidas à direção estratégica, tanto mais estará sujeita a astúcia”. Traduzindo: tanto mais se torna tática (Certeau, 1994: 95).

Como pude demonstrar nos casos de dona Lourdes, no terreiro de mãe Rosinha e na família do finado Fióte, as táticas dos anfitriões da Bandeira Nova Flor do Oriente é o convite aos “rapazes do movimento”. É uma ação simples, mas permite ao morador uma sequência de manobras possíveis para avisar, explicar e negociar com os soldados do tráfico a presença da folia no dia do *giro*. O circuito ritual das Foliás de Reis na Região Metropolitana depende de táticas que acionem redes de sociabilidade e solidariedade que garantam a manutenção da integridade física e moral de todos os devotos envolvidos nesse empreendimento.

A OCUPAÇÃO DAS CALÇADAS

Na madrugada em que foi realizado o *giro da folia Nova Flor do Oriente*, fomos à Chumbada pelo acesso do bairro Galo Branco. Eu havia colocado meu carro à disposição para levar os foliões à casa do finado Fióte. Nesse dia, o número de foliões fez com que eu tivesse que realizar três viagens de carro para levá-los. Logo na primeira viagem, deparamo-nos com uma rua extensa com barricadas feitas de móveis velhos em cada uma das três quadras pelas quais passamos. Próximo às barricadas, havia duas pessoas sentadas auxiliadas por um piloto de moto que rodeou o carro por três vezes. Eu havia cumprido todas as dicas exigidas para o automóvel quando o piloto colocou a cabeça para dentro do carro pela janela do motorista. Perguntei se ele tinha sido avisado sobre a Folia de Reis, e ele respondeu afirmativamente. Com isso, deixei sobreaviso que teria que realizar o trajeto mais duas outras vezes; em cada uma delas, o carro passava pelas ruas, e as barricadas eram retiradas e reposicionadas. Mais adiante, em um campinho de futebol, estava ocorrendo um baile de favela com carros de som estacionados reproduzindo uma música ensurdecidora. Nesse dia, tive contato com mais de trezentos soldados do tráfico em festa. Próximo ao campinho, estavam passando duas fileiras com cerca de vinte jovens ostentando suas armas e empunhando-as acima dos ombros. Segundo Antônio Rafael Barbosa, o “baile” seria um espaço complementar às prisões, possibilitando a verticalização das relações hierárquicas. Como o autor sugere:

Por sua vez, o “baile” é representativo das alianças formadas em um “espaço liso”; alianças transversais entre “crias” de várias localidades – vapores, gerentes, soldados – que fornecem uma espécie de barragem à verticalização hierárquica das relações, ao afirmar a potência de cada um em criar suas próprias redes relacionais sem depender necessariamente de sua posição nas hierarquias dos grupos locais. Espaço das alianças dissociado das amarras de um meio disciplinar, lugar do encontro entre homens e mulheres livres (em sua possível liberdade). Alianças do futuro, feitas pelos jovens, por aqueles que irão assumir ou já estão assumindo a condução do “movimento” (Barbosa, 2008: 8).

Pude passar pelo evento por três vezes sem ter problema algum e, ao entrar em um beco que dava acesso à casa do finado Fióte, tive contato com outra dimensão da proteção proporcionada pelos devotos anfitriões: a ocupação da calçada. Os filhos, netos e bisnetos do finado estavam ocupando a calçada, conversando ao som das caixas do rádio que foram posicionadas em cima do muro voltadas para a rua, onde refrigerantes e petiscos nos foram oferecidos. Esse “enquadre” pode parecer simples, mas ele foge de todo o contexto ritual das chegadas da Folia de Reis. No contexto ritual, os moradores precisam estar dentro de suas casas fechadas com as luzes apagadas, só acendendo ao toque dos foliões e abrindo as janelas e portas respondendo à cantoria de acordo com as profecias entoadas. A ocupação da calçada inseria-se em outra lógica, era transformação de um território público em privado. Os familiares levam seus assentos, caixas de som, bebidas e comidas, transformando a calçada em uma extensão do espaço interno da casa. Porém, o diferencial, neste caso, é a “tática” utilizada pelos devotos anfitriões para garantir a integridade física e moral de seus visitantes em uma zona controlada pelo movimento. Essa é uma forma de avisar a comunidade que aquela casa está em um período festivo, além do “enquadre” da possibilidade de garantir a proteção do hóspede e controlar, na medida do possível, os prováveis conflitos com o pessoal do movimento.

Quando todos os integrantes da Bandeira Nova Flor do Oriente chegaram, os devotos da morada entraram levando consigo todas as coisas e dando início à visitaçãõ da folia naquelas residências.

As “estratégias” e as “táticas” são as ferramentas teóricas que me auxiliam a pensar as articulações dos foliões e dos anfitriões para a ocupação do espaço público em meio às zonas de conflito da cidade, as “margens do Estado”. Diferentemente das “leis da hospitalidade” de Pitt-Rivers (2012), que se concentram nas relações entre anfitrião e hóspede no espaço privado da casa, as categorias de Michel de Certeau põem à disposição chaves interpretativas para o entendimento dos mecanismos operados pelos moradores das periferias das cidades para a ocupação festiva da rua. Nesse sentido, a casa torna-se um espaço privilegiado para a manutenção da ordem festiva estabelecida pelo *fundamento*; em contrapartida, as incertezas proporcionadas pelo risco da rua fazem com que tanto os foliões quanto os anfitriões transgridam a “tradição de conhecimento” que rege a Folia de Reis. Mas o risco não exclui nem impossibilita o cumprimento da *missão sagrada*; para o *fundamento*, o perigo iminente nas peregrinações é complementar e instituidor das narrativas míticas sobre o nascimento do menino Jesus, a Sagrada Família e os Santos Reis. Na hagiografia dos Reis Magos, o imperador Herodes coloca seus soldados no encalço dos peregrinos para descobrirem e assassinar Cristo. A Sagrada Família também foge para o Egito após ser avisada pelos Magos dos planos de Herodes. Desta forma, os riscos da rua são inseridos no tempo e no espaço do *fundamento*; conforme Roger Caillois (2015)¹³ nos alerta, o perigo revela o caráter violento inserido no mítico festivo

13 | Nas palavras do autor: “Todos os excessos são permitidos, pois deles mesmos, como também dos desperdícios, das orgias e das violências a sociedade espera a sua regeneração, tentando assim alcançar um vigor novo da explosão e do esgotamento” (Caillois, 2015: 41-42).

das Folias de Reis. As “táticas” utilizadas pelo mestre e seus anfitriões para circulação e *recebimento da bandeira* são as práticas que inscrevem no plano físico – através dos corpos atravessados pela devoção – o metafísico do *fundamento* das Folias de Reis.

CONCLUSÃO

O ciclo ritual das Folias de Reis coloca em circulação pessoas, santos, objetos, promessas, bênçãos e dádivas. E, para dar conta da diversidade presente nesta devoção, propus analisar as apropriações do *fundamento* feitas pelo mestre e os anfitriões da Bandeira Nova Flor do Oriente. Demonstrei como as “tradições de conhecimentos” são garantidas através de sua transmissão e manutenção pelo entoar das *profecias*. No tocante a esta questão, os *giros* da folia possibilitam que os reiseiros e seus anfitriões se insiram na cosmologia dos Santos Reis, tornando a casa um espaço duplo: o do nascimento e o da anunciação da vinda do menino Deus.

Busquei analisar etnograficamente os entraves enfrentados nas procissões dos devotos promesseiros, pois a circulação das Folias de Reis na Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro ocorre, majoritariamente, nas periferias. São realizadas em zonas de conflito controladas pelo poder coercitivo do tráfico de drogas. Mas o espaço-tempo ritual também revela os mecanismos e artimanhas dos moradores dessas áreas: é através delas que o santo circula e distribui suas bênçãos e proteção.

No momento em que os foliões e os devotos ocupam a rua e a casa, elas se tornam extensões uma da outra. Mais do que uma ocupação devocional, estas festividades religiosas nos permitem enxergar atuações micropolíticas de “usos da cidade” (Certeau, 1994). Mesmo que as regiões periféricas sofram com a presença ostensiva da violência proporcionada pelo tráfico de drogas, este artigo propôs apontar mecanismos de atuação dos devotos anfitriões para a manutenção de suas práticas religiosas. Atuações como a ocupação das calçadas e a comunicação com os “meninos do movimento” são cruciais para a realização dos giros das Folias de Reis pela Região Metropolitana.

