

ANTROPOLÍTICA



54.1

1º QUADRIMESTRE

ISSN 2179-7331
REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

ANTROPOLÍTICA

V. 54, N. 1 - 1º quadrimestre 2022

ISSN 2179-7331

| | | | | |
|---------------|---------|-------------|----------|-----------------|
| Antropolítica | Niterói | v. 54, n. 1 | p. 1-400 | 1. quadri. 2022 |
|---------------|---------|-------------|----------|-----------------|

Direitos desta edição reservados à Revista Antropolítica – Revista Contemporânea de Antropologia – Avenida Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis Campus Gragoatá, Bloco P, sala 211 – São Domingos – CEP: 24.210-201 – Niterói, RJ Brasil – Tel.: 2629-2866 - <https://periodicos.uff.br/antropolitica/index> - E-mail: antropoliticauff@gmail.com.

Projeto Gráfico: Fabricio Trindade Ferreira

Diagramação: Mayra Laurindo Rabello

Revisão: Maria Lucia Resende e MC&G Design Editorial

Catálogo-na-Fonte (CIP)

Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia/Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. – n. 1 (1995) – Niterói, RJ: PPGA/UFF, 2022.

ISSN: 2179-7331

v. 54, n.1 - 2022

Quadrimestral

1. Antropologia. 2. Ciências Sociais. I. Universidade Federal Fluminense. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

CDD 300

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor

Antonio Claudio da Nóbrega

Vice-Reitor

Fabio Barboza Passos

Pró-Reitor de Pesquisa, Pós Graduação e Inovação

Andrea Brito Lage

Comissão Editorial da Antropolítica

Deborah Bronz (PPGA/UFF)

Fabio Reis Mota (PPGA/UFF)

Gisele Chagas Fonseca (PPGA/UFF)

Laura Graziela F. F. Gomes (PPGA/UFF)

Lucía Eilbaum (PPGA/UFF)

Nilton da Silva Santos (PPGA/UFF)

Assistente Editorial

Mayra Laurindo Rabello

Créditos da Capa

“Death leading hell’s army”, English School, cerca 1800.

Conselho Editorial

Ana Maria Gorosito Kramer (UNAM)

Arno Vogel (UENF)

Charles Freitas Pessanha (UFRJ)

Clara Saraiva (ULisboa)

Claudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)

Edmundo Daniel Clímaco dos Santos (Ottawa University)

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

João Baptista Borges Pereira (USP)

Lana Lage de Gama Lima (UENF)

Luís Roberto Cardoso de Oliveira (UnB)

Laura Nader (Berkeley University)

Marc Breviglieri (EHSS)

Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB)

Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho (UFRJ)

Roberto Mauro Cortez Motta (UFPE)

Rosana Pinheiro-Machado (University of Bath)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Sofia Tiscórnica (UBA)

NOTA DOS EDITORES

7

DOSSIÊ: “O CERTO É SABER QUE O CERTO É CERTO” OU “O INFERNO SÃO OS OUTROS”: CONFLITOS (D)E REPRESENTAÇÕES EM UM MUNDO DIVIDIDO

“O CERTO É SABER QUE O CERTO É CERTO” OU “O INFERNO SÃO OS OUTROS”:
CONFLITOS (D)E REPRESENTAÇÕES EM UM MUNDO DIVIDIDO 12
Edilson Márcio Almeida da Silva, Emanuel Freitas da Silva

“UM GOVERNO DEDICADO AO HOMEM COMUM E SEUS VALORES”: A CULTURA
COMO OBJETO DA POLÍTICA NA GESTÃO BOLSONARO 37
Gabriel da Silva Vidal Cid, João Luiz Pereira Domingues, Leandro de Paula

FRONTEIRAS, CONFLITOS E IDENTIDADES EM UM TERRITÓRIO INDÍGENA EM
DISPUTA: O CASO PITAGUARY (CEARÁ) 64
Cayo Robson Bezerra Gonçalves, Carlos Guilherme do Valle

SE NÃO É “TRADIÇÃO” É “ABERRAÇÃO?”: DISPUTAS POR LEGITIMIDADE
ARTICULADAS EM LINGUAGEM JOCOSA POR CANDOMBLECISTAS DO RIO DE
JANEIRO 90
Tânia Fernandes

VIDAS REPRESADAS: APUNTES SOBRE LOS EFECTOS DE LA IMPLEMENTACIÓN DE
LA HIDROELÉCTRICA ITUANGO EN EL CAÑÓN DEL CAUCA (COLOMBIA) 116
Ángela Jasmín Fonseca Reyes, Edilson Márcio Almeida da Silva

FOFOCA E RELAÇÕES ENTRE PARENTES: UM ESTUDO ETNOGRÁFICO JUNTO AOS
KARIRI-XOCÓ 143
Maiara Damasceno da Silva Santana

“VAI ALÉM DO NOMADISMO”: PROCESSOS IDENTITÁRIOS, POVOS CIGANOS E O
ESTADO NA PRÁTICA LEGISLATIVA 163
Phillipe Cupertino Salloum e Silva, Luiz Eduardo de Vasconcellos Figueira

ARTIGOS

- O RESGATE DAS URNAS: O HISTÓRICO DA LUTA MUNDURUKU CONTRA A MORTE DE SEUS LUGARES SAGRADOS 189
Rosamaria Santana Paes Loures, Fernanda Cristina Moreira
- POLÍTICA E SUBJETIVAÇÃO NO CONTEXTO DA REFORMA PSIQUIÁTRICA NO BRASIL 211
Maria Carolina de Araujo Antonio, Lecy Sartori
- ENTRE OS RISCOS NOS MUROS E OS RISCOS DA LEI: REFLEXÕES SOBRE GRAFFITI, PIXAÇÃO E EMPREENDEDORES MORAIS EM SÃO PAULO 236
Gabriela Leal
- A REFORMA TRABALHISTA E AS MUDANÇAS NAS FORMAS DE CONSTRUÇÃO DE “VERDADE” NAS RELAÇÕES DE TRABALHO LEVADAS AO JUDICIÁRIO 259
Sabrina Souza da Silva
- ESPORTE, CIDADINIDADE E POLÍTICA: DISPUTAS EM TORNO DOS SENTIDOS DA PRÁTICA DO SKATE DE RUA EM SÃO PAULO-SP 280
Giancarlo Marques Carraro Machado
- THE DESCENDANTS OF JAPANESE IMMIGRANTS IN BRAZIL AND “EYE WESTERNIZATION SURGERY” 302
Mônica Raisa Schpun
- A CPI DA FUNAI E DO INCRA E OS ATAQUES AOS DIREITOS CONSTITUCIONAIS DE POVOS TRADICIONAIS 326
Priscila Tavares dos Santos
- PRECIFICANDO A DIGNIDADE HUMANA NO TRIBUNAL: OS PLANOS DE SAÚDE E AS INDENIZAÇÕES POR DANOS MORAIS 350
Erik Bähre

TRAJETÓRIAS E PERSPECTIVAS

- UTOPIAS ESTILHAÇADAS: AVENTURAS IMPERIAIS, REVOLUÇÕES E A CRISE DO ESTADO-NAÇÃO NO ORIENTE MÉDIO DO SÉCULO XXI 376
Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

RESENHA

- DE HOMENS E POMBOS: LIQUEFAZENDO GÊNERO EM CHATILA, LÍBANO 394
Liza Dumovich

| | |
|---------------|---|
| EDITOR'S NOTE | 7 |
|---------------|---|

DOSSIER

| | |
|---|-----|
| WHAT'S RIGHT IS RIGHT AND HELL IS THE OTHERS: CONFLICTS OF/AND REPRESENTATIONS IN A DIVIDED WORLD Edilson Márcio Almeida da Silva, Emanuel Freitas da Silva | 12 |
| “A GOVERNMENT DEVOTED TO THE COMMON MAN AND HIS VALUES”: CULTURE AS AN OBJECT OF POLITICS IN THE BOLSONARO ADMINISTRATION Gabriel da Silva Vidal Cid, João Luiz Pereira Domingues, Leandro de Paula | 37 |
| BORDERS, CONFLICTS AND IDENTITIES IN A DISPUTED INDIGENOUS TERRITORY: THE PITAGUARY CASE (CEARÁ) Cayo Robson Bezerra Gonçalves, Carlos Guilherme do Valle | 64 |
| IF IT'S NOT “TRADITION” IT'S “ABERRATION?”: DISPUTES FOR LEGITIMACY ARTICULATED IN JOCLAR LANGUAGE BY CANDOMBLECISTAS IN RIO DE JANEIRO Tânia Fernandes | 90 |
| DAMMED LIVES: NOTES ON THE EFFECTS OF THE IMPLEMENTATION OF THE ITUANGO – HYDROELECTRIC IN THE CAUCA'S CANYON (COLOMBIA) Ángela Jasmín Fonseca Reyes, Edilson Márcio Almeida da Silva | 116 |
| GOSSIP AND RELATIONSHIPS BETWEEN RELATIVES: AN ETHNOGRAPHIC STUDY WITH THE KARIRI-XOCÓ Maiara Damasceno da Silva Santana | 143 |
| “IT GOES BEYOND NOMADISM”: IDENTITY PROCESSES, GYPSIES PEOPLES AND THE STATE IN LEGISLATIVE PRACTICE Phillipe Cupertino Salloum e Silva, Luiz Eduardo de Vasconcellos Figueira | 163 |

ARTICLES

- RECOVERING THE ANCESTORS: THE MUNDURUKU STRUGGLE AGAINST THE DEATH OF SACRED PLACES 189
Rosamaria Santana Paes Loures, Fernanda Cristina Moreira
- POLITICS AND SUBJECTIVATION IN THE CONTEXT OF PSYCHIATRIC REFORM IN BRAZIL 211
Maria Carolina de Araujo Antonio, Lecy Sartori
- BETWEEN THE LINES ON THE WALLS AND THE RISKS OF THE LAW: REFLECTIONS ON GRAFFITI, PIXAÇÃO AND MORAL ENTREPRENEURS IN SÃO PAULO 236
Gabriela Leal
- THE LABOR REFORM AND CHANGES IN WAYS OF BUILDING TRUTH IN LABOR RELATIONS BROUGHT TO THE JUDICIARY 259
Sabrina Souza da Silva
- SPORT, URBANITY AND POLITICS: DISPUTES ABOUT THE MEANINGS OF STREET SKATEBOARDING IN SÃO PAULO-SP (BRAZIL) 280
Giancarlo Marques Carraro Machado
- THE DESCENDANTS OF JAPANESE IMMIGRANTS IN BRAZIL AND “EYE WESTERNIZATION SURGERY” 302
Mônica Raisal Schpun
- FUNAI AND INCRA CPI AND THE ATTACKS ON THE CONSTITUTIONAL RIGHTS OF TRADITIONAL PEOPLES 326
Priscila Tavares dos Santos
- PRICING HUMAN DIGNITY IN COURT: HEALTH INSURANCE COMPANIES AND INDEMNITIES FOR MORAL DAMAGE CLAIMS 350
Erik Bähre

TRAJECTORIES AND PERSPECTIVES

- SHATTERED UTOPIAS: IMPERIAL ADVENTURES, REVOLUTIONS AND THE CRISIS OF THE NATION-STATE IN THE 21ST CENTURY MIDDLE EAST 376
Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

REVIEW

- OF MEN AND PIGEONS: LIQUEFYING GENDER IN SHATILA, LEBANON 394
Liza Dumovich

NOTA DOS EDITORES

É como satisfação que a Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, apresenta seu primeiro número do volume 54, nesse primeiro quadrimestre de 2022.

Nesse novo número, introduzimos o dossiê Dossiê **“O certo é saber que o certo é certo” ou “o inferno são os outros”**: conflitos (d)e representações em um mundo dividido, proposto e organizado pelos professores Edilson Márcio Almeida da Silva (UFF) e Emanuel Freitas da Silva (UECE). Composto por seis artigos, além da instigante apresentação assinada pelos organizadores, a edição temática reúne discussões teóricas e etnográficas que, tendo como pano de fundo à chamada polarização político-ideológica no Brasil, enfocam situações conflituosas ocorridas em diferentes contextos empíricos buscando compreender a natureza dos fenômenos em tela, mas também suas respectivas formas de manifestação, administração, publicização e/ou (in)visibilização; os processos de produção de representações acerca das disputas em jogo, as estratégias mobilizadas para se sagrar vencedor, assim como os efeitos práticos e simbólicos que lhes acompanham enquanto expressão daquilo que se convencionou chamar construção social da realidade.

Além desse debate, o presente número da Antropolítica traz oito artigos com temática livre, oriundos do fluxo contínuo da revista e um artigo na seção “Trajetórias e Perspectivas”. Por fim, incluímos também uma resenha de um livro da área.

A seção de Artigos inicia com o trabalho **O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados**, de Rosamaria Santana Paes Loures, da Universidade de Brasília, e Fernanda Cristina Moreira, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O artigo descreve e analisa composições cosmológicas, escatológicas e rituais emergentes dos Munduruku, que vivem em Terras Indígenas no alto e médio Tapajós, diante do avanço dos grandes projetos de desenvolvimento sobre a bacia do rio. Tais avanços vêm afetando povos indígenas e comunidades tradicionais da área. No caso descrito, a construção da Usina Hidrelétrica São Manoel, no rio Teles Pires, tem destruído paisagens que compõem a territorialidade e as relações e ambientes espirituais dos Munduruku. Diante dessas tragédias, o artigo apresenta a luta travada por esse povo, junto com os pajés e espíritos, contra a aniquilação dos seus mundos.

O artigo seguinte, **Política e subjetivação no contexto da reforma psiquiátrica**, é de coautoria de Maria Carolina de Araujo Antonio, da Universidade Estadual de Londrina, e Lecy Sartori, da Universidade Federal de São Paulo. O trabalho analisa modos específicos

de concepção e produção da política e da subjetivação a partir das etnografias dos autores em uma instituição de formação lacaniana e em um Serviço Residencial Terapêutico. O objetivo é explicitar os usos das noções de *política*, *singularidade* e *responsabilização dos sujeitos* por parte de psicanalistas e demais profissionais envolvidos nas redes de assistência e cuidado e evidenciar como saberes e tecnologias produzem política, modos de subjetivação e o manejo da população.

O artigo que dá continuidade à nossa seção intitula-se **Entre os riscos nos muros e os riscos da lei: reflexões sobre graffiti, pixação e empreendedores morais em São Paulo** e é de autoria de Gabriela Leal, da Universidade Nova de Lisboa, Portugal. A partir de uma abordagem etnográfica de situações ocorridas entre os anos de 2016 e 2017, a autora descreve e analisa as operações e articulações de um prefeito para instituir um novo programa antipichação na cidade de São Paulo. A reflexão se insere de forma mais ampla na discussão sobre formas de ordenação social e urbana enquanto empreendimentos morais e reguladoras de certas formas de ser e estar na cidade.