Luiz Gustavo Mendel Souza é licenciado em História pela UERJ-ffp, Mestre em História Social pela mesma instituição e Doutor em Antropologia pelo PPGA – UFF. Publicou o livro “Giros Urbanos: Uma etnografia da festa do arremate da folia de reis no estado do Rio de Janeiro”.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: Não se aplica

FINANCIAMENTO: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BITTER, Daniel. 2010. *A bandeira e a máscara: A circulação de objetos rituais nas folias de reis*. Rio de Janeiro, 7 Letras, Iphan/CNFCP.
- BARBOSA, Antônio Carlos Rafael. 2008. "O baile e a prisão: exame de dois espaços de sociabilidade que respondem pela dinâmica segmentar do tráfico de drogas no Rio de Janeiro". In 26ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. *Anais da 26ª RBA*. Porto Seguro, ABA, não paginado.
- BARBOSA, Antônio Carlos Rafael. 2017. "Criminalidade nas periferias segue lógica de empreendimentos liberais. Entrevista especial com Antônio Carlos Rafael Barbosa". *IHU On-line*, 9 jun. 2017. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/568504-criminalidade-nas-periferias-segue-logica-de-empreendimentos-liberais-entrevista-especial-com-antonio-carlos-rafael-barbosa>. Acesso em: 2020.
- BARTH, Fredrik. 2000. "An anthropology of knowledge". *Current Anthropology* (Chicago), 43(1), 1-18. <https://doi.org/10.1086/324131>.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1977. "A folia de reis de Mossâmedes". *Cadernos de Folclore da Funarte* (Rio de Janeiro), 20, 1-33.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1981. "Sacerdotes da viola". Petrópolis, Vozes.
- CAILLOIS, Roger. 2015. "O sagrado de transgressão: Teoria da festa". Tradução de Carlos Eduardo Schmidt Capela. *Outra Travessia Revista de Literatura* (Florianópolis), 19, 15-55. <https://doi.org/10.5007/2176-8552.2015n19p15>
- CAILLÉ, Alain. 1998. "Nem holismo nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (São Paulo), 13(38), 5-38. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000300001>
- CERTEAU, Michel de. 1994. *A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer*. Petrópolis, Vozes.
- CHAVES, Wagner Neves Diniz. 2009. *A bandeira é o santo e o santo não é a bandeira: práticas de presentificação do santo nas folias de reis e de São José*. Rio de Janeiro, Tese de Doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DAS, Veena; e POOLE, Deborah. 2008. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". *Cuadernos de Antropología Social* (Buenos Aires), 27, 19-52. <https://doi.org/10.34096/cas.i27.4328>
- GOFFMAN, Erving. 1986. *Frame analysis: an essay on the organization of experience*. Boston, Northeastern University Press.
- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (orgs.). 2019. *Atlas da violência 2019*. Brasília/Rio de Janeiro/São Paulo, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada/ Fórum Brasileiro de Segurança Pública.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
- MENEZES, Renata de Castro. 2004. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade em um convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- PEREIRA, Luzimar. 2011. *Os Giros do Sagrado: Um Estudo Etnográfico Sobre as folias em Urucuia*. Rio de Janeiro, 7Letras.

PEREIRA, Luzimar Paulo. 2013. "À mesa com os santos: A noção de "fartura" nas folias de Urucuia (Minas Gerais)". In GONÇALVES, José Reginaldo; GUIMARÃES, Roberta Sampaio; e BITAR, Nina Pinheiro. *A alma das coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro, MauadX/Faperj.

PEREIRA, Luzimar. 2014. "O giro dos outros: fundamentos e sistemas nas folias de Urucuia, Minas Gerais". *Mana* (Rio de Janeiro), 20(3), 545-573. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000300005>

PIERSON, Donald. 1966. *Cruz das almas*. São Paulo, José Olympio.

PITT-RIVERS, Julian. 2012. "The law of hospitality". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* (London), 2(1), 501-517. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.022>

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. 2012. *No caminho dos mestres: um estudo sobre folia de reis Nova Flor do Oriente em São Gonçalo na segunda metade do século XX*. São Gonçalo, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. 2020. *Giros Urbanos: Uma etnografia da festa do arremate da folia de reis no estado do Rio de Janeiro*. Belo Horizonte: Ancestre.

TURNER, Victor. 2013. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, Vozes.

VOGEL, Arno e MELLO, Marco Antônio da Silva;; SANTOS, Carlos Nelson Ferreira dos (orgs.). 1985. *Quando a rua vira casa: a apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro*. Rio de Janeiro, FINEP.

Recebido em 14 de junho de 2019. Aceito em 2 de junho de 2020.

Entre a prática, a teoria, a escrita e a experimentação etnográficas

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2020.177099>

ENTREVISTADORA

Carolina Parreiras
Universidade de São Paulo /
São Paulo, SP, Brasil
carolparreiras@gmail.com
[https://orcid.org/
0000-0001-9741-4776](https://orcid.org/0000-0001-9741-4776)

Entrevista com Michael Taussig

A entrevista que se segue foi realizada no dia 11 de março de 2020, na cidade de Nova Iorque, nos Estados Unidos. No dia anterior, o presidente Donald Trump havia reconhecido o status de pandemia de COVID-19 e a quantidade crescente de casos nos Estados Unidos. Enquanto isso, eu estava nos últimos dias de um intercâmbio intelectual de 10 meses (entre maio de 2019 e março de 2020), financiado pela Fapesp, no qual fui supervisionada pelo professor Michael Taussig¹. A ideia para esta entrevista surgiu de uma conjunção de fatores, mas especialmente do canal de diálogo aberto com o professor Taussig nos meses anteriores.

A iniciativa de ir para a Columbia University (e para o Institute of Latin American Studies - ILAS) surgiu pelo encantamento com a obra de Taussig. Suas proposições sobre violência e terror me acompanham já há alguns anos, com destaque para o que ele chamou, em *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*, de “cultura do terror” e “espaço da morte”. Ao me dedicar ao entendimento das formas públicas e privadas de violência em favelas do Rio de Janeiro, estes dois conceitos se tornaram fundamentais para as análises empreendidas.

A obra de Taussig me fascinava também por outros motivos. Destaco, sobretudo, a inventividade e o caráter transgressor de suas propostas que fornecem insights teóricos e metodológicos. Sobretudo, Taussig nos provoca a experimentar etnograficamente, ao mesmo tempo em que mostra a importância de discussões teóricas densas. Sempre li suas obras como repletas do que chamei na entrevista de “amor e deferência pela curiosidade antropológica”.

A seu convite, acompanhei, entre setembro e dezembro de 2019, o curso “Taboo and Transgression”, que ofereceu no departamento de Antropologia da Columbia University. A experiência de vê-lo lecionar tornou ainda mais instigante o esforço de embarcar em suas propostas e foi algo que iluminou a feitura desta entrevista,

¹ | Class of 1933 Professor of Anthropology - Columbia University in the City of New York.

como ficará claro. Com ele e por meio dele, pude visitar autores clássicos como Walter Benjamin, Georges Bataille (e friso que ele é um exímio leitor de ambos), Marcel Mauss, Jane Gallop e Angela Carter, bem como me lançar à descoberta de outras referências como Maggie Nelson, Daniella Gandolfo e Leo Steinberg. Após cada encontro semanal, saía com a cabeça fervilhando, instigada por tantas questões. Além disso, o final de todas as aulas era dedicado a experimentos corporais coletivos, em que descobrimos nossos corpos e seus movimentos possíveis (no que Taussig chamou de “stimulate alternative forms of writing, exploring style, ‘voice’, rhythm, and form”). Dança como “escrita” e como “interpretação” e como forma de desafiar e transgredir as fronteiras formais e canônicas da disciplina e do espaço da sala de aula. Para mim, pelo menos, este foi um dos maiores aprendizados e um convite a sempre experimentar, desafiar, transgredir.

Assim, essa entrevista² é fruto de minha leitura da obra de Taussig, bem como das trocas e conversas que estabelecemos. A tentativa foi de mapear temas que aparecem em seus escritos, bem como abrir caminho para as discussões de seu novo livro, lançado em julho de 2020. Busquei articular as perguntas de forma a apresentar um panorama de seus livros, a partir das questões e dúvidas que eles suscitaram. Dentre os temas abordados, destaco: a prática e a escrita da etnografia (e as experimentações possíveis), os desafios de lidar com as violências, a ideia de “domínio do não-domínio” e conceitos como o de sistema nervoso, mimesis e transgressão.

Agradeço imensamente ao professor Taussig pela generosidade de ter me recebido como Visiting Scholar na Columbia University e, por, mesmo em meio ao estágio inicial da pandemia, ter me concedido esta entrevista. Minha gratidão e minha admiração são constantes. Que esta entrevista seja tão desafiadora e instrutiva para os leitores como foi para mim e, sobretudo, um convite a experimentar em nossas pesquisas e em nossas atividades acadêmicas, como ele tem feito com maestria ao longo dos anos.

1 – De minha perspectiva, você está sempre tentando questionar a prática e a escrita etnográficas. Você traz nos seus textos uma ampla gama de referências, além de experimentar com a escrita. Em *Walter Benjamin’s Grave*, por exemplo, você confessa a sua paixão pela contação de história — “uma narrativa silenciada e imperfeita”, como você diz — e defende que essa narrativa como uma forma de análise. Ao fazê-lo, creio que nos desafia a ir além das definições clássicas da antropologia e, ao mesmo tempo, sinto que é uma deferência constante, um amor pela curiosidade antropológica e pelo fazer etnográfico. Você pode nos dizer mais sobre esse amor?

MT | Com certeza! É estranho, não é? Soa até esquizofrênico. Por um lado, essa é uma forma de desafiar, uma crítica, e ao mesmo tempo, um certo endosso de tudo o que os antropólogos fazem. Se compararmos a antropologia e o jornalismo, ambos têm como foco os eventos íntimos de pequena escala, os aspectos

2 | Em termos técnicos, gostaria de salientar o desafio de traduzir Taussig para o português. Para este fim, contei com a inestimável parceria de Juliana Valente (Graduate Center - CUNY) e com a revisão e transcrição de Renata Ferreira.

minuciosos dos eventos, sejam eles grandes ou pequenos. Mas a antropologia sempre tem um outro olhar, direcionado para dar atenção às questões da teoria social e filosófica, e assim por diante, que, claro, os jornalistas não conseguem fazer, não de forma profunda, na sua escrita. A antropologia está em um bom lugar, eu acredito, entre o íntimo e o filosófico, e é disso que eu gosto. Existem muitas disputas ou problemas suscitados, ao longo da minha vida, sobre a antropologia se deter muito à teoria ou aos fatos. Revisitando essas questões, isso é de se esperar, porque há sempre um conflito entre a experiência de campo e o amor pela teoria de como a sociedade se deu como tal.

2 – Em muitos dos seus textos, nós encontramos palavras como cura, redenção, ornamento, fetiche, mimetismo e (a minha favorita) transgressão. Todas elas estão relacionadas não só com o dado etnográfico, mas com a etnografia em si. Pensando nos seus livros, existem experimentações, como a publicação de um diário de campo (*Law in a Lawless Land*), dos desenhos que você realizou enquanto estava em campo (*The Magic of the State, I Swear I Saw This* e *The Corn Wolf*). Muitas fotografias no livro *My Cocaine Museum*. E na sua escrita existe não só um rigor teórico (como verdadeiras aulas sobre Benjamin, Marx, Bataille, Artaud, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, por exemplo), mas um questionamento constante, um tom que é simultaneamente sarcástico e com um teor de humor. Como você enxerga esses três eixos: conteúdo, forma e estilo?

MT | Bom, você descreveu, muito bem ao meu ver, o que eu tentei fazer. Eu acredito que muitas pessoas não falam sobre o humor, ou a tentativa de humor, e isso é algo que genuinamente tento fazer. Portanto, fico feliz que você identificou isso. As palavras-chave que você mencionou são, me parece, bem constantes... Acredito que provavelmente eu exagere um pouco. Mas eu fico sempre tão impressionado de como as formas pelas quais falamos de sociedades, de grupos, de seres humanos é informada por forças subliminares. E essa força subliminar parece ser, ao meu ver, algo muito parecido com o que é genuinamente descrito como a magia. Portanto, eu vejo que a escrita, da minha parte, é uma conversa com esse nível subliminar, com essa magia, que está posicionada sobre uma contra-magia. Isso então leva ao meu interesse pelo estilo, um interesse pela estética, que eu vejo como sendo o aspecto de poder em todo os lugares, a todo momento. Algo que é crucial, mas genuíno e completamente ignorado por boa parte das Ciências Sociais. Então, isso é algo que é muito importante para mim. Eu falo na arte versus a arte. Com isso, eu quero dizer que praticamos uma arte que pode ir de encontro à arte do status quo, ou seja, argumentos sobre a boa vida, argumentos sobre equidade, argumentos para justificar a hierarquia, a autoridade e o domínio parecem funcionar sob minha perspectiva, porque eles têm uma força estética, eles têm força mítica e

simbólica. Então, o meu trabalho como antropólogo é fornecer uma nova arte, uma nova cultura se quiser, contra isso, mas ambas estão entrelaçadas, e por isso tenho essa frase, da arte versus a arte, em vez de dizer a economia versus a ideologia, ou uma ideologia versus outra ideologia. Não. O que eu acredito que transcende tudo isso é uma forma de estética, uma estética versus outra estética. Eu estou lendo essa biografia extensa que saiu recentemente sobre a Susan Sontag e estou curioso de ver que esse é basicamente o seu posicionamento: a estética, a importância política central da estética.

3 – Como eu já lhe disse antes, se tivesse que escolher alguma questão na sua obra seria a ideia de transgressão, porque acho que você transgride pensando em metodologia, com um foco na escrita e como uma questão teórica. No meu entendimento, Bataille é uma referência central para você nessa discussão sobre a transgressão, associada à ideia de “sociologia sagrada”. E sagrado para ele está relacionado ao sacrifício, ou à consagração daquilo que foi destruído. Você acha possível pensar em uma “sociologia sagrada” hoje? Como podemos traduzir a transgressão para um mundo contemporâneo de novas (ou talvez não tão novas) formas de terror e violência?

MT | Esta é uma grande pergunta! Bataille realmente era parte de um grupo. Portanto, não é apenas Bataille. Tem a sua companheira, Laure (Collete Peignot), que morreu muito jovem, tem Michel Leiris, e o brilhante Roger Caillois, só para começar. Se você olhar para quem escreveu para o Collège of Sociologie, você verá muitas pessoas envolvidas naqueles anos, 1937 a 1939. Então, acho que isso é importante de lembrar. O que seria uma sociologia sagrada hoje? Eu acho que você está fazendo uma pergunta essencial. Bom, eu comecei a pensar nisso pela primeira vez quando li o livro do Jacobo Timerman, sobre seu encarceramento na Argentina. Em inglês, o título da obra é *Prisoner Without a Name, Cell Without a Number*. Essa para mim parece ser uma avaliação muito concreta, uma afirmação muito concreta sobre o lugar do sagrado na repressão política. O regime militar, o seu fetiche com o comunismo, a homossexualidade e os judeus, por exemplo. Segundo, lendo esse livro, você precisa refletir sobre o papel da tortura. E quando você começa a pensar na tortura de alunos do colegial, de mulheres, especialmente na Argentina, você não consegue parar de pensar na tortura em toda a América Latina, em todo o mundo, e isso fica cada vez maior, pensando na guerra do George Bush contra o Iraque, ou depois de 11 de setembro, nas prisões clandestinas da CIA em diversos lugares no mundo. O debate sobre a tortura nesse país que ganhou força com o Trump, que é favorável à tortura. Então as perguntas para mim eram: se a tortura era realizada para se conseguir informação, como geralmente se diz; ou se ela é

feita em razão de algum prazer psicológico, alguma forma de prazer sadista? Ou, e/ou, se ela tem a sua própria qualidade de ritual religioso sagrado? Agora, essa terceira pergunta é a mais inovadora, e facilmente a pergunta que nunca é feita ou é realizada com menos frequência. Sobre as outras, muito já foi escrito e dito sobre o assunto. Me parece que, claro, vez ou outra há alguma informação valiosa, mas ela é muito exagerada. A tortura realmente é feita por alguma outra série de motivações. E essas motivações têm relação com a expiação, expiar o mundo do demônio, expiar o mundo da peste, expiar o mundo do comunismo, da homossexualidade, da sexualidade em geral, e assim por diante. Ou seja, no sentido negativo, esse é o seu papel, esse é o conhecimento fornecido pela sociologia sagrada. Sociologia sagrada, como foi cunhado pelo Collège, foi uma tentativa de pensar sobre as lições fornecidas pelos estudos de religião nas sociedades primitivas. A feitiçaria, por exemplo, o fetichismo aplicado à sociedade moderna, enquanto o movimento nazista aumentava seu vigor, enquanto os nazistas invadiam a França, enquanto a maioria da população francesa se tornou colaboradora. Depois vão dizer que a França liderou a resistência, mas isso é uma mentira. Mesmo essas forças, o antissemitismo, a exaltação do primitivo pelos nazistas, aqui novamente temos um exemplo da “arte contra a arte”. O Collège de Sociologie tenta, usando Durkheim em particular, criar uma resposta para essa força massiva, que eu acho que vemos no Brasil e em boa parte do mundo com a hostilidade contra imigrantes na Europa... Coisas que vão piorar com o coronavírus. Portanto, as forças que foram desencadeadas por crises, por *coup d'états*, o que vemos nos EUA, particularmente na fronteira com o México e a campanha contra os muçulmanos, têm relação com a evocação, eu acredito, da sociologia sagrada. É como se o governo estivesse utilizando a sociologia sagrada (risos). Portanto, nós também, ou eu também. A sociologia sagrada também é importante em outro sentido, na sua relação com o heteronormativo, o heterogêneo versus o homogêneo, e assim por diante. É uma visão diferente da forma como as sociedades se constituem em grupos. Ela enfatiza a sua natureza fragmentada, se quiser assim dizer, da realidade e do poder. Benjamin em *Theses on the Philosophy of History*³ tem coisas importantes a dizer sobre o heterogêneo versus o homogêneo quando ele fala sobre a visão da história em que o heterogêneo surge e desloca o homogêneo. Eu diria que esse também é um exemplo da sociologia sagrada. Benjamin, você sabe, participou de algumas das reuniões do Collège e, de acordo com um observador, ficou deslumbrado. E seu amigo e colega Adorno ficou bastante desconfiado, na verdade, do Collège. Ele está em uma comissão com fascistas, particularmente Caillois. Este é o perigo. Uma vez que você se envolve, uma vez que você endossa esta pergunta sobre o sagrado e a sociologia você caminha numa linha tênue entre o fascismo e o antifascismo.