Em seguida, o artigo **A Reforma Trabalhista e as mudanças nas formas de construção de “verdade” nas relações de trabalho levadas ao Judiciário**, de Sabrina Souza da Silva, da Universidade Federal Fluminense, também explora a análise etnográfica das formas de construção da “verdade”, sendo nesse caso a partir da pesquisa com processos judiciais na transição da legislação ocorrida em 2017, conhecida como Reforma Trabalhista. A análise também é construída a partir de matérias documentais, buscando entender os processos de demanda e reconhecimento, ou não, de direitos trabalhistas por parte do Judiciário, em especial na Região Nordeste do país.

Voltando à cidade São Paulo, com certa proximidade nas discussões apresentadas no terceiro artigo desta seção, incluímos o artigo **Esporte, cidadania e política: disputas em torno dos sentidos da prática do skate de rua em São Paulo-SP**, de Giancarlo Marques Carraro Machado, da Universidade Estadual de Montes Claros. O autor apresenta a etnografia, realizada na cidade de São Paulo entre os anos 2013 e 2016, sobre mobilizações políticas envolvendo a prática do skate na cidade, valendo-se de diversas estratégias metodológicas como análise documental, de depoimentos públicos, entrevistas e relatos de situações vividas pelo pesquisador. A análise busca explicitar como as governanças urbanas paulistanas estrategicamente reagiram frente às apropriações cidadinas que os skatistas vinham fazendo da cidade e as táticas desses perante certas normatizações que lhes eram direcionadas.

Em continuação, o artigo seguinte, em língua inglesa, é de autoria de Mônica Raisa Schpun, do Centre de recherches sur le Brésil colonial et contemporain (CRBC/Mondes américains) da École des hautes études en sciences sociales (EHESS), França. Com o título **The Descendants of Japanese Immigrants in Brazil and “Eye Westernization Surgery”**, o ar-

tigo tem por objetivo examinar algumas formas contemporâneas de invenção e construção da identidade nipo-brasileira, em especial através da análise das práticas corporais ditas de “ocidentalização” como a cirurgia de “ocidentalização dos olhos”. De forma mais ampla, o artigo suscita discussões sobre racismo e discriminação que focalizam especialmente no fenótipo de um grupo em relação a outros.

O sétimo artigo da seção de temática livre é de autoria de Priscila Tavares dos Santos, da Universidade Federal Fluminense, intitulado **A CPI da Funai e do Incra e os ataques aos direitos constitucionais de povos tradicionais**, apresenta uma etnografia do material documental e arquivístico produzido pela Comissão Parlamentar de Inquérito da Funai/Incra, criada em 2015 pelo Congresso Nacional, para investigar a atuação dessas agências na produção de laudos antropológicos. O artigo discute as formas de produção e legitimação do conhecimento e de construção de “verdades” por parte dos atores e dos interesses envolvidos, tanto dentro quanto fora da esfera judicial. Enfim, demonstra como os argumentos e racionalidades da CPI deslegitimam o conhecimento produzido a partir da antropologia e beneficiam um cenário político-econômico de flexibilização de regras a favor de grandes projetos agropecuários, mineradores e de construção de barragens no país.

Por fim, o último artigo é de autoria de Erik Bähre, da Leiden University (Holanda) e intitula-se **Precificando a dignidade humana no tribunal: os planos de saúde e as indenizações por danos morais**. Trata-se da apresentação da pesquisa sobre processos judiciais por danos morais iniciados por clientes de planos de saúde. O artigo coloca em discussão a noção de “dignidade humana” envolvida nessas demandas e as formas de administração judicial das mesmas, demonstrando que a compensação financeira pelo sofrimento e pelas violações de dignidade são parte de um regime de valores tanto moral como econômico.

Após os artigos livres, o texto que publicamos na seção “Trajetórias e Perspectivas” resulta da transcrição revisada da palestra intitulada **Utopias Estilhaçadas: Aventuras Impe-riais, Revoluções e a Crise do Estado-Nação no Oriente Médio do século XXI**, ministrada pelo professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, no VI Encontro de Pesquisas em Administração de Conflitos do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Veiga de Almeida, no dia 5 de outubro de 2021. A palestra foi introduzida pelo professor Roberto Kant de Lima e na sequência mediada por Hector Luiz Martins Figueira, doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Veiga de Almeida. Paulo Gabriel e Roberto Kant são ambos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. O primeiro é fundador e coordenador do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM) e o segundo do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT-InEAC), ao qual o NEOM está também vinculado.

A palestra traz como provocação inicial a retirada das tropas americanas do Afeganistão.

Esse evento é tomado, por Pinto, como um gatilho para apresentar e discutir um longo ciclo geopolítico que inicia com o fim da Guerra Fria e continua até a atualidade. O texto discorre então sobre o papel de Oriente Médio, sua relação com os Estados Unidos e, especialmente, com aquilo que o autor vai identificar como três utopias: uma *utopia imperial*, uma *utopia democrática* e uma *utopia jihadista*. O autor traz assim uma discussão profícua e instigante sobre os projetos políticos envolvidos, combinando um olhar antropológico e histórico.

A atualidade do tema e, ao mesmo tempo, sua profundidade histórica foram estímulos para a publicação da palestra no modo textual em que foi proferida, apenas realizando pequenas edições para facilitar a leitura. Por sua vez, a temática abordada e a expertise do professor Paulo Gabriel, como ressaltado pelo professor Kant na introdução, encontram na Antropologia desenvolvida na UFF um campo propício de diálogos e trocas e um potencial aproveitamento do material transcrito tanto para pesquisadores quanto para estudantes.

Por fim, o primeiro número do volume 54 da Antropolítica traz a resenha do livro **The Best of Hard Times: Palestinian refugee masculinities in Lebanon**, de Gustavo Barbosa, recém-publicado pela Syracuse University Press (2022). A resenha, elaborada por Liza Dumovich, doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense, tem o título **De homens e pombos: liquefazendo gênero em Chatila, Líbano**, destacando a dimensão do gênero, em especial da masculinidade entre os *shabab* (rapazes) de um campo de refugiados palestinos no Beirute. O livro resenhado é fruto da etnografia desenvolvida por Barbosa para a elaboração de sua tese de doutorado. A resenha destaca as qualidades e sensibilidade da obra, bem como aponta a perspectiva crítica em relação ao feminismo neoliberal euro-americano e a opção por uma perspectiva queer que permite destacar as singularidades da construção da masculinidade “desses homens sem poder” e vislumbrar outras formas de vida, relações e conexões.

Em relação à capa do primeiro número desse volume, a escolha dos organizadores do dossiê ilustra um óleo sobre tela de autoria desconhecida, produzido, em 1800, no âmbito da Escola Nacional de Artes Inglesa, a *British School*, sobre cujos sentidos e significados Edilson Márcio Almeida da Silva e Emanuel Freitas da Silva se debruçam no artigo de apresentação do dossiê.

Para finalizar, lembramos a nossos leitores que continuamos a receber submissões de interesse para a área das Ciências Sociais, em especial no campo da Antropologia, em regime de fluxo contínuo, através do site <http://www.revistas.uff.br/index.php/antropolitica>, no qual podem ser encontradas as normas de publicação e outras informações. Mantemos o nosso e-mail (antropoliticauff@gmail.com) para eventual contato. Sugerimos também acompanhar nossas notícias também através do perfil do Facebook, Instagram (@antropoliticauff) e no Twitter (@RAntropolitica).

Boa leitura!

D **OSSIÊ**

“O certo é saber que o certo é certo”¹ ou “o inferno são os outros”²: conflitos (d)e representações em um mundo dividido

What’s right is right and hell is the others: conflicts of/and representations in a divided world

Edilson Márcio Almeida da Silva

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

Emanuel Freitas da Silva

Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, Ceará, Brasil

RESUMO

Tendo como pano de fundo a propalada polarização político-ideológica vigente em nosso país, este dossiê temático tem por objetivo explorar discussões teóricas e etnográficas que enfoquem situações conflitivas sucedidas em diferentes contextos empíricos tanto no Brasil como no exterior. Com a seleção dos seis artigos que o compõem, buscou-se coligar trabalhos que, por meio de múltiplos e variados caminhos, se dedicassem não só à compreensão da natureza dos conflitos, mas também à discussão das suas respectivas formas de manifestação, administração, publicização e/ou (in)visibilização, o que levou os autores a descreverem e a analisarem os processos de produção de representações acerca das disputas em jogo, as estratégias então mobilizadas para se sagrar vencedor, bem como os efeitos práticos e simbólicos que os acompanham enquanto expressão do que se convencionou chamar construção social da realidade.

Palavras-chave: Conflitos, Representações, “Mundo dividido”.

1 Excerto da canção “O estrangeiro”, do álbum homônimo do cantor e compositor Caetano Veloso, lançado no ano de 1989 pela Polygram/Phillips.

2 A expressão remete à fala de uma das personagens da peça de teatro *Huis clos* (*Entre quatro paredes*, na tradução brasileira), escrita em 1945 pelo dramaturgo e filósofo existencialista Jean-Paul Sartre.



ABSTRACT

This thematic dossier takes on the political-ideological polarization prevailing in our country as the background. It aims to explore the theoretical and ethnographic discussions that focus on conflictual situations that persist in different empirical contexts, both in Brazil and abroad. With the selection of the six articles that compose it, we sought to gather papers that, through multiple and varied paths, were not only about the understanding of the nature of conflicts, but were also about the discussion of their respective forms of manifestation, administration, publicization and/or (in)visibility. With this perspective, the authors described and analyzed the production processes of representations about the disputes at stake, the strategies mobilized to win over and persist, and the practical and symbolic effects accompanying them, which is no other but the expression of what has been called the social construction of reality.

Keywords: Conflicts, Representations, “Divided world”.

*Divided we were born, divided we live
Divided we fall, divided we die
Still we tell ourselves over and over again
We're better than them*

(*Better Than Them*, Justin Sullivan, 1988)

Nos últimos tempos, tem-se observado no Brasil uma intensa mobilização, inclusive midiática, na busca de alternativas à “polarização política radical” simbolizada pela disputa eleitoral envolvendo o presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, do Partido Liberal (PL), e o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores (PT). Segundo se supõe, ao gravitar em torno dos projetos políticos preconizados por tais personas, a sociedade brasileira estaria se encaminhando para uma crescente e progressiva cizânia, o que, de acordo com os emissários do colunismo político nacional, demandaria uma guinada do eleitorado rumo a um projeto alternativo, à formatação da assim chamada “Terceira Via”. Seria esta, pois, a única maneira de se superar a referida dualidade e, por extensão, a desconfiança ora destinada não só aos representantes do poder público e seus partidos, como ao próprio Estado e suas instituições.

Tal qual concebida por um dos seus mais influentes teóricos, o sociólogo britânico An-

thony Giddens, a Terceira Via pode ser entendida como a idealização de um projeto político pautado na defesa da solidariedade e da justiça social que, conjugando esforços do governo, do mercado e da sociedade civil, seria capaz de fazer frente a questões que, por razões de ordem diversa, a oposição direita-esquerda não consegue responder (GIDDENS, 2001). Decorridas pouco mais de duas décadas desde sua reformulação, tanto no plano teórico quanto das práticas políticas, ao menos no Brasil, a defesa da Terceira Via não sinaliza ter como horizonte a instituição de nada parecido com uma “social-democracia modernizadora”, limitando-se, tão somente, a um esforço de dissociação do espectro político tradicional, composto, de um lado, pelo conservadorismo da direita e, do outro, pelo progressismo da esquerda. Por não se confundir com uma coisa nem outra, ser contra ambas e, por isso mesmo, se situar acima delas, o *tertius* se anunciaria sob as expectativas de aplainar o caminho tortuoso que vem levando a política brasileira a jazer, tanto em decorrência do petismo quanto do bolsonarismo, hoje, para muitos, as duas principais ideologias das quais o país precisa se libertar³.

Tal qual apresentada por seus paladinos, a Terceira Via consistiria numa forma de reequilibrar a economia, garantir direitos sociais e, por extensão, estancar o esgarçamento social, reunificando a nação, arrefecendo a divisão que tem colocado em lados opostos amplas parcelas da população. Divisão esta para a qual, deve-se ressaltar, a mesma mídia que hoje clama por união já teria dado indelévels contribuições. Exemplo disso encontra-se no maniqueísmo manifestado por importantes veículos de comunicação brasileiros durante a cobertura das eleições presidenciais de 2014, que conduziram a então presidenta Dilma Rousseff (PT) ao segundo mandato. Conforme apontado em outro lugar (GUEDES; SILVA, 2019), com a divulgação dos resultados daquela que seria a mais acirrada disputa eleitoral desde a redemocratização⁴, não tardaram a se suceder análises apontando que a vitória da presidenta se devia à expressiva

3 Acolhida por nomes expressivos da política mundial – tais como Bill Clinton (Estados Unidos), Tony Blair (Inglaterra) e Gerhard Schröder (Alemanha) – a Terceira Via costuma ser associada, no Brasil, à figura do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso (PSDB). Entretanto, não deixa de ser curioso lembrar que, ainda no início do seu governo, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT), hoje representado como um dos extremos políticos a ser evitado, teve suas propostas de governo canceladas por importantes líderes progressistas (como passaram a ser denominados, à época, os chefes de Estado alinhados com os princípios da Terceira Via). De acordo com o noticiário à época, Lula teria apresentado algumas propostas de reformas em um almoço com 13 governantes que participaram da chamada Cúpula de Londres, no dia 14 de julho de 2003. Na entrevista coletiva que se seguiu ao almoço, o primeiro-ministro britânico, Tony Blair, teria dado o seu aval às reformas, asseverando que as mesmas eram “compatíveis com os princípios da Governança Progressista”. Cf.: ROSSI, Clóvis. Terceira Via aprova as reformas de Lula. *Folha de S. Paulo*, Na Europa, 15 de julho de 2003. Disponível (on-line) em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1507200305.htm>

4 As eleições presidenciais de 2014 notabilizaram-se por apresentar a menor diferença de votos num segundo turno desde a redemocratização. Foram 51,64%, ou seja, 54.501.118 dos votos válidos para a candidata petista e 48,36% (51.041.155) para Aécio Neves, do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB).

votação obtida nas regiões Norte e, sobretudo, Nordeste⁵. Em contraposição, pontuava-se que o candidato adversário, Aécio Neves, teria vencido em todas as demais regiões, inclusive na Sudeste⁶, reconhecidamente a mais rica e instruída do país. Ao apresentar o mapa dos resultados da votação, tais análises não raro assinalavam que, de todas, a região Nordeste era a que dispunha dos menores Índices de Desenvolvimento Humano (IDH), razão pela qual muitos de seus habitantes dependiam dos programas sociais desenvolvidos pelo governo e, por consequência, votavam massivamente no PT. Além de alimentar toda sorte de preconceitos, o papel de fiel da balança conferido à região Nordeste teria surtido outro efeito perverso, trazendo à tona a velha tese da existência de dois “Brasis”.