3 | Traduzido no Brasil como “Teses de filosofia da História” ou “Sobre o conceito de História”.

4 – A literatura é uma das suas maiores influências. Nós temos uma gama de autores da literatura que você usa para discutir a antropologia. Nos anos 80, havia diversos questionamentos sobre questões como a representatividade, a autoridade etnográfica, a escrita etnográfica. George Marcus e James Clifford chamaram isso de poética e política da etnografia. Acredito que na sua obra conseguimos encontrar ambas – a poética e a política —, mas de forma um pouco diferente. Eu acredito que seu trabalho seja mais experimental. Você concorda com essa definição?

MT | Eles propuseram e eu fui lá e fiz. Eles mantiveram uma fé pela empreitada acadêmica, enquanto acho que eu não tinha. Se eles não tivessem iniciado esse processo onde estariam as pessoas como eu? Provavelmente não teríamos publicado. Então, isso é muito, muito crucial. O trabalho que eles fizeram é sofisticado e requer uma leitura abrangente. Clifford tem dois textos⁴ em particular, um sobre a autoridade etnográfica e outro sobre o surrealismo etnográfico. Quero dizer, eles são verdadeiras obras-primas. Eles irão durar para sempre.

4 | Os textos mencionados são "Sobre a autoridade etnográfica" e "Sobre o surrealismo etnográfico". Ambos foram traduzidos no livro *A Experiência Etnográfica*.

Mas, para você, essas experimentações foram sempre intencionais? Esse é um projeto seu? A experimentação, tentar coisas novas, colocar todas essas coisas juntas, foram movimentos intencionais ou só a maneira como você escreve, por exemplo?

MT | Não sei responder, quero dizer, acho que um pouco de ambos. Eu penso nessa questão como referente à honestidade. Honestidade com a situação, particularmente... você sabe, é uma tríade. Acho que o [Edward] Said fala disso no seu livro *The World, the Text and the Critic*: tem um mundo, tem um autor, tem um leitor e tem um ser honesto nesta situação.

5 – É engraçado que você mencione o Timerman, e o Timerman foi uma referência que li por conta do Xamanismo. Eu lembro de você mencionar durante a sua disciplina — "Taboo and Transgression" — que quando escrevemos sobre a violência, temos uma única chance. Logo depois você falou do Timerman, sobre a tortura e a ditadura na Argentina e como na tortura conseguimos encontrar o sadismo e não só a declaração estatal oficial sobre descobrir a "verdade" ou estabelecer e garantir a ordem. Eu também me lembro dos sentimentos que experimentei ao ler *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*: como eu conseguia sentir as atrocidades e as crueldades que você descreve usando relatos como aqueles de Timerman ou que estão no Relatório de Casement⁵. Neste momento, você nos fornece dois conceitos: o "espaço da morte" e a "cultura do terror". Vemos essas questões novamente quando você descreve a "limpieza" na Colômbia (em *Law in a Lawless Land*) muitos anos depois, por exemplo. Ou quando você fala sobre a Polícia de Nova Iorque no texto *NYPD Blues*⁶. O que você quer dizer quando fala que temos

5 | Relatório apresentado por Roger Casement ao British Foreign Service em 1913. Também chamado de Relatório sobre o Putumayo, este documento é uma das bases utilizadas por Taussig na parte inicial de *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem* para descrever as atrocidades cometidas contra os indígenas do Putumayo em meio à exploração colonial de borracha.

6 | TAUSSIG, M. *NYPD Blues*. In: *Walter Benjamin's Grave*. Chicago/London: University of Chicago Press, 2006.

uma única chance ao escrever sobre a violência? Como enquadramos a violência e o terror hoje, especialmente se pensarmos que o terror necessita da ordem para funcionar?

MT | A minha sensação é que escrever sobre a violência, escrever contra a violência, é perigoso porque isso ajuda e estimula a violência dentro do autor, assim como a violência no leitor, e um certo nível de estimulação como essa eu acredito que seja necessária para pensar na violência de forma opositora, mas é uma força que provavelmente será autodestrutiva. É uma força que provavelmente irá exceder a crítica. O conteúdo, por assim dizer, suplanta a crítica. Eu sentia que não era algo que poderia ser prolongado, uma única tentativa era mais do que suficiente, era isso que sentia. Eu tenho, contudo, desobedecido a minha própria regra algumas vezes e não sei o que dizer sobre isso. Integrar a estimulação fornecida pela violência à crítica foi uma das minhas ideias, talvez excêntricas, de que os tópicos, coisas, fatos como a violência estimulam a função mimética da linguagem, e é por isso que são tão perigosos, porque eles estimulam as palavras; e as frases se tornam aquilo que elas descrevem. Então não se escreve sobre a violência como se ela fosse algo, um objeto lá fora. O objeto é animado, o objeto se torna o sujeito, ele confronta o sujeito que está escrevendo e tudo isso toma conta do consciente do leitor. É por conta dessa habilidade da violência em fundir, em misturar as palavras com aquilo que elas significam. É assim que eu acredito que a coisa funcione, e isso aciona algo muito importante. Ademais, um terceiro ponto que eu consigo ver é a violência se tornando um tópico na moda, um tópico acadêmico, algo em que se pode construir uma carreira, e eu não queria me envolver com isso. Eu queria dar um passo para longe disso, ao mesmo tempo, sem sancionar a ideia de que se deve manter-se calado. Sabe aquela referência famosa ao Adorno depois de Auschwitz? A ideia de “sem poesia”? Isso me parece bastante equivocado, e aquele livro sobre Auschwitz argumenta isso. Claro, o texto dele é bastante especial. Ninguém chegou perto de algo assim. Devem existir, mas desconheço. Se eu consigo pensar em algo parecido seria em Darwish⁷, um poeta palestino, e seu relato sobre a ocupação, a invasão de Beirute por Israel em 1982. Essas não são pessoas que dizem que você precisa se manter em silêncio, ou que é melhor ficar em silêncio, certo? Então, esses são trabalhos de alta qualidade, com altos padrões, você sabe. Darwish é um poeta, Primo Levi era um químico que estava interessado nos fatos, mas que tinha uma alma de poeta e conseguiu produzir esse trabalho altamente eficiente. Voltando ao ponto inicial que argumentava sobre a ideia de escrever sobre a violência. Principalmente, falar da violência, da violência desonesta, barateia a violência, e é muito difícil não fazer isso. Você torna qualquer apelo ou referência à compaixão sem função. Portanto, em termos pragmáticos, é contestável.

7 | Taussig se refere ao poeta Mahmoud Darwish.

6 – Quero voltar à discussão sobre os atos de ler e de escrever. Minha impressão é que você está enfatizando estes atos como práticas ritualísticas (ou, como você lindamente postulou, “palavras como elos para o visceral, para a concretude das coisas conectadas por meio de correntes de existência”). Ao mesmo tempo, você nos lembra da instabilidade do sentido, e, claro, da interpretação. Você fala do sistema nervoso, do baile de máscaras e do segredo, e nos traz uma comparação que até hoje me surpreende: a realidade como um jogo de copos⁸ (é a desordem da ordem, é outra vez a transgressão). Como podemos compreender essas coisas juntas? Há uma estratégia ou caminho para que os leitores compreendam que nós estamos lá (fazendo pesquisa, fazendo campo) e, ao mesmo tempo, que eles leiam como se o texto estivesse na terceira pessoa? E preciso repetir que eu acredito que você tem domínio desse processo e que consegue nos fazer sentir de muitas formas aquilo que descreve. Lembro-me da forma como você inicia *The Corn Wolf*: “ninguém disse a ela ou ele (1) como realizar a pesquisa de campo ou (2) que a escrita é quase sempre a parte mais difícil do processo”. Então, como você vê essas questões: a realidade como um jogo de copos, e o processo de escrita e leitura?

MT | Bom, eu me sinto feliz ao falar dessa última parte da sua questão, ou seja, sobre a falta de atenção à escrita somada à falta de atenção ao trabalho de campo. Nos programas de doutorado em antropologia, os alunos devem cuidar de si mesmos. Eu sei que existem exceções. Departamentos diferentes em momentos diferentes talvez falem bastante sobre o campo, sobre como fazê-lo de forma criativa. Mas na minha experiência, nunca me ensinaram sobre como fazer campo, e eu sempre gostei do que Laura Bohannan falou enquanto vivia em Oxford. Ela foi orientada a usar sapatos de andar na areia, pois esses deixam a água escorrer, ou “não durma com os nativos”, ou algo assim⁹. Talvez não falaram explicitamente e essa é a segunda dica. Mas basicamente você precisa descobrir tudo sozinho. E eu acredito que a combinação de não dar grande importância à escrita e de não dar atenção ao trabalho de campo, os dois juntos, esses são os aspectos mais importantes de um antropólogo e isso me parece particularmente estranho... Claro, não precisa literalmente ensinar... Eu acho que você não consegue ensinar a escrita; acho que não é possível ensinar a fazer o trabalho de campo. Toda situação é diferente e assim por diante. Mas você pode ter discussões maravilhosas sobre elas. Você pode pensar na escrita pela escrita, não? Então, essa é a essência, esse era o ponto de partida das questões que resultaram no ensaio sobre o *Corn Wolf*. Mas você iniciou com uma pergunta sobre o jogo de copos e a realidade, e eu acredito que isso adveio do meu interesse pela escrita como parte da realidade, e a realidade é em grande parte composta por performance e pretensão. E se percebe isso, mas também se percebe que você não pode mudar isso, você não pode mudar as regras do jogo no meio do caminho. Então, como posso dizer isso... tem uma dupla consciência

8 | Em inglês o termo usado é “shell game”, o que em português equivale ao chamado jogo/truque de copos mágicos, em que um objeto é ocultado por um copo e o desafio é adivinhar, após os copos serem mexidos e remexidos, onde este objeto se encontra.

9 | A história mencionada por Taussig está no livro *Return to Laughter*, de Eleonore Smith Bowen (pseudônimo de Laura Bohannan).

em jogo nessa brincadeira com a linguagem, todos nós estamos jogando esse jogo de fantasia. Estamos performando essa realidade na nossa escrita, nas nossas discussões. Mas aí não podemos mudar de função quando percebemos que, quando ficamos hiper-conscientes, se poderia dizer, ou o outro lado da consciência, que esse é um jogo e que deixamos que isso interfira. E esse é o jogo de copos: você troca o item debaixo do copo e depois volta novamente. Em *The Nervous System*, que foi escrito bem no começo, por volta de 1988-89, o tropo que eu usava era “o sistema que estava nervoso”, ou seja, o sistema nervoso, e eu estava argumentando que esse sistema é nervoso. “Um sistema nervoso nervosamente nervoso” é também histérico e perigoso porque está a ponto do colapso e, portanto, uma energia estranha está atuando no “sistema nervoso nervosamente nervoso”. Os componentes que selecionei foram a ordem e a desordem que o nosso trabalho como antropólogo, cientista social particularmente, era buscar a razão, dar explicações, colocar fatos heterogêneos em algum tipo de ordem homogênea. Mas assim que o fizer, você precisa ter autopercepção, você precisa ter a inteligência de perceber que essa é uma coisa arbitrária, e pode entrar em colapso e retornar à desordem. Mas então, assim que você aceita a desordem, você diz: essa é a natureza da realidade, essa é a natureza do mundo, essa é a natureza da história. Aí o mundo vai falar com você e dizer “não, eu enganei você, aquele mundo até tem uma ordem”, pode ser Deus, talvez seja “a economia”. Enfim, então você volta correndo para o polo da ordem só para então atingir um limite e ser jogado de volta, e então dizer: não, não há ordem, essa é uma pretensão, é tudo desordem. Então se caminha, talvez de forma patética ou divertida, entre esses dois pólos. Isso, eu acho, resume o jogo de copos.

7 – Outra coisa que gostaria de discutir é como você brinca com as palavras e o uso que faz das ambiguidades, oposições, e contradições (ordem e desordem, para usar seus termos). A primeira é o terror e a cura, mas conseguimos encontrar algo similar na palavra ambígua limpeza (como violência e como cura espiritual). Às vezes, acho que você é como o *bricoleur* do Lévi-Strauss, brincando com a ciência e a magia das palavras (mas acredito que você preferiria ser comparado com o colecionador do Benjamin), criando nesse processo um museu de palavras e sentidos, produzindo de fato um museu não canônico (parecido com o que fez em *My Cocaine Museum*). Fazendo referência a Wittgenstein, você disse “toda uma mitologia está depositada em nossa linguagem”. Então, qual a sua mitologia e como isso se conecta com seu projeto antropológico?

MT | Muito bem colocado. Essa seria uma figura mais apropriada para me comparar, mais do que o Benjamin. Apesar de que Benjamin estava bastante envolvido no misticismo da linguagem e com sua série de traduções. Mas essa é uma figura

mais agradável, eu acredito, nesse sentido. Então, qual seria a minha mitologia? Minha mitologia está, eu acredito, claramente articulada no prefácio do meu livro *Mimesis and Alterity*, principalmente no final quando digo “tente imaginar um mundo em que a ciência é natural, e tente imaginar um mundo em que a ciência fosse não-natural ou sem motivação, como disse Saussure. Ambos seriam igualmente impossíveis de imaginar. Ambos se autodestroem depois de se contemplar sobre esses extremos. Foi aí que pensei na faculdade mimética e também no jogo de copos, que se tornou fascinante e algo que se quer praticar na própria escrita. Então, minha mitologia seria essa: o que eu chamo de faculdade mimética que é, se preferir, quando uma magia da antiguidade se envolve. Então essa é a mitologia: você se envolve com a série pós-estruturalista da linguagem.

8 – Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem é o motivo pelo qual eu vim à Nova Iorque. Acho que as suas proposta sobre a “cultura do terror” e o “espaço de morte” são convites para interpretar a vida social hoje, num momento em que falamos sobre novas formas de genocídio, necropolítica e neofascismo. Quando lemos a primeira parte do Xamanismo, que você intitulou de “Terror” – é como se não houvesse saída, como Kurtz diz em *Coração das trevas*: “o horror, o horror”. Mas aí há essa segunda parte, sobre a cura (quando a cura se torna a esperança, talvez), existe uma contradição no sistema. Podemos pensar na escrita como um processo de cura?

MT | Ah sim, claro. Absolutamente! É por isso que escrevo tanto. Um processo constante de terapia, de autocura. A música que um xamã canta, ou a música que os xamãs produzem com suas gargantas e seu peitoral também estão nessa categoria. Pode-se dizer que se está evocando os espíritos se quiser, e assim por diante. Mas eu acho que a cura é mais do que suficiente. A escrita é uma forma de evocar a voz, ou vozes, nas nossas cabeças que falam por si mesmas por meio da gente, e essa é a ideia xamânica, se quiser, de que há uma força fora de você. Você poderia chamar de fatos sociais, história, tradição, e assim por diante, que o escritor catalisa quando se depara com um problema ou desafio particulares. A beleza é que isso é terapêutico. Mas não quero dar muita ênfase, contudo, ao aspecto terapêutico, em parte porque eu acredito que seja verdade e que não se deve mexer com isso. Eu acho que isso é frágil e, uma vez que se está consciente disso, pode se tornar um problema. Eu quero dar ênfase ao amor pela invenção, ao amor por fazer. Como fazer uma peça de teatro, como fazer música, como fazer uma pintura... só criar alguma coisa é um aspecto importante que constitui, não sei. Ia dizer a humanidade, mas essa palavra é muito grande, com pessoas diferentes em momentos diferentes da história. Se me lembro corretamente, o final da primeira parte do livro *Xamanismo* termina num momento de mistério, de ofuscação, porque eu aceito o desafio antropológico, que é o ponto de vista nativo. É o grande tropo autoritário da antropologia, que você descobriu o ponto

devista do nativo. Tem muito a ser criticado nessa frase, mas, no livro *Xamanismo*, a única evidência que eu tinha do ponto de vista nativo sobre as pessoas que foram torturadas era de dois antropólogos que me disseram que aqueles indígenas contaram a eles, os desafiaram: “por que você quer saber sobre essas atrocidades? Apenas feiticeiros querem saber sobre isso, e com essa informação eles fazem coisas más”. Então era como se você dissesse que quer saber o ponto de vista nativo, e o ponto de vista do nativo é “não queira saber sobre isso” e isso para mim foi um choque tremendo em vários níveis. Uma especificamente, acho que descrevi pra você anteriormente, tinha a ver com isso. Voltando para a sua pergunta sobre ter apenas uma chance para escrever sobre a violência, havia um ponto de vista aqui, quase uma ordem, um comando, de não se perguntar sobre certas coisas. E isso me parecia ir de encontro com o Iluminismo, que é esse grande conceito acadêmico que tudo e qualquer coisa pode ser examinado e discutido, e obviamente havia uma barreira sendo colocada, e eu achava os motivos muito plausíveis. Quando deparado com esse motivo — a razão em si — não se pode menosprezá-lo; você não pode perguntar sobre isso porque isso é o que os feiticeiros fazem. Eu acho que essa é uma maneira muito melhor de responder sua pergunta, sobre a delicadeza de se indagar sobre quão horrosos os humanos podem ser uns com os outros.