As eleições presidenciais de 2014 foram as primeiras disputas do tipo a se realizar pós-advento das *Jornadas de Junho* de 2013, manifestações populares interpretadas por muitos analistas como um momento crucial para o estabelecimento da polarização político-ideológica atualmente em vigor na sociedade brasileira⁷. A referida polarização estaria presente tanto nos ambientes político-institucionais como em debates sociais mais amplos, tornando o espaço e a esfera públicos palco de acirradas disputas em torno do que Bourdieu (2008) denomina “visão legítima do mundo”. Nessas disputas, que têm por objetivo a imposição da definição dominante da realidade social, as representações ocupam lugar de indelével centralidade, não só no que concerne à imposição da ordem de importância dos fenômenos sociais, como também de suas formas de expressão.

Uma boa ilustração do que ora se afirma encontra-se na repercussão obtida com a publicação de um artigo sobre “racismo de negros contra brancos”⁸ em um conhecido periódico de circulação nacional. Notadamente controverso, o texto suscitou inúmeras reações advindas tanto do campo dos movimentos sociais e de intelectuais ligados à questão racial quanto de estudiosos identificados com o liberalismo político que, como tais, reputam à liberdade de expressão a condição de valor inegociável. O debate repercutiu intensamente ao longo de dias nos órgãos de imprensa, colocando frente a frente a dualidade de visões de mundo sintetizada nas

5 Na região Nordeste, Rousseff recebeu 20.176.579 votos, contra 7.967.846 do seu opositor.

6 Na região Sudeste, Neves contou com 5,6 milhões de votos a mais do que sua adversária.

7 Estudos recentes, como o de Avelar (2021) e o de Soares (2019) apontam para a impossibilidade de compreender o Brasil contemporâneo sem a devida consideração daquilo que são os modos de expressão da linguagem política a partir da retórica do confronto, expressa sobretudo pela ideia de um “eles” a se combater, dando mostras de uma radicalização política estruturante da vida política nacional que impossibilitaria a produção de um consenso mínimo por meio do qual a democracia, enfim, se firmasse como espaço de pluralidade.

8 Ver: RISÉRIO, Antonio. Racismo de negros contra brancos ganha força com identitarismo. *Folha de S. Paulo*, Opinião, 16 de janeiro de 2022. Disponível (on-line) em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2022/01/racismo-de-negros-contra-brancos-ganha-forca-com-identitarismo.shtml>

noções de “racismo estrutural” e “racismo reverso”. Se, por um lado, os críticos da publicação apontavam que o debate estabelecido em torno da ideia de racismo estrutural tem concorrido para a afirmação e a consolidação de uma crítica à ideologia da democracia racial, levando, assim, tanto intelectuais quanto operadores do direito a repensar o lugar e a importância do negro na formação nacional (MOTA, 2014), por outro, o apoio à tese do racismo reverso desvelaria a existência de uma perspectiva assimilacionista entre políticos e representantes da intelectualidade brasileira que, ao se contraporem ao chamado identitarismo militante, invertem os termos de uma relação de poder profundamente assimétrica, atuando, por conseguinte, no sentido de deslegitimar todo um investimento político-moral de afirmação das desigualdades de cunho racial e das singularidades da história e da cultura afro-brasileiras.

Longe de serem excepcionais, situações como as descritas acima têm se revelado relativamente frequentes e não só no Brasil. Num contexto como o atual, no qual entreechos envolvendo distintas ordens de valores, crenças e interesses tornaram-se recorrentes, expressões que, a princípio, poderiam evocar tempos pretéritos, como esquerda, direita, maioria, minoria(s), comunistas, fascistas, conservadores, progressistas etc., vêm a ser constantemente acionadas como categorias de auto e heteroidentificação, plasmando polarizações no interior das quais se situam como elementos representacionais do que viria a ser um mundo dividido, o que nos leva à questão que norteia e dá título a este dossiê: afinal, existe algum mundo que não o seja?

SOBRE MUNDOS DIVIDIDOS

Ao passo que, em fins do século XIX, emergiam postulados como os de que todos os seres humanos derivam de um tronco originário comum, pertencem à grande “família humana” (MORGAN, 1877) e são dotados de uma mesma “unidade psíquica” (BASTIAN, 1895), a compreensão de que a humanidade é uma só, ainda que variada em sua essência e expressão (GEERTZ, 1989), se estabeleceria com vigor no pensamento antropológico e, gradativamente, em todo o campo científico, vindo a compor o acervo social do conhecimento dos mais diversos povos e nações. Ainda assim, conforme apontado por Lévi-Strauss (1967), na célebre Conferência Geral da Unesco de 1952⁹, “a noção de humanidade, englobando, sem distinção de raça

⁹ A referência, no caso, é à Sétima Sessão da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), que foi realizada em Paris, no ano de 1952, tendo como temática central a questão racial, consequência direta da Segunda Guerra Mundial, na qual o antissemitismo expôs ao mundo uma

ou civilização, todas as formas da espécie humana, é muito recente e de expansão limitada” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 334). Como nota o etnólogo francês, para vastas frações da espécie humana e durante dezenas de milênios, esta noção parece ter estado totalmente ausente, de sorte que, contrariando os referidos postulados científicos e certas convenções ocidentais, para muitos povos, “a humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo linguístico, às vezes mesmo da aldeia” (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 334).

Embora a questão tenha obtido visibilidade com a elaboração de Lévi-Strauss, não se pode dizer que ela constitua propriamente uma novidade, haja vista que, cerca de cinquenta anos antes, Durkheim e Mauss já apontavam, num trabalho pioneiro sobre sistemas classificatórios, que “a tribo constitui para o primitivo toda a humanidade” (DURKHEIM; MAUSS, 2001, p. 441). Este tipo de formulação, que coloca em questão o efetivo alcance de uma concepção genérica da espécie, não implica, porém, a conclusão de que o interior das fronteiras tribais abrigue universos monoliticamente integrados ou uniformes. Pelo contrário. Ao analisarem o tipo de organização vigente nas tribos australianas (tido por eles como insuperável em termos de simplicidade), Durkheim e Mauss assinalam que cada tribo encontra-se dividida em duas grandes seções fundamentais, as fratrias, que por sua vez compreendem um determinado número de clãs, além de divisões internas em categorias denominadas classes matrimoniais¹⁰. Em conformidade com esse sistema de classificação, todas as coisas, animadas e inanimadas, estariam divididas em categorias correspondentes às duas fratrias. Uma vez que cada fratria é composta de clãs que, por seu turno, abrigam grupos de indivíduos portadores do mesmo totem, o sistema apresenta uma tendência a se complexificar à medida que, para além da primeira grande divisão tribal, há ainda subdivisões em classes totêmicas, também bipartidas, que servem de base para a distribuição dos seres, de modo que “as coisas classificadas em cada fratria são repartidas entre os diferentes clãs que ela compreende” (p. 412).

Decorridas quase cinco décadas desde a publicação de *Algumas formas primitivas de classificação*, a organização social das tribos australianas voltaria a ser alvo das atenções de um grande nome das ciências sociais, dessa vez, um antropólogo. Durante a edição da *Huxley Memorial Lecture*¹¹ de 1951, Radcliffe-Brown dispôs-se a revisitar a questão tendo como ponto

de suas mais extremadas manifestações. Para um quadro detalhado das reuniões, resoluções, diretrizes, temas e controvérsias envolvendo a Unesco ao longo de sua história, cf. Evangelista (2001).

10 Durkheim e Mauss (2001) dão esse nome a tais segmentos posto que, segundo o princípio da exogamia, tal “organização tem, antes de tudo, como finalidade regulamentar os casamentos: uma classe determinada de uma fratria não pode contrair matrimônio a não ser com uma classe determinada de outra fratria” (p. 404).

11 Criada em 1900, em memória de Thomas Henry Huxley (1825-1895), biólogo inglês especializado em anatomia comparada, a *Huxley Memorial Lecture* é a mais alta honraria concedida anualmente pelo Royal Anthropological

de partida a divisão dual de algumas tribos do interior de Nova Gales do Sul. Constituídas “de metades matrilineares exogâmicas representadas totemicamente” (p. 45), tais tribos distribuem a sua população associando-a, de um lado, com o gavião-real e, do outro, com o corvo. Como apura o antropólogo, esse sistema de posições guarda “um paralelo muito íntimo” com a configuração apresentada pelos haida do noroeste da América, “que também possuem uma divisão em duas metades matrilineares exogâmicas chamadas pelos nomes de águia e corvo” (p. 45). Segundo ele, o mesmo tipo de paralelo se aplica a toda a extensão da Austrália, ainda que, em parte dos casos, as metades exogâmicas não se caracterizem pela matrilinearidade e, sim, pela patrilinearidade. Com base nos exercícios de classificação, comparação e generalização próprios do que define como o método comparativo da antropologia social¹², Radcliffe-Brown aponta que as divisões duais australianas correspondem a manifestações empíricas de um fenômeno social mais amplo, no caso, a exemplos da aplicação de um princípio estrutural que, ao mesmo tempo, separa e une as metades, gerando, assim, um tipo muito especial de integração social fundada na chamada “união de opostos”.

Central nos estudos da Antropologia Social Britânica, sobretudo a partir da década de 1940, a noção de *estrutura* foi concebida de diferentes modos por nomes como Radcliffe-Brown (2013), Evans-Pritchard (1978) e Edmund Leach (1996). No Brasil, a noção encontrou na pessoa de Victor Turner um dos seus mais influentes difusores, o que pode ser verificado, entre outros, nos trabalhos de Roberto DaMatta¹³. Para os propósitos desta apresentação, gostaríamos de

Institute of Great Britain and Ireland (RAI) a cientistas, britânicos ou estrangeiros, de reconhecidas realizações no campo da pesquisa antropológica, em seu sentido mais amplo. Entre os laureados, além de Radcliffe-Brown, encontram-se nomes de relevo, tais como: James G. Frazer (1916), Marcel Mauss (1938), Alfred L. Kroeber (1945), Robert H. Lowie (1948), Robert Redfield (1955), Raymond Firth (1959), Edward E. Evans-Pritchard (1963), Claude Lévi-Strauss (1965), Edmund R. Leach (1980), Clifford Geertz (1983), Louis Dumont (1985), Fredrik Barth (1989), Mary Douglas (1992), Marshall Sahlins (1998), Pierre Bourdieu (2000), Marilyn Strathern (2004) etc. Para maiores detalhes, cf.: <https://www.therai.org.uk/>

12 Diferente do método comparativo empregado pelos teóricos evolucionistas que, com base no pressuposto da “geração espontânea” e na busca por “universais culturais”, tinham o propósito de construir uma história sistemática uniforme de evolução da cultura, o método comparativo preconizado por Radcliffe-Brown apoia-se numa perspectiva estritamente sincrônica de análise dos fenômenos sociais no “contexto mais amplo das sociedades humanas em geral” (p. 44). Daí a adoção das estratégias de classificação, comparação e generalização como base para a busca de estruturas pretensamente universais.

13 DaMatta sempre se assumiu um franco admirador da obra de Turner. Veja-se, nesse sentido, a seguinte passagem de sua resenha de *O Processo Ritual*: “Quando li pela primeira vez o livro de Victor W. Turner (...) sabia que tinha diante de mim um trabalho importante e, mais que isso, um texto instigante, arrebatador mesmo, capaz de a cada leitura sempre colocar e sugerir novos horizontes e de resolver com brilho e raro entusiasmo alguns problemas fundamentais de nossa disciplina.” (p. 327). O reconhecimento da influência do antropólogo britânico aparece explicitamente na apresentação do livro *Floresta de Símbolos*, na qual DaMatta o define como um dos “grandes mestres que modificaram o rumo da antropologia social” e, concomitantemente, como um “amigo e companheiro de aventura intelectual” (p. 15).

nos ater a um deles, cujo título, talvez inconscientemente, acabou por nos servir de inspiração. Trata-se de *Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinayé*, originalmente concebido como a tese de doutorado que DaMatta viria a defender na Universidade de Harvard, em 1970. De forma bastante sucinta, pode-se dizer que a temática central do livro incide sobre a separação e a intercomunicação das esferas doméstica e pública dos Apinayé que, segundo o autor, constituem dois campos complementares. Destarte, ao passo que as relações domésticas seriam reificadas em termos das substâncias comuns que unem os seus membros, as relações públicas ou cerimoniais seriam reificadas em termos de obrigações rituais e políticas. Nesse sentido, DaMatta assinala que, embora os campos das relações públicas e privadas se atravessassem na vida cotidiana, “a sua concepção como sendo domínios divididos e separados é fundamental para uma interpretação do mundo social dos Apinayé” (DAMATTA, 1976, p. 95). Tal divisão estaria relacionada com uma “teoria genética” segundo a qual a transmissão de uma “substância física” para os novos membros da sociedade levaria ao estabelecimento da distinção entre aqueles que partilham da mesma formação biológica e aqueles que não.

Embora, certamente, tenha contribuído para a compreensão do sistema social Apinayé, cabe ressaltar que, em linhas gerais, o livro foi alvo de severas críticas (parte das quais DaMatta atribui à sua condição de “etnólogo que ouvia pouco os índios e deixava muito a desejar”¹⁴). É bem provável que, dentre as críticas, a mais contundente tenha partido de Ramos (1977) que, ao menos a princípio, reputa os pontos falhos do trabalho à “íngrata tarefa de construir modelos analíticos, especialmente sobre realidades sociais que não nos são inteiramente familiares” (p. 263). Nesse sentido, um dos problemas apontados na monografia diz respeito à falta de “equilíbrio na análise”, o que pode ser depreendido do fato de que DaMatta dedica uma “atenção diferencial” às diversas partes do sistema social, com privilégio da esfera ritual em detrimento da esfera política que, segundo Ramos, “parece ser a mola mestra na vida dos Apinayé”, posto que abrangeria “os aspectos dinâmicos da sociedade, de caráter político e não político” (p. 264). Tal escolha é apontada como responsável por fazer com que fatos importantes da vida social, tais como a incidência de divórcios, homicídios, brigas, acusações de feitiçaria etc., venham a ser negligenciados na análise. De acordo com esta leitura, ao tentar desvelar a estrutura de um mundo composto por relações de sangue e de ritual, DaMatta não só teria estabelecido uma polarização entre os dois tipos de relação, como dedicado pouquíssima atenção às suas contra-

14 A inusitada declaração, seguida do desfecho “Vejo isso claramente lendo meus diários de campo nos quais eu falo mais de mim mesmo do que dos nativos que deveria ouvir...”, foi dada durante a realização de uma entrevista na qual, entre outros assuntos, o antropólogo procurou esclarecer por que abandonou os estudos com povos indígenas. Cf. GIRALDIN, Odair; DEMARCHI, André. Memórias de um etnólogo: Roberto DaMatta. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 11 (2), jul./dez. 2019.

dições internas, suas divergências, seus conflitos.

CONFLITOS, REPRESENTAÇÕES E CONSTRUÇÃO SOCIAL DA REALIDADE

A compreensão do conflito como constitutivo da vida em sociedade há muito acompanha o pensamento social, em geral, e a perspectiva antropológica, em particular. Das abordagens pioneiras de Marx (1999) e Weber (1994), passando pelas reflexões de Simmel (1983) e seus desdobramentos na Escola de Chicago, aos trabalhos desenvolvidos por Gluckman (1955) e Leach (1996) no âmbito da Escola Britânica de Antropologia Social, múltiplos foram os esforços no sentido de deslocar o conflito da condição de fenômeno disruptivo ou disfuncional para a de elemento construtivo, logo, inerente às ações, interações e relações sociais. Um dos ganhos evidentes de tal deslocamento foi o progressivo refinamento da teoria social dedicada ao tema e a concomitante superação de um sem-número de dicotomias equivocadas, tais quais as que opõem ordem a desordem, integração a ruptura, estabilidade a mudança, consenso a dissenso, dentre outras. O questionamento de perspectivas esquemáticas (como a estrutural-funcionalista) possibilitou que, enquanto problema sociológico, o conflito pouco a pouco se desvinculasse das amarras e armadilhas do pensamento dualista. O mesmo, contudo, não pode ser dito das práticas e representações que o consubstanciam como problema social, sobretudo nos dias que seguem. Na atual conjuntura, antagonismos sociais avultam com considerável frequência, fazendo-se notar de forma ainda mais pronunciada quando os objetos de controvérsia dizem respeito a temáticas “polêmicas”, tais como: relações interétnicas, fluxos migratórios, estilos de vida, orientação sexual, religiosa, identidade de gênero etc.

Urdida a partir dos mais variados engajamentos políticos e coletivismos dogmáticos (BERGER; LUCKMANN, 2004), a atual configuração teria relação direta com importantes transformações contemporâneas, dentre as quais cabe mencionar o advento das modernas tecnologias e métodos de comunicação, com destaque para as mídias digitais, cujos impactos se fazem sentir tanto no estabelecimento de novas modalidades de transmissão, recepção e fixação de conteúdos informativos quanto no engendramento de novos padrões de interação e relacionamento sociais. Se o desenvolvimento das mídias tradicionais (rádio, televisão, jornais impressos etc.) já havia trazido significativas mudanças nos fluxos de comunicação e nos processos interativos (que foram progressivamente deslocados no espaço e no tempo), com o avanço

das tecnologias digitais, esse quadro se acentuou sensivelmente, a ponto de, hoje, os indivíduos poderem se relacionar com múltiplos outros, inclusive de forma síncrona, sem que para isso necessariamente partilhem contextos de copresença (THOMPSON, 2002). Um dos efeitos de tais mudanças é o de que, tal qual se verifica em outros espaços, a ocorrência de conflitos dos mais diferentes matizes (étnicos, religiosos, ideológicos, ambientais etc.) tornou-se também corriqueiro nos contextos de interação mediada, como deixam ver as narrativas veiculadas em redes sociais nas quais, em nome de uma posição ou convicção, ideias, pessoas e/ou instituições são ardorosamente atacadas ou defendidas¹⁵.

Isto posto, pode-se afirmar que, na atualidade, para além dos conflitos propriamente ditos, há uma ampla circulação de representações a seu respeito e, conseqüentemente, a existência de algo que se poderia definir como conflitos de representações. Conforme assinala Machado da Silva (1993), representações são descrições seletivas da realidade que orientam “ações racionais com relação a fins” ou “valores”, baseadas na definição, pelos atores envolvidos, de suas respectivas situações de interesses. Numa palavra, isto significa que não existem representações neutras, razão pela qual, do mesmo modo que ocorre com as crenças e conhecimentos em geral, também as ideologias podem ser classificadas como representações sociais (MOSCOVICI, 2007). Produto dos processos de exteriorização, objetivação e interiorização humanas (BERGER; LUCKMANN, 1976), as representações seriam sempre interessadas, de sorte que não devem ser encaradas como meros reflexos da realidade, mas, sim, como elementos que participam efetivamente da sua construção. Tomada sob tal perspectiva, a noção de representação mostra-se potencialmente útil à compreensão dos atuais modos de relacionar-se entre si e com o(s) outro(s), colocando em evidência uma questão cara à Antropologia e à noção de conflito: a diferença.

Conforme assevera Brandão (1986), “o *diferente* é o *outro*, e o reconhecimento da diferença é a consciência da alteridade” (BRANDÃO, 1986, p. 7). Tal consciência pode revelar-se de múltiplas maneiras, nos mais variados contextos e em diferentes escalas, fazendo-se notar seja sob a forma de oposições microssociológicas – como, por exemplo, as que estruturam as relações e os usos dos espaços em uma casa bérbere (Bourdieu, 1972) –, seja sob a forma de confrontos macrossociológicos –, como denotam polarizações político-ideológicas de amplo espectro, cujos efeitos se fazem sentir vivamente na geopolítica mundial, inclusive por meio de conflitos armados¹⁶. Independente de sua amplitude, fato é que a alteridade se constitui através

15 Para uma estimulante e esclarecedora discussão acerca dos assim chamados “conflitos digitais” no Brasil, cf. Massarani (2017).

16 No momento em que a parte final deste texto está sendo redigida, o mundo assiste atônito à ofensiva das tropas

de relações de contraste, distinção, diferenciação, que são sempre contextuais ou situacionais. É em meio a tais processos que irrompem as contradições, os embates, os antagonismos. Grosso modo, isto quer dizer que sem o “outro” e, portanto, sem a diferença não há conflito. Contudo, como notam Misse e Werneck (2012), “o conflito não é a própria diferença. Ele é, antes, uma consequência dela” (p. 11). Para assumir os contornos de realidade objetiva, o mesmo prescinde de algo mais que a alteridade, fazendo-se necessário, pois, a “constatação, por uma das partes, da diferença entre elas e de sua negatividade” (MISSE; WERNECK, p. 11).

Cumprе esclarecer que a associação do conflito com a negatивação da diferença não tem por objetivo a redução de todas as suas manifestações empíricas a um princípio comum, o que, de resto, se revelaria algo estéril (DAHRENDORF, 1958). Ao invés de um ponto de chegada, tal associação deve ser tomada, tão somente, como um ponto de partida, restando indagar como “a diferenciação das partes se torna oposição entre as partes, e a situação insuficiente se torna objeto de lutas entre pessoas e grupos que pretendem alguma coisa” (TURNER, 2013, p. 122). Por não se tratar de ações sem sujeito, os conflitos – que são múltiplos e diversos – precisam ser examinados de forma situada, buscando-se entender as suas motivações e, por consequência, a sua natureza. Tem sido esta, a propósito, a perspectiva norteadora do trabalho de pesquisadores vinculados ao Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT-InEAC)¹⁷, sediado na Universidade Federal Fluminense (UFF), sob a coordenação do professor Roberto Kant de Lima. Aprovado pelo Ministério de Ciência e Tecnologia, através do “Edital 15/08 – Programa Institutos de Ciência e Tecnologia”, em uma parceria do CNPq com a Faperj, a iniciativa tem contribuído para a consolidação de uma ampla rede, nacional e internacional, de formação e pesquisa, integrada por programas de Pós-graduação e núcleos de pesquisa de instituições de diferentes estados brasileiros e países.

russas no território da Ucrânia, que chegou a ser parte do antigo Império Russo e depois, em 1919, virou uma república da União Soviética (URSS), vindo a se tornar uma nação independente após o colapso do bloco e a assinatura de um acordo no ano de 1994.

17 O INCT-InEAC tem como foco de análise processos de administração de conflitos em diferentes âmbitos, tais como: direitos (KANT DE LIMA, 2011; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2011; SINHORETTO; MOTA; MELLO, 2013; TISCORNIA; PITA, 2005; EILBAUM; MEDEIROS, 2018; BAPTISTA; AMORIM, 2015); segurança (BATITUCCI, 2019; CARUSO; SILVA; GUELLATI; LÓPEZ, MOREIRA, 2020; ROCHA, 2016); meio ambiente (O'DWYER, 2014; LOBÃO, 2010; VALPASSOS, 2017; DIAS NETO, 2019); planejamento urbano (MELLO; SIMÕES; FREIRE, 2020; PIRES, 2010; CUNHA; FREIRE; MACHADO-MARTINS; VEIGA, 2016; GUEDES; SILVA, 2016); religião (PINTO, 2017; MIRANDA; CORREA; ALMEIDA, 2019); educação (VERÍSSIMO, 2019; PINTO, 2015); e áreas afins (GOMES, 2007; OLIVEIRA, 2020).

CONFLITOS, VALORES E MUNDOS SOCIAIS: O QUE NOS DIZEM OS ARTIGOS DESTE DOSSIÊ?

Antes de, finalmente, passarmos à apresentação dos artigos que compõem o dossiê, resta fazer um breve esclarecimento sobre o que se pretende, aqui, com o emprego da expressão “mundo dividido”. Como bem sabemos, seja em contextos relativamente restritos (como os de tribos, grupos linguísticos ou aldeias), seja em contextos mais amplos (como os de sociedades nacionais), as relações de identidade e pertencimento convivem lado a lado com as de alteridade e diferença, o que, em regra, resulta na construção de fronteiras (físicas e/ou simbólicas) por meio das quais os universos sociais são diferencialmente significados, apropriados e, por conseguinte, configurados. Em suma, isto quer dizer que todo e qualquer mundo é, ao mesmo tempo, uno e múltiplo, de modo que, antes de endossarmos ou confrontarmos a máxima de que vivemos, hoje, em um mundo dividido, caberia nos questionarmos sobre os termos dessa divisão. Afinal, pragmaticamente falando, como ela se dá? Quem a efetua? Onde? Quando? Por quê?

Se, de fato, a humanidade sempre esteve às voltas com tendências inovadoras e conservadoras, a atual polarização político-ideológica brasileira tem se revelado um ponto de inflexão particularmente no que se refere à visibilidade pública e à adesão popular à clássica oposição entre direita e esquerda, que coloca frente a frente dois projetos de nação, a um só tempo, antagônicos e simétricos. Buscando escapar das armadilhas do pré-construído (seja por políticos, imprensa, movimentos sociais ou “especialistas”), um dos objetivos da elaboração deste dossiê consistiu, precisamente, na problematização de tal esquematismo dualista, o que acabou por nos levar à reunião de seis artigos sobre temáticas as mais diversas que, embora nem sempre dialoguem diretamente com as questões supracitadas, contribuem de diferentes formas para a compreensão da atual conjuntura nacional que, no caso, servirá a um só tempo como pano de fundo e fio condutor da apresentação dos trabalhos. Sendo assim, a apresentação de cada artigo será articulada a uma determinada dimensão do cotidiano brasileiro atual, de modo que a luz lançada sobre uma dada realidade possa iluminar a outra e vice-versa. Senão, vejamos.

Estudos recentes têm ressaltado como, desde a vitoriosa campanha eleitoral de 2018 – para alguns pesquisadores uma “eleição disruptiva” (MOURA; COLBERLLINI, 2019) que teria levado ao poder um “presidente incidental” (ABRANCHES, 2020) –, Jair Messias Bolsonaro tem investido na autorrepresentação de “homem do povo”, de “sujeito comum” para,

revisitando as técnicas persuasivas do populismo¹⁸, manter uma retórica de homologia e proximidade com o eleitor/cidadão¹⁹. Um dos recursos utilizados para isso têm sido as redes sociais, por meio das quais o presidente busca efetuar a construção de um “imaginário sociodiscursivo” (CHARAUDEAU, 2006) com base na produção e na circulação de imagens que mostram ao grande público um cotidiano presidencial inadvertidamente despojado. Seja na forma de se vestir, falar ou nos hábitos alimentares, tal despojamento atravessaria toda a vida de Bolsonaro, fazendo-se notar nas mais diversas situações que, combinadas, remeteriam à imagem de um homem do povo, ou melhor, do próprio povo nele representado. É deste tipo de questão que trata o primeiro artigo do dossiê. Assinado por Gabriel Cid, João Pereira Luiz Domingues e Leandro de Paula, “Um governo dedicado ao homem comum e seus valores”: a cultura como objeto da política na gestão Bolsonaro, mostra como, para além da caracterização do presidente, tal representação tem sido acionada para legitimar a atuação do governo, mais precisamente no que concerne à gestão federal sobre o setor da cultura.

Inspirado nos estudos em antropologia das políticas públicas, o trabalho focaliza a construção de um destinatário típico-ideal das políticas públicas do governo Bolsonaro, analisando como agentes em posição de comando na Secretaria Especial de Cultura (Secult) integram um circuito interacional e cognitivo responsável por conferir justificação à ação política de setores reacionários com os quais o presidente se identifica. Baseados em discursos oficiais de membros do governo, entrevistas e conteúdos publicados nas suas redes sociais, os autores procuram descrever parcialidades, contradições e conflitos que integram a tarefa de dar ao setor da “cultura” uma feição pública norteadas pela ideia de “homem comum”. Partindo da noção de governamentalidade, realizam um consistente balanço analítico que passa pela discussão das noções de “contrapúblicos” e “populismo digital” até, por fim, chegar à produção intelectual de Olavo

18 A esse respeito, cf. Silva e Lopes (2021).

19 Sobre isso, consultar, dentre outros, os seguintes conteúdos jornalísticos: SCHULZ, Rosângela. Com Bolsonaro, o “homem comum” ascendeu ao poder. *Nexo*, Debate, 23 de junho de 2019. Disponível (on-line) em: <https://www.nexojournal.com.br/ensaio/debate/2019/Com-Bolsonaro-o-%E2%80%98homem-comum%E2%80%99-ascendeu-ao-poder>; BRUM, Eliane. O homem mediano assume o poder: o que significa transformar o ordinário em “mito” e dar a ele o Governo do país? *El País*, Opinião, 4 de janeiro de 2019. Disponível (on-line) em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/02/opinion/1546450311_448043.html; ALONSO, Angela. Bolsonaro se apresenta como o homem comum que triunfou: propaganda do presidente eleito investe na estética do improvisado; é gente como a gente. *Folha de S. Paulo*, Opinião, 18 de novembro de 2018. Disponível (on-line) em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/angela-alonso/2018/11/bolsonaro-se-apresenta-como-o-homem-comum-que-triunfou.shtml>; FONTCUBERTA, Joan. Bolsonaro “homem comum” em redes sociais reflete era da política imagética. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 11 de dezembro de 2018. Disponível (on-line) em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2018/12/a-politica-tende-a-se-tornar-cada-vez-mais-imagetica-diz-pensador-espanhol.shtml>; NASSIF, Luís. Bolsonaro é a revanche do homem comum. *GGN*, Editoria, 17 de novembro de 2019. Disponível (on-line) em: <https://jornalggn.com.br/artigos/bolsonaro-e-a-revanche-do-homem-comum-luis-nassif/>.

de Carvalho. Na sequência, exploram declarações e tomadas de decisão de dois gestores da área cultural para, com base nelas, discutir as ideias que o governo pretende sustentar. Conforme tal perspectiva, a cultura não estaria nem nas “elites pedantes”, nem em “revolucionários raivosos”, muito menos em “celebridades”; estaria, antes, no “homem comum”, à cuja definição o leitor chegará com a leitura do texto.