9 – Para finalizar, gostaria de explorar a ideia do seu próximo livro. Claro, não o li ainda, mas o título nos dá algo para pensar: *O domínio do não-domínio*¹⁰ numa era de colapso. Se me recordo corretamente, você usa essa ideia pela primeira vez em *Walter Benjamin’s Grave*, relacionando-o com o conceito de soberania do Bataille (naquilo que Bataille retira de Nietzsche). Em um manuscrito de 2017, você nos convida a refletir sobre o processo de exploração da natureza e de nós mesmos, clamando por mutualidade (e não exploração) num contexto de caos global. Os fatos recentes (e estamos vivenciando um deles com a pandemia do coronavírus) confirmam esse colapso. No seu argumento, novamente vimos algumas das ideias que guiam o seu trabalho: mimética (ou a faculdade mimética), o espaço da morte, natureza não como colônia e vítima, mas respondendo e revidando (como vimos em *Palma africana*¹¹, por exemplo). Com isso em mente, (e a inspiração em Nietzsche – “saber aquilo que não devemos saber”), como você entende o domínio do não-domínio?

MT | Ah, isso é muita coisa (risos). “Saber aquilo que não devemos saber” é uma formulação curiosa, claro, é uma questão tentadora. Eu a interpretaria agora, nessa conversa com você, no sentido de deixar algumas coisas inconscientes. Se você volta no tema do antropólogo falando com os povos indígenas mais velhos sobre tortura em Putumayo e eles dizem “não pergunte sobre isso, isso é apenas para os feiticeiros, porque você quer saber?”, o inconsciente se sobrepõe

10 | O livro *Mastery of non-mastery in the age of meltdown* foi lançado em julho de 2020.

11 | TAUSSIG, M. *Palma africana*. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

a isso. Eles sabiam aquilo que “não se deve saber”, quero dizer, e saber “o que não se deve saber” em si só é altamente paradoxal, pois de alguma forma se sabe o que não se deve saber. Você fica louco! É um pouco como o domínio do não-domínio, quero dizer, você fica doido. Então a tarefa do mutualismo, de não dominar a natureza, envolve esse tipo de incrível ginástica mental e visceral, de saber aquilo que não se deve saber, desse domínio do não-domínio, do apelo para o aspecto inconsciente da natureza e o inconsciente da humanidade — para desenvolver e criar conhecimento habitual, que é como de uma segunda natureza, aquilo que você faz sem pensar de forma consciente. Como transitar da consciência para esse estado de coisas, essa é outra enorme questão. Isso obviamente envolve o que hoje chamamos de anticolonialismo, as qualidades racializadas e generificadas da história e das condições atuais. Me parece que essas histórias humanas, relacionamentos humanos, estão em muitos casos no centro daquilo que é necessário para um confronto ambientalista, sabe? E isso não é óbvio em tudo o que dissemos, mas deveria ser.

Carolina Parreiras é pesquisadora de pós-doutorado do Departamento de Antropologia da USP e professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Unicamp. É integrante do NUMAS/USP – Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença. Foi Visiting Scholar do Institute of Latin American Studies (ILAS), da Columbia University, supervisionada pelo professor Michael Taussig. A pesquisa que deu origem a essa entrevista contou com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP (processo n. 2019/00897-7).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

TAUSSIG, Michael. 1987. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo, Paz & Terra.

TAUSSIG, Michael. 1992. *The Nervous System*. New York/London, Routledge.

TAUSSIG, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*. New York/London, Routledge.

TAUSSIG, Michael. 1997. *The Magic of the State*. New York/London, Routledge.

TAUSSIG, Michael. 2003. *Law in a Lawless Land. Diary of a limpieza in Colombia*. Chicago/London, University of Chicago Press.

TAUSSIG, Michael. 2004. *My Cocaine Museum*. Chicago/London, University of Chicago Press.

TAUSSIG, Michael. 2006. *Walter's Benjamin Grave*. Chicago/London, University of Chicago Press.

TAUSSIG, Michael. 2011. *I swear I saw this. Drawings in fieldwork notebooks, namely my own*. Chicago/London, University of Chicago Press.

TAUSSIG, Michael. 2015. *The Corn Wolf*. Chicago/London, University of Chicago Press.

TAUSSIG, Michael. 2018. *Palma Africana*. Chicago, University of Chicago Press.

TAUSSIG, Michael. 2020. *Mastery of non-mastery in the age of meltdown*. Chicago/London, University of Chicago Press.

SAID, Edward. 1983. *The World, the Text and the Critic*. Cambridge, Harvard University Press.

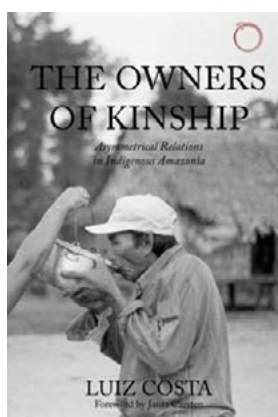
TIMERMAN, Jacobo. 1981. *Prisoner Without a Name, Cell Without a Number*. New York, Alfred A. Knopf.

Os donos dos parentes: sobre a assimetria sociopolítica Kanamari

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.178858>

Edwin B. Reesink

Universidade Federal de Pernambuco | Recife, PE, Brasil
edwin.reesink@ufpe.br | ORCID: 0000-6002-5802-7375



COSTA, Luiz. *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: Hau Books. 2016. pp. 304.

Suponho ser incontroverso afirmar que o conteúdo da revista *Hau* e dos livros editados por essa relevante iniciativa colaborativa, que abrange centros de antropologia muito bem-conceituados, consiste sempre de contribuições de bom ou muito bom nível. A tese reelaborada e transformada em livro por Luiz Costa sobre os Kanamari do Itacoaí, no Vale de Javari, não foge à regra e preenche a expectativa. A capa do livro apresenta grandes elogios por parte de alguns dos mais famosos antropólogos. Resumidamente, para ninguém menos do que Marilyn Strathern o livro constitui uma grande contribuição à teoria antropológica devido à sua brilhante exegese etnográfica, em especial o foco analítico incidente na “relação de alimentação”. E para Roy Wagner, outro perito em Melanésia e teórico de grande destaque, a distinção entre compartilhar e trocar, i.e., entre comensalidade e alimentação, resulta numa mudança de paradigma. Anne-Christine Taylor, a eminente estudiosa das Terra Baixas, ressalta a condição de “dono sem propriedade”, “mestre sem dominação” e a análise brilhante da relação dono/mestre-sujeito que desempenha papel fundamental na cosmopolítica amazônica e na formação do parentesco. Uma resenha do livro, pode-se concluir, tende a ser supérflua.

Concordo que o livro resulta de uma competente pesquisa, sendo bem escrito,

bem argumentado, bastante conciso e muito claro na apresentação do seu propósito e em sua demonstração etnográfica e teórica. Ou seja, trata-se de uma contribuição muito valiosa para a etnologia amazônica das Terras Baixas e tende a se tornar uma leitura em maior ou menor grau indispensável para certos temas, tais como a relação alimentador-alimentado, a comensalidade, o parentesco, o corpo, a condição de ser “dono”, o xamanismo, a liderança, a assimetria ou hierarquia, a etnohistória e a constituição de coletivos sociais e suas interrelações.