Assim como a exaltação do “homem comum”, uma das bandeiras políticas de Bolsonaro, desde a campanha eleitoral de 2018, tem sido a de libertar o Brasil do “socialismo” que, na América Latina, costuma ser associado, sobretudo, a países como Cuba e Venezuela. Este último, mais particularmente, acabou se tornando uma espécie de contraponto arquetípico nos discursos públicos do então candidato, nos quais ele sempre procurava associar a herança de Hugo Chávez à miséria do povo venezuelano, indicando, assim, para o eleitorado brasileiro, os riscos a que o país estaria exposto com um eventual retorno da esquerda ao poder. O alarde em relação ao “perigo vermelho” apoiava-se ainda no fato de que, devido ao colapso econômico e social que se impunha ao seu país, inúmeros venezuelanos vinham a ingressar no território brasileiro em busca de trabalho e melhores condições de vida, concentrando-se, principalmente, no estado de Roraima, o que tinha por consequência a sobrecarga dos serviços públicos locais. Um dos efeitos perversos dos referidos fluxos migratórios seria a alta incidência de casos de xenofobia, não raro, pautados pela apreensão em relação ao “desconhecido”, o que fortalecia o preconceito e o aumento dos casos de conflito entre brasileiros e venezuelanos em contexto de fronteira.

Tensionamentos em contexto de fronteira constituem justamente o tema do segundo artigo do dossiê, intitulado “Fronteiras, conflitos e identidades em um território indígena em disputa: o caso Pitaguary (Ceará)”. De autoria de Carlos Guilherme do Valle e Cayo Robson Bezerra Gonçalves, o texto se propõe a analisar as fronteiras sociais como espaço de conflitos entre os Pitaguary, grupo indígena que habita a região metropolitana da cidade de Fortaleza (CE). Com base em apurado trabalho de campo, os autores descrevem e analisam o histórico desses conflitos, trazendo informações etnográficas fundamentais para a compreensão das relações políticas que as populações autóctones estabelecem entre si e com diversos outros atores sociais, inclusive o Estado. Assentado na discussão acerca da construção de fronteiras simbólicas e identidades, o texto possibilita, por um lado, a compreensão do fenômeno da “fricção interétnica” (OLIVEIRA, 1972) – que opõe os indígenas a agentes com interesses concretos nas terras por eles ocupadas – e, por outro, desvela o faccionalismo pitaguary, problematizando a ideia de homogeneidade que supostamente marcaria os povos tradicionais.

Por um sem número de razões, não há como dizer que atualmente as relações entre o governo brasileiro e as populações indígenas sejam as melhores. Na verdade, antes mesmo de

assumir o cargo, o presidente já fazia declarações que evidenciavam o tratamento que, uma vez eleito, pretendia conferir aos povos originários: “Não pode ter ambientalismo xiita no Brasil. Vamos acabar com a indústria da demarcação de terras indígenas”²⁰. Embora, em maior ou menor grau, suas declarações costumem ser polêmicas, talvez nenhuma tenha impactado tanto e sintetizado tão bem o juízo que o chefe do Executivo faz de tais povos do que a seguinte: “Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós”²¹. Para além do absurdo da declaração em si, um dos aspectos inusitados de tal colocação diz respeito ao indelével desprezo manifestado por Bolsonaro em relação às tradições indígenas, sendo que, curiosamente, a defesa da tradição teria sido a principal bandeira por ele abraçada antes e após as eleições de 2018, levando-o a buscar apoio religioso, sobretudo junto a segmentos evangélicos, que se tornaram importantes *players* do jogo político nacional e internacional²². A defesa do “cidadão de bem”, dos valores familiares, comunitários e cristãos viria a se constituir num bastião que tinha na reiterada evocação da ideia de tradição sua principal palavra de ordem.

É sobre disputas envolvendo essa controvertida noção que trata o terceiro artigo do dossiê. Se não é “tradição” é “aberração?” – disputas por legitimidade articuladas em linguagem jocosa por candomblecistas do Rio de Janeiro, de Tania Fernandes, aborda aspectos dos processos de construção identitária com base nos quais um determinado grupo religioso pretende definir quem pertence ou não àquilo que representa como o candomblé “tradicional”. Tendo por base empírica uma pesquisa de campo que, em virtude das restrições impostas pela Covid-19, precisou ser complementada com conteúdos obtidos em espaços virtuais, o trabalho analisa as disputas por legitimidade religiosa estabelecidas no interior do microcosmo em questão, trazendo à tona um dado, no mínimo, inusitado: a ampla exploração de recursos digitais para a preservação de uma religião historicamente fundada na oralidade. Em consonância com o postulado de que, de um modo ou de outro, toda tradição é inventada (HOBBSAWM; RANGER, 1984), o artigo confere destaque ao uso local do vocábulo “aberração” que, operando como uma categoria de acusação, cumpre o papel de apontar e desqualificar, com base nos mecanismos da

20 SETO, Guilherme. Bolsonaro diz que pretende acabar com “ativismo ambiental xiita” se for presidente: Candidato também voltou a atacar a demarcação de terras indígenas. *Folha de S. Paulo*, Política, 9 de outubro de 2018. Disponível (on-line) em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/bolsonaro-diz-que-pretende-acabar-com-ativismo-ambiental-xiita-se-for-presidente.shtml>.

21 G1. “Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós”, diz Bolsonaro em transmissão nas redes sociais: Em vídeo, presidente falou sobre a criação do Conselho da Amazônia e as ações para proteger terras indígenas. Articulação dos Povos Indígenas disse que entrará na Justiça por crime de racismo”. *G1*, Política, 24 de janeiro de 2020. Disponível (on-line) em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml>.

22 Sobre isso, ver os textos que compõem o livro organizado por Carranza e Guadalupe (2020).

jocosidade e ironia, o conjunto de práticas religiosas consideradas dissidentes, com a intenção de excluí-las do escopo daquilo que seria o verdadeiro *candomblé*.

Muitas vezes, o que se convencionou chamar tradição encontra-se associado à ideia de tempo mítico, imemorial, estacionário, ao passo que, por oposição, a modernidade estaria relacionada “ao tempo histórico, tempo do progresso, tempo das mudanças, do movimento” (CUNHA, 2001, p. 31). Se, no plano teórico, tal concepção antinômica enseja a construção de modelos analíticos esquemáticos e reducionistas, na prática, tende a produzir efeitos perversos como, entre outros, o confronto entre o “ser” das assim chamadas populações tradicionais e o “dever ser” de determinadas políticas que se autoproclamam modernas. No Brasil atual, isto se verifica, por exemplo, no avanço do Estado sobre o direito às terras de tais povos, o que, sem sombra de dúvidas, concorre para torná-los um dos alvos preferenciais da política de conflitos que opera a partir de Brasília. Paradoxalmente, ainda que o atual governo atue no sentido de confrontar, desautorizar e deslegitimar importantes pilares da modernidade (tais quais: o secularismo, o pluralismo, a ciência e a igualdade como valor), tem sido em nome dela que vem tentando impor às comunidades tradicionais o ideário do desenvolvimento e do progresso.

É, pois, desse tipo de embate envolvendo modos de agir, pensar e sentir usualmente classificados como modernos ou tradicionais que trata o quarto artigo do dossiê. Assinado por Angela Jasmin Fonseca Reyes e Edilson Márcio Almeida da Silva, “Vidas represadas: apuntes sobre los efectos de la implementación de la Hidroeléctrica Ituango en el Cañón del Cauca (Colombia)” versa sobre uma disputa de representações em torno daquele que é celebrado, hoje, como o maior projeto público de energia elétrica do país. Abastecida pelo rio Cauca – um dos mais importantes cursos d’água da Colômbia –, a Ituango tem produzido impactos que se fazem sentir, de diferentes modos, na vida de um sem-número de pessoas, gerando, com isso, uma controvérsia que se afigura virtualmente insolúvel. Isto porque se, para os seus proponentes e executores, o megaprojeto energético acena com a promessa de dinamizar o desenvolvimento regional e assegurar condições de vida mais dignas aos cidadãos colombianos, para os críticos, a construção da hidrelétrica acarretaria riscos socioambientais os mais diversos, além de impor uma gramática de desenvolvimento econômico que contraria as formas de produção locais, o sistema de valores dos que vivem às margens do Cauca, suas dinâmicas de intercâmbio e suas relações com o território.

Conforme mencionado, com o avanço das tecnologias digitais, conflitos como o supracitado deixaram de ser recorrentes apenas em contextos de copresença, fazendo-se notar também (e com intensidade cada vez maior) nos contextos de interação mediada. A produção e a difusão de conteúdos simbólicos em redes sociais, por exemplo, tornou-se uma importante estratégia de

mobilização social, seja para a defesa, seja para o ataque de sujeitos individuais ou coletivos, o que tem produzido efeitos dignos de nota. Um deles diz respeito à proliferação das chamadas *fake news* que, em certo sentido, apresentam semelhanças com a lógica que, segundo Elias e Scotson (2000), regularia as relações entre os “estabelecidos” e os “outsiders” no povoado de Winston Parva. Como assinalam os autores, naquela localidade, o primeiro grupo utilizava-se da difusão de *praise gossips* e *blame gossips* como forma de exercer o controle social, buscando fazer com que, a despeito de uma inevitável proximidade física, fosse mantida a devida distância social em relação aos *outsiders*. Deve-se ressaltar, porém, que há uma importante diferença entre os referidos contextos, posto que nos de interação mediada não se verifica uma assimetria entre os grupos que faculte a um deles o monopólio da produção discursiva sobre o outro. Longe disso, os ambientes digitais caracterizam-se, exatamente, por sua abertura no que tange aos fluxos e contrafluxos de conteúdos, de forma que, em regra, qualquer um pode produzir narrativas depreciativas ou elogiosas sobre quem quer que seja.

O mesmo se aplica à aldeia pesquisada por Maiara Damasceno, que assina o quinto artigo do dossiê, intitulado “Fofocas e relações entre parentes: um estudo de caso junto aos Kariri-Xocó”. Centrado na temática da fofoca, o artigo tem por objetivo compreender os processos de produção, reprodução e atualização das relações parentais entre os(as) Kariri-Xocó, comunidade indígena localizada no município de Porto Real do Colégio (AL), no vale do São Francisco. Como se pode depreender da leitura do texto, a fofoca desempenha um importante papel na configuração das dinâmicas sociais locais, exercendo influência direta e indireta sobre a forma como as pessoas se organizam e operam as suas vidas, individualmente e/ou em grupos. Com base em uma pesquisa de cunho etnográfico realizada no referido povoado (onde a autora residiu por alguns meses juntamente com a família) e numa variada bibliografia que compreende desde clássicos da antropologia, como Max Gluckman, até autores contemporâneos que realizaram pesquisas sobre a temática nos mais variados contextos, o trabalho aborda tanto as versões positivas das fofocas (aquelas que “animam a mente”) quanto as negativas (aquelas que “destroem”), a fim de mostrar como tais narrativas são capazes de revelar a gramática que orienta as relações entre parentes na região.

Antes da finalização deste tópico, cabe tecer, aqui, um brevíssimo comentário acerca do tratamento que, a exemplo dos indígenas, vem sendo conferido pelo governo brasileiro às minorias do país. Desde que assumiu a Presidência da República, Bolsonaro já externou reiteradas vezes o seu compromisso de governar para o que entende ser “a maioria”. Outrossim, tem sido

taxativo ao afirmar que ou as minorias “se adequam ou desaparecem”²³, lembrando que, embora as mesmas precisem ser respeitadas, no final das contas não são elas que decidem²⁴, razão pela qual “devem se manter na linha”²⁵, a fim de se verem “perfeitamente integradas à sociedade”²⁶. Como denotam estas e outras tantas afirmativas, em se tratando da temática das minorias, o governo federal tem se pautado por uma perspectiva notadamente assimilacionista, cuja síntese pode ser identificada no lema da campanha eleitoral de 2018: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. A defesa da universalidade homogeneizante de entes genéricos que pairariam “acima de tudo” e “de todos” evidencia a deliberada existência de um projeto de negação do direito à diferença que, como tal, se move no sentido de promover uma espécie de “mortificação” dos pertencimentos e das particularidades concernentes às identidades minoritárias.

É justamente sobre a complexa relação que envolve as lutas pela cidadania e pelo reconhecimento de especificidades culturais, sociais e históricas que trata o artigo “Vai além do nomadismo: processos identitários, povos ciganos e o Estado na prática legislativa”, de autoria de Phillipe Cupertino Salloun e Silva e Luiz Eduardo Figueira. Sexto e último a integrar o dossiê, o trabalho tem por objetivo descrever e analisar as movimentações políticas e as discussões sobre os direitos dos povos ciganos no Congresso Nacional, considerando, mais particularmente, a tramitação do Projeto de Lei nº 248, de 2015, que propõe a instituição do Estatuto do Cigano. Para o acompanhamento desse processo, os autores fazem uso de diferentes estratégias de pesquisa (observação direta, pesquisa documental, análise de conteúdos de TV etc.), além de contactarem múltiplos e variados atores sociais, entre os anos de 2011 e 2020. O artigo discute os efeitos da tramitação do projeto de lei sobre a constituição formal do “ser cigano”, relacionando-o de modo dicotômico ou integrativo à identidade de “brasileiro”. Nesse sentido, dedica

23 “Jair Bolsonaro diz que a minoria tem se adequar à maioria”. Disponível (on-line) em: <https://www.youtube.com/watch?v=BCkEwP8TeZY>.