Isso posto, suponho que o livro mereça algumas considerações um pouco mais específicas, mesmo que não tão elaboradas. Ele amplia a etnografia e a presença dos Kanamari na etnologia das Terras Baixas, algo que, pessoalmente, alegra-me por ter feito pesquisa, nos anos 1980, entre os Kanamari habitantes de um outro rio e, basicamente, originários de outros “subgrupos”. Notemos, nesse sentido, que o autor, corretamente, explica que o acervo etnográfico existente ainda não permite certas conclusões e generalizações sobre todos esses “Tukuna” (pessoas, gente, em língua Kanamari): há variações linguísticas e socioculturais que os próprios Tukuna avaliam ser de monta significativa. Desse modo, o autor se restringe aos Kanamari do Itacoaí, lugar do seu campo, e, na verdade, dos quatro Dyapas principais ele tende a privilegiar os “Bin Dyapa”, unidade do seu maior colaborador (Mutum Dyapa; Dyapa sendo uma unidade coletiva similar a outras na região Juruá-Purus, concebida como autônoma e endogâmica). Por outro lado, o conhecimento um pouco mais íntimo dos Kanamari leva-me a apontar certas questões para um possível aprofundamento das discussões elaboradas pelo autor de maneira muito hábil e clara. Em primeiro lugar, assinalo aspectos de menor ou até bem pouca importância. Se o autor, sabiamente, se restringe aos Tukuna do Itacoaí, e limita bastante a comparação com outras pesquisas Kanamari, três detalhes se impõem. Primeiro, embora ele advirta ao leitor, mais de uma vez, no texto, sobre essa limitação, em grande parte sempre se fala de “os Kanamari”, o que me levou à impressão de que o leitor tenderia a esquecer a delimitação ao “Itacoaí” ou a um “subgrupo” particular. Além disso, parece-me que uma maior inclusão teria sido possível e, talvez, tivesse contribuído para a discussão, mesmo que a literatura não permita, realmente, mapear as variações linguísticas e socioculturais entre os Dyapa que historicamente se distribuíam sobre uma região de considerável abrangência, no médio Juruá. Num exemplo mais extremo, a terminologia de parentesco dos “Katukina” do Bia (“Pida Dyapa”, Onça Dyapa; afluente do Jutaí mas adjacente ao baixo médio Juruá) não é claramente dravidiana como a dos Tukuna do Itacoaí e Jutaí (observe-se que não obstante o livro tenha sido produzido com muito cuidado e qualidade, uma autora importante nessa literatura, Carvalho (2002), está presente na bibliografia, mas ausente no índice remissivo).

Sem maior elaboração aqui por falta de espaço, alguns outros pontos referem-se à informação factual disponível, não obstante ela seja, de fato, bastante irrelevante para o argumento central. Por exemplo, sabe-se mais sobre os Tsunhuak

Dyapa do que a informação fornecida. Em outros casos talvez seja possível ponderar se valeria a pena discutir o fato de a comparação induzir a uma leve diferente ênfase na análise, ou um ligeiro deslizamento ou suplemento na interpretação proposta. Veja-se o exemplo da figura do “adyaba”, um ser parecido com gente que vive no mato e que é um perigo para o caçador, ou para qualquer um que se aventure a deslocar-se para mais longe da aldeia, e que ainda ameaça raptar crianças para criar e comer. Os dados do autor levam-no a caracterizar o adyaba como “imprestável”. Em sua tese, por exemplo, muito resumidamente, ele explora o lugar cósmico dos adyaba, chama-os de monstruosos, pré-sociais e com comportamento oposto ao que os humanos devem observar (i.e. e uma cópia carbono invertida de como fazer parentesco).

Os Kanamari do Jutaí descendem quase todos de outros Dyapas do Juruá que viviam numa região limitrofe mais à jusante (de Eirunepé para baixo, e na qual tendem a predominar os Wadyo Paranim, “Macaco Prego branco”; Carvalho, 2002). Aqui, o predicado “adyaba” surge como um atributo de alguém, ou de algum animal, caracterizado por alguma espécie de imperfeição, quer seja física ou mental, o que, portanto, o enquadra como uma pessoa(-ser) imperfeita, no corpo ou na mente. Nesse caso, talvez seja possível pensar a classificação do ser “adyaba” como indicativa de uma pessoa imperfeita, cujos defeitos físicos aparentes coincidem com defeitos sociais. Em um certo mito, a mulher Adyaba esconde o rosto quando, à noite e na sombra, sequestra crianças pequenas no intuito de criá-las e comê-las com seu marido, em sua casa solitária e distante, no mato. Trata-se, ao que parece, de uma Pessoa Imperfeita, na verdade um casal, que vive distante das águas produtivas das habitações Kanamari e que não detém plena capacidade de se auto-sustentar (rouba crianças e comida da roça) em comparação aos Tukuna. O adyaba seria, assim, um simulacro de gente e, para os Kanamari, uma espécie de canibal (embora, de acordo com os mitos, o Adyaba não considere canibalismo comer Tukuna, dado que rejeita comer sua própria espécie). O autor analisa o canibalismo em questão, inclusive um certo canibalismo implícito dos kariwa (“brancos”), e fica evidente a rejeição Tukuna a essa prática que os põe na posição de predado. Ele tipifica o Adyaba como um “ser estragado”, o que faz sentido, mas uma pessoa “estragada” talvez possa ser englobada em uma noção de Pessoa Imperfeita: um quase-Tukuna quando dispõe de um corpo não tão monstruoso, um ser que se encontra a um grau distante do “Tukuna tam”, i.e., um Tukuna verdadeiro (o autor elenca vários tipos de Adyaba e simplifico aqui a discussão, argumentando que o “oposto de um ser humano verdadeiro” talvez sejam os imperfeitos em corpo e mente e, conseqüentemente, deficientes, em algum grau, comparativamente ao protótipo de ser “Tukuna mesmo”).

Deve-se levar em conta também que o livro de Costa expõe a concepção dos tempos históricos dos Kanamari e pratica uma etnohistória, embora sem usar essa palavra. Na verdade, há um esforço grande, e louvável, de reconstituir um modelo de ocupação territorial sociocultural do “primeiro tempo”: o tempo de Tamakori, o

criador do cosmos e dos Tukuna, e que deixou os seus rios para que eles pudessem viver de acordo com os modos de vida específicos (antes da invasão dos kariwa). A esse segue-se o Tempo da Borracha que subverteu e misturou tudo, causando o fim desse paradigma. Algo que inclui, vale notar, a migração para o Itacoai de alguns Dyapa originalmente territorializados no médio Juruá, em busca de tranquilidade para viver. E um terceiro tempo, a atualidade, o Tempo da Funai; um Tempo em que todos os diferentes segmentos, nos diversos rios e igarapés, iniciaram, e vivenciaram, intensas experiências de modos bastante diferenciados.

Costa argumenta que o fato de no primeiro Tempo haver um warah Dyapa, um dono para cada Dyapa, na foz do igarapé, constitui a prova de que este é totalmente necessário para a existência de todos os Dyapa. A unidade Dyapa em cada bacia dos afluentes do Juruá, por sua vez, é concebida como incorporada, ou subsumida, em um dono-corpo, uma pessoa, um homem, que engloba quase que literalmente o Dyapa inteiro, constituindo uma assimetria entre sua pessoa e as outras pessoas desse Dyapa. Há detalhes, entre os Bim Dyapa, sobre essas pessoas “tronco” que suscitam questões para uma discussão talvez um pouco divergente. Vejamos, brevemente.

Cada afluente do Juruá era ocupado por um determinado Dyapa e se via esse afluente como um tronco para os seus igarapés afluentes. Os igarapés pareciam ser concebidos como membros de um corpo, como ramos do rio-tronco, ou seja, como derivados do rio, e não, tal como para nós, o rio sendo visto como resultado dos aportes de água dos seus afluentes. Ora, os donos do todo Dyapa são lembrados como sendo os mais velhos (hoje, vale notar, só conhecidos por tradição oral), até como as pessoas mais velhas de seu tempo, portanto, uma espécie de paiko, i.e., “avô”, “ancestral”.

Sendo assim, para os Tukuna esse fato também implica em concebê-lo como uma pessoa que já exhibe uma importante diminuição de sua força vital, uma contribuição produtiva bem menor comparativamente a um adulto em plena capacidade produtiva. Essas pessoas concebidas, de fato ou simbolicamente, como as mais velhas, talvez pudessem ser pensadas, portanto, como um tronco do qual as outras pessoas Tukuna metonimicamente derivariam (membros, ramos, descendentes). Então, essa condição talvez pudesse ser também o reconhecimento de uma derivação advinda, simplesmente, de sua precedência temporal, de constituir uma fonte de origem, e não devendo ser considerada, por definição, como uma hierarquia assimétrica. Pela indicação da idade e antiguidade dos dois casos mencionados no livro resta dúvida sobre essa assimetria.

O local de moradia do “mais velho” era o centro do Dyapa, local de uma verdadeira e única maloca geral do Dyapa, e o seu espaço ritual privilegiado (dormia-se em moradias menores fora dessa maloca). Os Dyapa afirmam, então, ter sido liderados por um paiko dono-corpo na foz do rio, próximo da desembocura com o Juruá, eixo da origem do cosmos e da criação dos próprios Tukuna. Um lugar, desse modo, certamente com implicações cosmológicas significativas. O Juruá constituía,

afinal, o espaço da criação mitológica do cosmos e o eixo de origem, de derivação dos Tukuna, o tronco primevo do qual derivam os rios afluentes.