24 FERNANDES, Augusto. “‘Vamos respeitar as minorias, mas quem decide é a maioria’, diz Bolsonaro: durante videoconferência com padres e deputados da Frente Parlamentar Católica Apostólica Romana, presidente diz que ‘não se pode inverter tudo no Brasil’ e que ‘quem tem que fazer valer a sua vontade é a maioria’”. *Correio Brasileiro*, Política, 21 de maio de 2020. Disponível (on-line) em: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/05/21/interna_politica,857173/vamos-respeitar-as-minorias-mas-quem-decide-e-a-maioria-diz-bolson.shtml

25 CARTA CAPITAL. “Em culto, Bolsonaro diz que ‘minorias’ devem ‘se manter na linha’ e volta a insinuar fraude em eleições: na cerimônia, o ex-capitão ainda tornou a exaltar remédios ineficazes contra a Covid-19 e revelou ‘pedidos’ a André Mendonça no STF”. *Carta Capital*, Política, 5 de outubro de 2021. Disponível (on-line) em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/em-culto-bolsonaro-diz-que-minorias-devem-se-manter-na-linha-e-volta-a-insinuar-fraude-em-eleicoes/>

26 PODER360. “Bolsonaro diz que ‘afrodescendentes não são minoria’ no Brasil: declaração foi feita em live oficial”. *Poder360*, 13 de maio de 2021. Disponível (on-line) em: <https://www.poder360.com.br/brasil/bolsonaro-diz-que-afrodescendentes-nao-sao-minoria-no-brasil/>.

especial atenção aos tensionamentos e às relações concorrenciais que envolvem as definições de ciganidade, ora como aspecto de um povo, ora de uma nação, o que se revela de suma importância no processo de construção jurídica do seu reconhecimento identitário.

Feitas as apresentações, cumpre-nos agora convidar o leitor a desfrutar não só dos artigos que compõem o dossiê temático “‘O certo é saber que o certo é certo’ ou ‘o inferno são os outros’: conflitos (d)e representações em um mundo dividido”, como de todo o conteúdo do primeiro número do volume 54 de *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*. No que concerne particularmente aos artigos selecionados para o dossiê, cabe reiterar que os seis, cada um à sua maneira, trouxeram significativas contribuições para a problematização da ideia corrente de que ora vivemos em um mundo dividido. Conforme colocado no início desta apresentação, todo e qualquer mundo é, concomitantemente, uno e múltiplo, de modo que a questão realmente relevante parece residir na compreensão dos termos em que contextualmente se define cada composição, o que, por corolário, implica a superação dos esquematismos dualistas. Mesmo porque, como ensina a boa e velha tradição antropológica, tudo o que separa une e tudo o que une separa.

Quanto à ilustração que estampa a capa da revista, resta, por fim, informar que trata-se de um óleo sobre tela de autoria desconhecida, produzido, em 1800, no âmbito da Escola Nacional de Artes Inglesa, a British School. Em meio a uma cena apocalíptica, *Death leading hell's army* traz uma representação imagética da morte acompanhada de uma comitiva composta de demônios em forma humana e de animais que, segundo Elvira Barba (1994), correspondem a protótipos de encarnações infernais típicas do cristianismo primitivo, tais como: sáurios, cobras, dragões, basiliscos, leões, crocodilos, além de cavalos que, sob o comando da morte, cumpririam o papel de condução das tropas. A escolha dessa alegoria deve-se à crescente presença de elementos de natureza religiosa nas diferentes esferas da vida social brasileira, inclusive na política, o que tem concorrido para a reprodução e a legitimação de formas de tratamento do “outro” que, remetendo a idealizações retro-históricas, confrontam-se abertamente com o princípio democrático da igualdade na diferença. A justificativa para isto seria a de que estamos diante da emergência de algo similar ao que Douglas (1970) classifica como um *dualismo metafísico*, no qual se “exalta a pureza e a bondade de uma parte da humanidade e [se] condena a maldade do resto (p. 114)”²⁷. Daí a referência do dossiê à máxima “o inferno são os outros”. Afinal, num mundo assim configurado, se o mal existe (e parece não haver dúvidas quanto a isso!), ele certamente se encontra do outro lado do balcão. Sempre!

27 No original, em inglês: “celebrates the purity and goodness of one part of mankind, and the vileness of the rest”.

REFERÊNCIAS

1. ABRANCHES, Sérgio. **O tempo dos governantes incidentais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
2. AVELAR, Idelber. **Eles em nós: retórica e antagonismo político no Brasil do século XXI**. Record: Rio de Janeiro, 2021.
3. BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti; AMORIM, Maria Stella de. Quando direitos alternativos viram obrigatórios. Burocracia e tutela na administração de conflitos. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, v. 37, p. 287-318, 2015.
4. BASTIAN, Adolf. **Ethnische elementargedanken in der lehre vom menschen**. 2 vols.. Berlin: Weidmann, 1895.
5. BATITUCCI, Eduardo Cerqueira. Gerencialismo, Estamentalização e Busca por Legitimidade: O campo policial militar no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 34, n. 101, p. 1-19, 2019.
6. BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1976.
7. BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
8. BOURDIEU, Pierre. A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. *In*: BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos**. São Paulo: Zouk, 2008. p. 17-112.
9. BOURDIEU, Pierre. La maison ou le monde renversé. *In*: BOURDIEU, Pierre. **Esquisse d'une théorie de la pratique – précédé de trois études d'ethnologie kabyle**. Genève: Librairie Droz, 1972. p. 61-82.
10. BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O outro: esse difícil. *In*: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural**. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 7-11.
11. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 53, n. 2, p. 451-473, 2011.

12. CARUSO, Haydée Glória Cruz; SILVA, Juliana Ferreira da; GUELLATI, Yacine; LÓPEZ, Jairo Castaño; MOREIRA, Rafael. A delinquência juvenil em perspectiva comparada: uma análise bibliométrica dos estudos nas Ciências Sociais (2008-2018). **Revista TOMO**, Aracaju, v. 36, p. 79-110, 2020.
13. CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso Político**. São Paulo: Contexto, 2006.
14. CUNHA, Lúcia Helena de Oliveira. Olhares sobre a tradição. **Desenvolvimento e Meio Ambiente: teoria e metodologia em meio ambiente e desenvolvimento**, Curitiba, n. 4, p. 29-35, 2001. Editora da UFPR.
15. CUNHA, Neiva Vieira da; FREIRE, Leticia de Luna; MACHADO-MARTINS, Maíra; VEIGA, Felipe Berocan (org.). **Antropologia do conflito urbano: conexões Rio-Barcelona**. Rio de Janeiro: Lamparina/ CNPq/ LeMetro, 2016.
16. DAMATA, Roberto. Centralização, estruturas e o processo ritual. **Anuário Antropológico**, v. 1, n. 1, p. 327-335, 1977.
17. DAMATTA, Roberto. **Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinayé**. Petrópolis: Vozes, 1976.
18. DAMATTA, Roberto. Apresentação liminar à obra e à graça de Victor Turner e à sua antropologia da ambiguidade. *In*: TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos: aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005. p. 15-28.
19. DAHRENDORF, Ralf. Toward a theory of social conflict. **Journal of Conflict Resolution**, v. 2, n. 2, p. 170-183, 1958.
20. DI CARLO, Josnei; KAMRADT, João. Bolsonaro e a cultura do politicamente incorreto na política brasileira. **Teoria e Cultura: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – UFJF, Juiz de Fora**, v. 1, n. 2, p. 55-72, 2018.
21. DIAS NETO, José Colaço (org.). **Pesca artesanal no Norte Fluminense: estudos de caso sobre meio ambiente, conflito e resistência de um modo de vida**. Rio de Janeiro: Autografia, 2019.
22. DOUGLAS, Mary. The Problem of Evil. *In*: DOUGLAS, Mary. **Natural Symbols: Explorations in Cosmology, with a New Introduction**. Londres, Nova York: Routledge, 1996. p. 110-125.
23. DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas Primitivas de Classificação. Contribuição para o estudo das representações Coletivas. *In*: MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 399-455.
24. EILBAUM, Lucia; MEDEIROS, Flávia. “Onde está Juan?”: moralidades e sentidos de justiça na administração judicial de conflitos no Rio de Janeiro. **Anuário Antropológico**, 41 (1), p. 9-33, 2018.
25. ELIAS, Norbert; SCOTSON, John Lloyd. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia**

- das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
26. ELVIRA BARBA, Miguel Ángel: Hades a Satán: un problema iconográfico en la Anastasis bizantina. **Codex Aquilarensis**. Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real, n. 11, p. 131-150, 1994.
 27. EVANGELISTA, Ely Guimarães dos Santos. **A UNESCO e o mundo da cultura**. Campinas, SP: Edições Unesco Brasil, 2001
 28. EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva, 1978.**
 29. GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
 30. GIDDENS, Anthony. **A Terceira Via e seus críticos**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
 31. GIRALDIN, Odair; DEMARCHI, André. Memórias de um etnólogo: Roberto DaMatta. **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 11, n. 2, p. 383-388, 2019.
 32. GLUCKMAN, Max. **Custom and conflict in South Africa**. Oxford: Oxford University Press, 1955.
 33. GOMES, Laura Graziela. Fansites e o “consumo da experiência” na mídia contemporânea. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 28, p. 313-344, 2007.
 34. GUEDES, Simoni Lahud; SILVA, Edilson Márcio Almeida da (org.). **Conflitos sociais no espaço urbano**. Niterói: EdUFF, 2016.
 35. GUEDES, Simoni Lahud; SILVA, Edilson Márcio Almeida da. O segundo sequestro do verde e amarelo: futebol, política e símbolos nacionais. **Cuadernos de Aletheia**, n. 3, p. 73-89, 2019.
 36. HOBBSBAWM, Eric John Ernest.; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
 37. KANT DE LIMA, Roberto. **Ensaio de Antropologia e de Direito: acesso à justiça e processos institucionais de administração de conflitos e produção da verdade jurídica em uma perspectiva comparada**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.
 38. LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: Edusp, 1996.
 39. LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 328-366.
 40. LOBÃO, Ronaldo. **Cosmologias políticas do neocolonialismo: como uma política pública pode se transformar em uma política do ressentimento**. Niterói: EdUFF, 2010.

41. MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. Violência Urbana: representação de uma ordem social. *In*: NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do; BARREIRA, Irllys Alencar (org.). **Brasil urbano: cenários da ordem e da desordem**. Rio de Janeiro: Notrya, 1993. p. 131-142.
42. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
43. MASSARANI, Sandro Albernaz. **“Vamos encerrar?”: Oralidade, escrita, comunicação digital e produção de conflitos no Brasil**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, 2017.
44. MELLO, Marco Antônio da Silva; SIMÕES, Soraya Silveira; FREIRE, Leticia de Luna. Um endereço na cidade: a experiência urbana carioca na conformação de sentimentos sociais e de sensibilidades jurídicas. **Antropolítica** – Revista Contemporânea de Antropologia, Rio de Janeiro, v. 47, p. 51-86, 2020.
45. MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORREA, Roberta de Mello; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues. O “Renascimento” da Intolerância Religiosa e as Formas de Administração Institucional de Conflitos no Brasil. *In*: PERLINGEIRO, Ricardo (Org.). **Liberdade Religiosa e direitos humanos**. Niterói: Nupej/TRF2, 2019. p. 111-146.
46. MISSE, Michel; WERNECK, Alexandre. O interesse no conflito. *In*: MISSE, Michel; WERNECK, Alexandre (Orgs.). **Conflitos de (grande) interesse: estudos sobre crimes, violências e outras disputas conflituosas**. Rio de Janeiro: Garamond, 2012. p. 7-25.
47. MORGAN, Lewis Henry. **Ancient society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization**. London: MacMillan & Company, 1877.
48. MOSCOVICI, Serge. A história e a atualidade das representações sociais. *In*: MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais: investigações em psicologia social**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 167-214.
49. MOTA, Fábio Reis. **Cidadãos em toda parte ou cidadãos à parte? Demandas de direitos e reconhecimento no Brasil e na França**. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.
50. MOURA, Maurício; COLBERLLINI, Juliano. **A eleição disruptiva: por que Bolsonaro venceu**. Record: Rio de Janeiro, 2019.
51. O’DWYER, Eliane Cantarino. Apresentação: Conflitos Ambientais: saber acadêmico e outros modos de conhecimento nas controvérsias públicas sobre grandes projetos de desenvolvimento. **Antropolítica** – Revista Contemporânea de Antropologia, Rio de Janeiro, v. 36, p. 11-25, 2014.
52. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica. *In*: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972. p. 85-129.

53. OLIVEIRA, Thaiane Bastos. Como enfrentar a desinformação? Desafios sociais, políticos e jurídicos intensificados no contexto da pandemia. **Liinc Em Revista**, 16 (2), p. 1-23, 2020.
54. PINTO, Paulo Gabriel Hilu. The Shattered Nation: The Sectarianization of the Syrian Conflict. *In*: HASHEMI, Nader; POSTEL, Danny (ed.). **Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East**. London: London Hurst and Company, 2017. p. 123-142.
55. PINTO, Nalayne Mendonça. Percepções de jovens sobre conflitos e violências na escola. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Edição Especial, n. 1, p.165-187, 2015.
56. PIRES, Lenin. **Arreglar não é pedir arrego: Uma etnografia de processos de administração institucional de conflitos no âmbito da venda ambulante em Buenos Aires e Rio de Janeiro**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
57. RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. O método comparativo em antropologia social. *In*: MELLATTI, Júlio Cezar (org.). **Radcliffe-Brown: Antropologia**. São Paulo: Ática, 1978. p. 43-58.
58. RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
59. RAMOS, Alcida Rita. O mundo unificado dos Apinayé ou o mundo dividido dos antropólogos. **Anuário Antropológico**, n. 76, p. 263-280, 1977.
60. ROCHA, Talitha Mirian do Amaral. **“Quem dirige em São Gonçalo dirige em qualquer lugar”**: uma etnografia das práticas e representações da Guarda Municipal. Niterói: Eduff, 2016.
61. SILVA, Emanuel Freitas da; LOPES, Monalisa Soares. “Acabou, porra!”: Jair Bolsonaro e a retórica do populismo autoritário. **Tensões Mundiais**, Fortaleza, v. 17, n. 34, p. 125-149, 2021.
62. SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. *In*: MORAES FILHO, Evaristo de (org.). **Simmel: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-134.
63. SINHORETTO, Jacqueline; MOTA, Fábio Reis; MELLO, Kátia Sento Sé (org.). **Sensibilidades jurídicas e sentidos de justiça na contemporaneidade: interlocução entre Antropologia e Direito**. Niterói: EdUFF, 2013.
64. SOARES, Luiz Eduardo. **O Brasil e seu duplo**. São Paulo: Todavia, 2019.
65. TISCORNIA, Sofia; PITA, María Victoria (org.). **Derechos humanos, policías y tribunales en Argentina y Brasil: Estudios de antropología jurídica**. Buenos Aires: Antropofagia, 2005.