Isso quer dizer que a corrente transformativa mitológica primordial procede do Juruá que é a fonte, a origem dos afluentes dos Tukuna. A foz de um afluente, compreende-se, representava o local de origem desses rios e a passagem para o interior do fluxo transformativo que os criara (primeiramente, na terra não havia água corrente e o Juruá foi o primeiro rio criado; a viagem pelo rio, por parte de Tamakori, é a principal narrativa da transformação do estado de um só componente, ou de muito poucos, para uma diferenciação de componentes e seres, e, então, a proliferação do “um ao múltiplo”). O Juruá é mais velho e, portanto, aparece como um ancestral temporalmente precedente, a partir do qual ocorreu a metamorfose do mundo. O fluxo transformativo, oriundo do tronco original do Juruá, subindo o rio-tronco de cada Dyapa e dando lugar à fixação da pessoa mais velha nesse ponto de entrada, com a maloca central e sua importância ritual (inclusive de recriação do cosmos), talvez faça sentido da perspectiva de uma lógica de ancestralidade, de origem, de precedência temporal.

Nesse sentido, resta saber se essa lógica justifica a atribuição de assimetria e hierarquia a essa relação entre o corpo-centro, único e mais velho, com os múltiplos corpos-gerados, os descendentes mais novos. Senioridade, certamente, é passível de implicar certa diferença hierárquica, mas, por outro lado, se realmente procede a informação de que esse dono-corpo é a pessoa mais senior, não haveria uma relação de continuidade fixa, regular (como, por exemplo, no alto Rio Negro). Pura senioridade decorrente, simplesmente, de maior idade talvez indique a possibilidade de se tratar de mais de uma questão de fonte-origem-passagem do fluxo transformativo do que de assimetria e hierarquia. Ao menos parece uma hierarquia temporária que, em termos pessoais, dura enquanto a Pessoa em questão está viva (vale notar que o autor oferece-nos todos os indícios para esse argumento).

A foz de cada rio afluente representa, com a presença da maloca dessa Pessoa-Dyapa, um ponto fixo, central e permanente associado aos ancestrais do Dyapa (terra-rituais-comida). O fluxo transformativo oriundo do Juruá passou a subir os afluentes e parece se renovar nos encontros rituais, unindo todo o Dyapa. É como se essa fluidez percorresse esses rios e precisasse de se cristalizar em aldeias de ocupação cotidiana como resultado da ação dos múltiplos donos-corpos dos igarapés. Cada uma dessas aldeias teria tido um líder, um dono-corpo que concentraria em si a aldeia local. Esse dono-corpo, todavia, foi descrito nos relatos da tradição oral com certas diferenças notáveis em relação ao dono-corpo Dyapa. Trata-se de uma pessoa, mais uma vez um homem, de quem se diz haver sido uma pessoa de iniciativa, força, muito capaz, generosa e muito produtiva (ao prover a reprodução diária das pessoas na sua aldeia e ao dominar o ritual reprodutivo cosmológico). Hoje, concebe-se esse líder do passado como uma pessoa com plena capacidade produtiva prática e habilidade reprodutiva cosmológica (ritual), mas, sobretudo,

como uma pessoa fisicamente grande (gordo e alto; atributos, aliás, que até hoje, no Jutaí, são apreciados e desejados por todas as pessoas). Nesse caso, o que se nota é que essa pessoa, idealmente, representa um ser humano Tukuna em sua plenitude, no apogeu de suas capacidades humanas, e em função disso agrega as pessoas e consegue “estabilizar o fluxo” numa pluralidade de coletivos ramas-descendentes centrados numa Pessoa-Tukuna adulta plena. É como se o fluxo transformativo da origem passasse por um centro fixo da unicidade de *um* Dyapa composto de “parentes distantes”, para a realização plena da potencialidade transformativa e humana em *múltiplos* coletivos de “parentes de verdade”. O autor, que fornece esses elementos, também sugere que essas aldeias existiriam muito mais em decorrência de arranjos menos fixos e nos quais as pessoas pudessem se fixar e se mudar com relativa facilidade. Ou seja, reformulando um pouco uma possível proposta interpretativa, tratar-se-ia de uma certa fluidez, resultante, em princípio, da ação do dono-corpo que é um protótipo do ser humano.

Vale notar que, depois da morte e da realização de um ritual de despedida do morto, os mortos se tornam ancestrais anônimos que se juntam àqueles mortos que providenciaram a fertilidade da terra, como, por exemplo, palmeiras plantadas em épocas mais remotas. Por isso, Costa associa o homem mais velho aos ancestrais e à sua herança na terra em geral, particularmente o que se situa perto da maloca. Nesse sentido, o dono-corpo parece ser exatamente a ligação com essa “fonte”, um “dono” temporário que, em função de sua senioridade, encontra-se no ponto máximo do “devir”, uma Pessoa Ancestral. E aí faz sentido que seja a “Pessoa de continuidade geracional”, um “redistribuidor” máximo de todo o Dyapa, o nexos ou duto primacial por onde passam os fluxos do “uno”. Essa “Pessoa devir Ancestral” focaliza o centro e sua “capacidade” reside em um outro plano: a geração mitológica original transformada em regeneração sociocultural recursiva da continuidade geracional.

A noção de Pessoa Tukuna evoca a Pessoa Nambikwara elaborada por David Price. A Pessoa Nambikwara (homem) na figura do chefe também é “grande” em tamanho, generosa, altamente capaz e produtiva, redistribuidora, e cuida dos seus próximos (e, nesse sentido, se assemelha a um “dono”). Um homem *grande* tende a se tornar um *grande homem*, sob o modelo de um irmão mais velho que cuida dos mais novos, inclusive os alimenta, sendo uma expressão máxima da noção de Pessoa. Luiz Costa mostra como a prototipicalidade faz parte do pensamento lógico dos Tukuna e talvez seja possível estender a sua análise. Prototipicalidade, por definição, marca um centro, a expressão plena de um valor ideal. A Pessoa-devir-Ancestral atingiu o fim de sua vida (re)produtiva, como o autor esclarece bem e, de acordo com o seu modelo, as outras pessoas trabalhariam na produção da alimentação que ele redistribuía nos rituais. Trata-se de um fato que os Kanamari, certamente, não ignorariam e que implica em constatar que esse “chefe” era, literalmente, uma produção coletiva aos olhos de quem, a partir dele, representava a sua própria unidade como

Dyapa. Desse modo, o “mestre-dono-unidade” difere, significativamente, do caráter do “mestre-dono-aldeia”: o primeiro parece o protótipo vivo da Pessoa Ancestral (um “Paiko”, avô-ancestral), uma incorporação do coletivo pelo coletivo; o segundo seria uma Pessoa exemplar com plena capacidade humana, um homem grande (big man), uma Pessoa prototípica. Se muitas outras “relações de alimentar” mostradas por Costa de fato desembocam em assimetria do “dono-corpo”, em que o alimentado depende muito do alimentador, o “dono-corpo” da aldeia não domina os “alimentados” da mesma forma. Isso porque seriam Pessoas talvez menos prototípicas e, certamente, não fortemente dependentes da Pessoa central: somente Pessoas com um grau menor de prototypicalidade. No caso Nambikwara, os etnógrafos argumentam que a relação Pessoa – grupo não mostra assimetria em favor do primeiro. No caso Tukuna, o autor argumenta por uma assimetria: no caso do Paiko do Dyapa, suponho tratar-se de uma assimetria muito mais simbólica; o dono-aldeia se destaca por suas qualidades pessoais em relação às Pessoas menos protípicas, e o autor conclui que isso justificaria uma relação assimétrica. Porém, no caso Tukuna trata-se de uma reconstituição etnohistórica, e não me parece ter-se obtido um conhecimento sólido sobre a sua prática. Assim sendo, o caso análogo Nambikwara levanta a questão de em qual medida o modelo apresentado se expressava, efetivamente, nas práticas do cotidiano. Será que a etnografia contemporânea baseada no Itacoai dá suporte suficiente ao modelo etnohistórico?

Em resumo, junto com o Adyaba, como protótipo da Pessoa Imperfeita, e os “encorpados” do dono-aldeia, como Pessoas afastadas em algum grau da Pessoa Tukuna ideal (os outros parentes na aldeia), teríamos, acrescentadas às duas posições esboçadas, quatro posições básicas para a concepção Kanamari da Pessoa no âmbito de um esquema cognitivo apontado pelo autor como sendo de grande importância (ternário, se considerarmos uma das posições como sendo derivada do ideal, e passível de tradução em um esquema cartográfico). Concepção provisória, vale lembrar, alicerçada nas fascinantes discussões travadas no livro.

Em suma, como se trata de um estudo de muito boa qualidade, as discussões e argumentos de Luiz Costa fazem pensar, e repensar, questões muito interessantes por ele suscitadas com delicadeza e profundidade.