66. TURNER, Victor Witter. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
67. VALPASSOS, Carlos Abraão Moura. Cosmologias em conflito: o saneamento do Brasil e os pescadores da Lagoa Feia-RJ. **Vivência: Revista de Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 49, p. 187-200, 2017.
68. VERÍSSIMO, Marcos. Batendo de frente na escola: uma abordagem antropológica sobre conflitos na escola pública fluminense. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 37, n. 1, p. 229-250, jan./mar. 2019.
69. WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. 1. v. 3. ed. Brasília: Editora UnB, 1994.

Edilson Márcio Almeida da Silva

Professor Associado III do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9811-3972>. Colaboração: Redação e Revisão. E-mail: edilsonmas@yahoo.com.br

Emanuel Freitas da Silva

Professor Adjunto de Teoria Política da Universidade Estadual do Ceará no Curso de Licenciatura em Ciências Sociais da Faculdade de Educação de Itapipoca. Professor permanente dos Programas de Pós-Graduação em Sociologia e de Planejamento e Políticas Públicas da Universidade Estadual do Ceará e do Mestrado Profissional em Ensino de Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6304-4316>. Colaboração: Redação e Revisão. E-mail: emanuel.freitas@uece.br

“Um governo dedicado ao homem comum e seus valores”: a cultura como objeto da política na gestão Bolsonaro

“A government devoted to the common man and his values”: culture as an object of politics in the Bolsonaro administration

Gabriel da Silva Vidal Cid

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

João Luiz Pereira Domingues

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

Leandro de Paula

Universidade Federal da Bahia, Ondina, Salvador, Bahia, Brasil

RESUMO

Inspirado pelos estudos em antropologia das políticas públicas, o artigo discute sentidos impressos pelo governo de Jair Bolsonaro à gestão do setor produtivo da cultura. O objetivo é demonstrar a formulação de um sujeito ideal a quem seria destinado o conteúdo da política pública, e lançar luz sobre conflitos que essa operação instala em relação a categorias e circuitos interacionais que pautaram historicamente a governamentalidade da área. Investigamos essa problemática tendo como referência dois atores-chave da Secretaria Especial de Cultura do governo federal, nativos de uma cena que se propõe a disputar os termos do debate público sobre as políticas para o setor. Com base na análise da formação de *contrapúblicos*, discutimos a atitude litigante que marca a produção da cultura como objeto da política no quadro do governo Bolsonaro.

Palavras-chave: Políticas Públicas, Governo Bolsonaro, Populismo Digital, Contrapúblicos.

Recebido em 19 de outubro de 2021.
Avaliador A: 29 de novembro de 2021.
Avaliador B: 30 de novembro de 2021.
Aceito em 25 de fevereiro de 2022.



ABSTRACT

Inspired by the research on anthropology of public policies, this article deals with the meanings assigned by Jair Bolsonaro administration towards the management of the productive field of culture. We seek to show how the current public policy becomes designed to an ideal subject, setting up several conflicts regarding the categories and interactional chains that have historically guided the governmentality of the area. We investigate this issue by analyzing two key agents from the Federal Government's Special Secretariat for Culture, taken as natives from an environment that disputes the terms of the public debate on cultural policies. Based on the analysis of the formation of *counterpublics*, we discuss the combative attitude by which the Bolsonaro administration creates culture as an object of politics.

Keywords: Public Policies, Bolsonaro Administration, Digital Populism, Counterpublics.

INTRODUÇÃO

Em 1978, Michel Foucault se dedicou à genealogia da noção de *governo* analisando uma literatura surgida no século XVI para criticar as ideias do tratado “O Príncipe”. Em resposta ao modelo prescrito por Nicolau Maquiavel, no qual o poder soberano correspondia à dominação militar de um território, os escritos analisados por Foucault operavam investimentos semânticos alternativos, como ilustra um fragmento de 1555: “governo é a correta disposição das coisas, das quais alguém se encarrega para conduzi-las a um fim adequado” (FOUCAULT, 2008, p. 127). Em vez, portanto, de significar o controle de um território pelo uso da força, a ideia de governo ascendia como o encaminhamento dos dados de uma situação rumo a um objetivo conveniente.

A genealogia proposta por Foucault reconstituiu conceitualmente o que seria o fundamento do Estado moderno, sua *governamentalidade*. Essa grade analítica dava a ver a rede de tecnologias de poder que passaram a intervir no plano da própria vida da população – seus índices de natalidade, fluxos migratórios, potenciais produtivos etc. –, em nome de metas historicamente determinadas. Para o autor, essa racionalidade de governo teria feito do Estado o protagonista da “condução das condutas” na modernidade, e dado forma a relações entre governantes e governados pautadas pela impermanência daqueles “fins adequados”.

Nosso artigo inicia com o resgate de tais ideias a fim de lembrar a importância do tra-

balho de Foucault para a consolidação, nas últimas décadas, do campo de estudos conhecido como *antropologia das políticas públicas* (SOUZA LIMA; MACEDO E CASTRO, 2008). O interesse da área está em analisar como são construídos campos legítimos para a intervenção estatal, a partir de certa forma de enunciação de problemas, da classificação dos atores neles envolvidos e do desenho das competências necessárias para sua solução. Como destacam Shore e Wright (1997), aspecto decisivo para esses estudos é a suposta neutralidade dos discursos governamentais, que se valem de saberes especializados e da oficialidade de seus postos de vocalização para atribuírem aos problemas que endereçam uma *natureza pública*. Nesse sentido, o Estado se revela *locus* para o exame de definições da realidade que reivindicam para si papel normativo, gesto que, ao olhar antropológico, implica o potencial ineludível do conflito.

Nosso texto analisa impasses que rondam a “correta disposição das coisas” encampada hoje, no Brasil, por propostas oficiais de regulação e fomento do setor produtivo da cultura. Buscamos discutir a governamentalidade da área no período mais recente, incluindo-se aí sua própria definição como objeto de atenção estatal. Observando as “margens” do Estado (DAS; POOLE, 2008), queremos assinalar como as políticas públicas de cultura – ou *políticas culturais* – conformam uma arena de disputa entre distintas concepções de sociedade, valores morais e juízos estéticos, que se conflagram em torno do estabelecimento do que venha a assumir *status* de “cultura” (WRIGHT, 1998).

O artigo dá sequência a uma agenda de pesquisa que vem procurando mapear o impacto do cenário político da última década no que compete à legitimidade da ação do Estado sobre a esfera da cultura (DOMINGUES; PAULA; SILVA, 2018; DOMINGUES; PAULA, 2019, 2021; CID; DOMINGUES; PAULA, 2022). Neste texto, interessa-nos desvendar como agentes em posição de mando na Secretaria Especial de Cultura (Secult)¹ do governo federal integram um circuito interacional e cognitivo responsável por conferir justificção à ação política. Nosso objetivo é dar relevo à incomensurabilidade que parece formar a cena das políticas culturais hoje ao reunir, de um lado, atores institucionais inspirados por um espírito de “correção” da relação entre Estado e cultura; de outro, agentes produtivos que denunciam como ilegítima a “condução das condutas” aventada pelo governo. Esse curto-circuito anima certo mercado de

1 A Secretaria Especial de Cultura (Secult) é o órgão responsável pela formulação de políticas e programas do governo federal para a área da cultura. Substituta do Ministério da Cultura, a Secult foi criada pela Medida Provisória nº 870, de 1º de janeiro de 2019, que reestruturou os órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Inicialmente alocada no Ministério da Cidadania, a Secretaria encontra-se desde novembro de 2019 vinculada ao Ministério do Turismo. Em seus primeiros dois anos de funcionamento estiveram à frente: Henrique Pires (janeiro a agosto de 2019), Ricardo Braga (setembro a novembro de 2019), Roberto Alvim (novembro de 2019 a janeiro de 2020), Regina Duarte (março a maio de 2020), e Mario Frias (desde junho de 2020).

identificações políticas, sendo investigado neste texto com base em três tipos principais de fontes – discursos oficiais, entrevistas e conteúdos de redes sociais –, que nos permitem abordar o problema da repaginação da comunicação política nos últimos anos.

Separados por um hiato ideológico, esses dois campos que disputam versões sobre as políticas públicas de cultura têm suas racionalidades próprias e aspiram ao lugar da universalidade. Considerados os limites do texto, enfocamos aqui o flanco mais recente da produção discursiva sobre o tema, convocando pontualmente traços de seu “outro constitutivo”. Buscamos contribuir para a relativização de posições normativas, descrevendo parcialidades, contradições e conflitos que integram a tarefa de dar à ideia de “cultura” uma feição pública.

O texto está estruturado em duas seções principais, seguidas da conclusão. No primeiro bloco, apresentamos o panorama histórico, teórico e heurístico que nos leva a assumir como objeto de estudo determinado recorte das políticas públicas. Na segunda seção, debatemos os achados da pesquisa de campo, descrevendo os antagonismos que inspiram a governamentalidade da cultura na gestão Bolsonaro. Na conclusão, apontamos significados da discussão realizada para a agenda de pesquisa.

QUADRO HISTÓRICO E CONSTITUIÇÃO DO OBJETO

Nos últimos anos, uma literatura se acumula no país dedicada a refletir sobre modos de governança e mobilização civil que têm reorganizado práticas e discursos do campo das direitas (CESARINO, 2019, 2020, 2021; FERNANDES; MASSEMBERG, 2018; FERRAZ; FUKUSIMA, 2021; PINHEIRO-MACHADO; FREIXO, 2019;). Em etnografia sobre *think tanks* de perfil ultraliberal que se fortaleceram desde os anos 2000, por exemplo, Rocha (2018) aborda um circuito de interações baseado na internet que veio a desaguar em protestos de rua e movimentos civis organizados. Tais grupos, então empenhados em afetos de recusa das políticas do Partido dos Trabalhadores (PT) no governo federal, são lidos por Rocha como *contrapúblicos*, noção de Warner (2002) que define a identidade de atores sociais em conflito com um ambiente cultural percebido como dominante. A ideia alude à configuração situacional de grupos moldados pela *disputa da cena pública*, através de atos disruptivos/perfomáticos que denunciam parâmetros tácitos e falsos universais que sustentariam discursos dominantes. Impulsionados pela comunicação via redes sociais, *contrapúblicos* tornaram-se parte indissociável do modelo de ativismo das chamadas “novas direitas”.

Com as inevitáveis dificuldades de pensar sobre um fenômeno ainda “a quente”, propomos identificar neste artigo como, nos últimos anos, a governamentalidade do setor da cultura tem sido atravessada pelo paradoxo de uma *contrapublicidade dominante*. Com essa chave analítica, Rocha e Medeiros (2021, p. 14) sugerem que, por um lado, o governo Bolsonaro guarda em si as condições para construção de hegemonia e dominação discursiva que naturalmente competem ao aparelho do Executivo Federal; mas, por outro, tal ciclo político também é marcado pelo “constante choque com outras arenas discursivas, dentro e fora do Estado, com o objetivo de manter seus apoiadores constantemente mobilizados”².

Miramos especificamente os conflitos instalados pelo mandato de Bolsonaro na gestão do setor da cultura, sondando qual seria seu “outro”, ou seja, o “discurso dominante” sobre as políticas para a área que teria ensejado a reação contrapública atual. Para responder à questão, lembramos que o período de liderança do PT no Executivo Federal (2003-2016) deixou uma marca sobre esse campo da ação estatal lida como exitosa pela comunidade de pesquisadores do tema e por atores implicados enquanto destinatários dessas políticas. O altíssimo incremento de estudos sobre políticas culturais realizados naquele período³ sinaliza como um campo acadêmico se sedimentou em um contexto diacrítico, animado pelos marcos institucionais então implementados⁴ e pelo espírito do tempo que os acompanhou⁵. À época, a presença de um artista consagrado como Gilberto Gil no posto de ministro da Cultura conferiu ao circuito da política cultural federal aspectos de legitimidade irreproduzível, com vários enunciados de seu discurso de posse, por exemplo, tendo se tornado chaves epistêmicas para pesquisadores e agentes culturais⁶.

Tais aproximações sugeriam que a experiência então em curso seria a mais bem acabada alternativa de gestão para superar os resíduos dos anos Collor e FHC, sendo um dos pontos

2 No original: “it seeks to enter into constant shock with other discursive arenas, within and outside the State, with the purpose of keeping his supporters constantly mobilized.”

3 Segundo Calabre (2014), do total de 236 teses e dissertações sobre o tema das políticas culturais defendidas entre 1988 e 2012 no país, 217 vieram a público entre 2001 e 2012, tendo o Ministério da Cultura (MinC) como a principal escala de análise.

4 Como exemplo, citamos a criação do Sistema Nacional de Cultura, do Plano Nacional de Cultura e do Programa Cultura Viva, e novidades temáticas como o fomento da “economia criativa” pelo governo federal.

5 É também essencial citar o esforço dos gestores daquele momento em convocar a audiência interessada para a construção conjunta de um campo discursivo, por meio de conferências, encontros e consultas que animaram “zonas de diálogo” entre sociedade civil e poder público (MOREIRA, 2012).

6 Expressões do discurso ilustravam objetivos da gestão que inspiraram agentes e pesquisadores, como fazer um “*do-in* antropológico” que “massagearia” pontos vitais do corpo cultural do país, ou não sucumbir “aos caprichos do deus-mercado” (GIL, 2003).

centrais de crítica o uso de leis de renúncia fiscal para financiar a produção cultural brasileira, como ilustra a chamada “Lei Rouanet”. Esse tipo de mecanismo seria controverso por representar a aplicação de certa lógica neoliberal ao campo da cultura, pela qual o Estado transferia às empresas patrocinadoras o poder de direcionar os recursos públicos do setor.

O circuito da governamentalidade parece ter suscitado entre seus pares (gestores, produtores, artistas, pesquisadores etc.) certa hipertrofia quanto ao impacto das políticas do período, com base na crença na perenidade daquela forma de gestão pública da cultura. No entanto, embora não pertencentes ao circuito então dominante, outros grupos apontavam para vícios diferentes das leis de renúncia fiscal, concentrando sua crítica em eventuais usos indevidos da Lei Rouanet. Tratava-se de denunciar um suposto universo de privilégios e enriquecimento ilícito de uma *classe* – artistas consagrados que impediriam a ascensão de artistas mais jovens e necessitados –, distanciada da luta pela sobrevivência que determina o cotidiano da maioria dos brasileiros (DOMINGUES; PAULA, 2019, 2021).

Com o início do governo de Jair Bolsonaro, o Ministério da Cultura assumiu *status* de Secretaria Especial, pasta que foi candente em polêmicas ao longo do mandato, incluindo o cancelamento de patrocínios estatais⁷, acusações de censura por artistas em audiência pública no Supremo Tribunal Federal⁸ e até paráfrases de um ministro nazista⁹ (RUBIM, 2021). Tais controvérsias sugerem certa leitura das políticas culturais que inspira o governo Bolsonaro, refratária ao discurso dominante que, no circuito anterior, fez convergirem agentes produtivos do setor, produção intelectual e esferas decisórias do Estado. Esse novo regime de governança depende de um conjunto de sensibilidades às quais responda de maneira persuasiva, o que demanda a criação de canais pelos quais agentes institucionais possam estabelecer com sua audiência uma relação de proximidade.

O quadro emergente para a gestão pública da cultura viabiliza o diálogo de nossa investigação com estudos sobre movimentos conservadores recentes, a exemplo do trabalho de Cesarino (2019), que propõe interpretar o chamado “bolsonarismo” pela chave do *populismo digital*. Aludindo às ideias de Ernesto Laclau, a pesquisadora admite que, como forma política, o populismo se estrutura sobre um *eixo de diferença* (o antagonismo entre povo e elite) e um

7 Cf.: <<https://economia.ig.com.br/empresas/2019-04-15/por-decisao-do-governo-petrobras-corta-patrocinio-de-13-projetos-culturais.html>>. Acesso em: 27 jul. 2021.

8 Cf.: <<https://www.youtube.com/watch?v=-pWo1znidEc&t=36s>>. Acesso em: 27 jul. 2021.

9 Cf.: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/01/secretario-de-bolsonaro-e-exonerado-apos-pronunciamento-semelhante-a-de-ministro-de-hitler.shtml>>. Acesso em: 27 jul. 2021.

eixo de equivalência (a comunhão entre os representados e seu líder). Diante dessa herança, o que a experiência digital produz de novo seria a ilusão da inexistência de qualquer mediação entre a massa e o líder carismático. Tal dinâmica incide na exacerbação da postura antissistema, como ilustra Bolsonaro, um presidente sem filiação partidária durante grande parte do mandato, e que faz uso de *lives* como instrumento de comunicação política, anunciando medidas que seriam tomadas em resposta às demandas dos espectadores.

Esse ambiente informacional recente configura a disputa pelos repertórios discursivos que sustentam a ação pública (MENDONÇA et al., 2021), reorganizando formas de afecção política. Com o objetivo de observar o rebatimento dessa tendência sobre as políticas culturais, analisaremos a seguir como repertórios são articulados por indivíduos em posição de mando na gestão federal da cultura. Entendemos que tais atores representam interesses que os transcendem e objetivam conferir às leituras da realidade que enunciam um *estatuto público*, “qualificativo para os fins das ações de Estado” do qual uma antropologia da política sempre desconfia (SOUZA LIMA; MACEDO E CASTRO, 2008, p. 369).

Atentos aos condicionantes sintetizados acima, colocamos em observação o período de administração de Mario Frias na Secult, o mais longo da pasta no governo Bolsonaro. Ao longo de um ano, nossa investigação foi realizada com o acompanhamento sistemático de discursos oficiais, entrevistas, reportagens na imprensa e conteúdos da plataforma Twitter. Os achados de campo sugeriram forte reciprocidade entre dois atores principais: o secretário Mario Frias e André Porciuncula, que chefia a Secretaria Nacional de Fomento e Incentivo à Cultura, pasta responsável pela gestão da Lei Rouanet. Enquanto Frias é conhecido como ator de novelas, produtor e apresentador de programas de TV, Porciuncula – dono de uma marca autoral mais evidente nos posicionamentos públicos – atuava como capitão da Polícia Militar baiana. Ambos encontraram na nomeação para a Secult sua primeira experiência como gestores públicos. Com perfis distintos ao dos políticos e intelectuais historicamente encarregados pela pasta da cultura na arquitetura do governo federal¹⁰, Frias e Porciuncula tornam visíveis termos e imaginários afins, assim como um universo comum de interação com figuras políticas sintagmáticas.

Tomamos como baliza temporal o intervalo entre junho de 2020 – quando da nomeação de Frias¹¹ – e julho de 2021, admitindo que esses dois atores eram nativos de uma cena revelada por atos assertivos, mas também por pistas mais transversais, como escolhas de compartilhamentos de notícias ou mensagens de encorajamento mútuo. Para dar tratamento ao material

10 Chefiam a pasta figuras de reconhecimento público prévio como Celso Furtado, Sérgio Paulo Rouanet, Francisco Wellfort, Juca Ferreira, Ana de Holanda, Marta Suplicy, além do já citado Gilberto Gil.

11 André Porciuncula foi nomeado secretário de Fomento e Incentivo à Cultura no mês de agosto de 2020.

coletado no Twitter¹², tabulamos todas as publicações realizadas pelos secretários no período em foco e criamos filtros de análise, como palavras-chave e conteúdos de fundo de cada postagem, em busca de indicadores dos padrões discursivos dos atores. No total, mapeamos cerca de 5 mil *tweets*, material que, após o descarte de postagens replicadas da conta do presidente da República e/ou relacionadas exclusivamente à pandemia, foi reduzido a cerca de 700 *tweets*. A organicidade que encontramos entre as manifestações dos dois secretários sugere como a gestão pública da cultura, e em especial as suas formas de subvenção estatal, ativa sensibilidades que conformam um contrapúblico¹³.

Ao longo do campo, duas tendências nos chamaram a atenção. A primeira tem a ver com a ênfase dos secretários na lisura da administração dos recursos públicos, mérito que advogam para si em oposição aos “fins políticos/ideológicos” que atrelam a uma “elite artística sindical”, suposta beneficiária histórica da pasta que ora comandam. Em contrapeso, também identificamos a tentativa de dar algum grau de orientação finalística ao conjunto das políticas públicas de cultura. Por meio do significante “homem comum”, comparece nas intervenções desses agentes uma espécie de promessa de devolução das políticas culturais a quem pareça seu destinatário “autêntico”, como resposta ao circuito de governamentalidade aqui brevemente explanado. Trataremos deste tema na próxima seção.

O “HOMEM COMUM” COMO *DESTINO* DA POLÍTICA CULTURAL

As dinâmicas contrapúblicas que aventamos neste texto certamente não se instituíram como mero resultado das radicalizações eleitorais mais recentes. Esse tipo de performance já podia ser reconhecido, por exemplo, no escritor Olavo de Carvalho, que, até o início dos anos 2000, colaborou com importantes órgãos da mídia nacional. Em razão de uma exacerbação expressiva que o levou a empregar cada vez mais palavrões e xingamentos para traduzir ideias,

¹² No momento de produção deste artigo, a conta de Mario Frias no Twitter é acompanhada por cerca de 250 mil seguidores, enquanto a de Porciuncula alcança 130 mil usuários da rede social.

¹³ Em nossa observação do circuito criado por Frias e Porciuncula na internet, foi possível notar como apoiadores do governo Bolsonaro se ressentem da própria lógica da Lei Rouanet: frases como “Bolsonaro acabou com a máfia da Lei Rouanet” ou “a mamata acabou” são bastante comuns nas interações observadas nas redes sociais. Por outro lado, quando emitem algum juízo crítico ao atual governo, artistas com alguma visibilidade são prontamente questionados pela base aliada de Bolsonaro, com intervenções como “já aprendeu a viver sem dinheiro dos cofres públicos?” ou ainda menções ao que seria uma “abstinência da Rouanet”.

Carvalho passou a enfrentar dificuldades para publicar em veículos de grande circulação, e se baseou em fóruns da internet. Os seguidores do escritor formaram ali um contrapúblico e, com base nas lógicas de interação das redes sociais, passaram a militar contra a representação da realidade oferecida pelo discurso acadêmico e pela mídia tradicional (ROCHA, 2018).

No Brasil, movimentos assim têm se desenrolado em paralelo à organização de novos mercados de consumo, investimentos de *think tanks*, canais em plataformas de compartilhamento de conteúdo, e produções editoriais e audiovisuais em torno do “politicamente incorreto”¹⁴. No interior dessa cena, estabeleceu-se uma disputa ainda pouco examinada pelo sentido das políticas públicas de cultura, como exemplifica um trecho de *O Imbecil Coletivo*, livro lançado em 1997 por Olavo de Carvalho e transformado em fenômeno de vendas:

(...) duas autoridades incontestáveis já decidiram para eles, de antemão, os fins e metas da cultura, deixando-os livres para tratar dos meios. Essas autoridades são a Constituição Federal e o Presidente da República. A primeira resolveu de uma vez por todas o problema do conceito de cultura, ao defini-la como “os bens de natureza material e imaterial portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (Art. 216). O segundo, por seu lado, indicou os valores e metas por que deve orientar-se a atividade cultural: “incentivar a ética e a cidadania”. Para quê, portanto, desperdiçar tempo com debates teóricos? Deem dinheiro aos nossos letrados, e eles realizarão, sem pestanejar, a magnífica política cultural delineada nessas duas máximas. Acontece, apenas, que as máximas se contradizem. Somadas, a política cultural que sugerem é igual a zero (CARVALHO, 1997, p. 142).

Ao lidar com o tema das políticas públicas para a cultura, Carvalho negava a ideia de uma singularidade inerente a bens e expressões que dariam testemunho da identidade brasileira. Com o texto constitucional se furtando de delimitar hábitos e costumes relevantes para a posteridade da nação, o autor defendia que os elementos distintivos de nossa cultura acabariam sendo decididos por especialistas, como “o historiador, o etnólogo, o folclorista, o colecionador de curiosidades de museu” (1997, p. 142). Em outro texto datado de 1999, o escritor voltaria a defender sua percepção das políticas culturais nos seguintes termos:

quem deseje contribuir para que esse país se torne realidade só tem um caminho a seguir: lutar para que a cultura brasileira se ligue às fontes centrais e permanentes do conhecimento espiritual, para que a experiência da visão espiritual ingresse no nosso horizonte de aspirações humanas e, uma vez obtida, faça explodir, com a força das intuições originárias, todo um mundo de formas imitativas e periféricas, gerando uma nova vida. O resto é pura agitação sem finalidade (CARVALHO, 2013, p. 59-60).

¹⁴ Citamos, como exemplo, os lançamentos das editoras Vide e É Realizações, da produtora Brasil Paralelo e do cineasta Josias Teófilo. Chamam a atenção ainda as atividades de *think tanks* como o Instituto Conservador Liberal, que define como missão a “restauração” da memória, da identidade e da cultura brasileiras.

Tais antecedentes são vias instigantes de acesso ao *corpus* deste artigo porque neles comparece um clássico eixo de crítica articulado pelo pensamento conservador. Para Olavo de Carvalho, o erro das políticas culturais está na atuação dos “letrados”, responsáveis por usar o dinheiro público para “incentivar a ética e a cidadania” com base em suas arbitrárias categorias nativas. Consta aí um eco evidente de ideias contrarrevolucionárias de autores como Edmund Burke (1997) e Alexis de Tocqueville (1998), segundo os quais o Estado moderno, na forma consagrada pelas aspirações iluministas, teria feito da centralização administrativa um instrumento de poder das elites intelectuais. Na ótica desses pensadores, os “homens de letras”, investidos de autoridade pública, seriam ávidos em formular ações para um cidadão abstrato, que só existiria em seus próprios anseios cosmopolitas, discrepantes das experiências vividas pelo cidadão real em sua restrita rede de associação comunitária.

Duas décadas atrás, Olavo de Carvalho respondia a esse impasse criticando a gestão da cultura pelos “letrados” e reivindicando a ideia de um retorno às fontes do “conhecimento espiritual”, capazes de desviar a política pública do risco de se tornar mera “agitação sem finalidade”. Ao organizar novos escopos semânticos em torno do cidadão receptor das políticas culturais, o ambiente da atual Secult dialoga com essa agenda, moldando um conflito com o circuito que pautou a governamentalidade anterior.

Na última semana do mês de julho de 2021, ocorreu em Roma, Itália, o primeiro encontro entre ministros e secretários da cultura do G20. O evento sinalizava a preocupação dos países mais ricos com os impactos da pandemia da Covid-19 sobre a produção da cultura, ao mesmo passo em que reconhecia nesse setor um instrumento para a recuperação econômica mundial. A comitiva brasileira foi liderada pelo ministro do Turismo, Gilson Machado Neto, e pelo secretário especial da Cultura, Mario Frias. Como de praxe em reuniões de cúpula, os participantes representam oficialmente os governos nacionais com pronunciamentos que tendem a explicitar sínteses de sua condução política. Frias foi o responsável pelo discurso da comitiva brasileira, no qual reverenciou os “guardiões sagrados da nossa cultura”, citando “Dostoiévski, George Orwell, Huxley, Eliot, Shakespeare, Chesterton, Cervantes, Rafael, Michelangelo, Bach, Camões” (FRIAS, 2021), sem mencionar artistas brasileiros.

Além dessa sugestiva ausência, outros elementos do pronunciamento nos chamaram a atenção. O primeiro deles foi a alta incidência de manifestações já percebidas em nosso campo: o discurso remixava trechos circulados anteriormente sob a forma de *tweets* por Mario Frias e André Porciuncula. O segundo foi o acionamento frequente da expressão “homem comum”: a ocorrência deste termo – citado quatro vezes nos sete parágrafos do pronunciamento – corrobora com impressões sobre os repertórios mapeados, nos quais o significante assumiu centralidade operacional. Sua presença pode ser presumida em afirmação do próprio secretário, cerca de um mês antes da cúpula do G20: “esse é um governo dedicado ao homem comum e seus valores”¹⁵.

A expressão “homem comum” não é exatamente um corpo estranho em nossa linguagem cotidiana, mesmo em meio à produção científica. Notamos, entretanto, que sua incorporação ao repertório de Frias e Porciuncula caminha em direção específica. Uma das pistas genealógicas compareceu frequentemente em nossa pesquisa, e também no discurso de Frias, que posiciona “Chesterton” em uma galeria que vai de Dostoiévski a Bach. Gilbert Keith Chesterton foi um biógrafo, jornalista e crítico de arte inglês, que viveu entre 1874 e 1936. Manteve contínua produção textual, com coluna semanal no *The Illustrated London News* por três décadas e mais de 80 livros publicados, indo da literatura policial a ensaios filosóficos e uma biografia de São Tomás de Aquino. Ainda que sua conversão tenha sido relativamente tardia, a ligação com o catolicismo é constante em seus escritos¹⁶. Exerceu alguma influência nas Humanidades, e foi alvo de elogios de escritores e cientistas sociais, inclusive brasileiros – Alceu Amoroso Lima e Gilberto Freyre, entre eles. Não foi possível precisar o ano da primeira tradução de Chesterton no Brasil¹⁷, mas há referências em jornais de grande circulação na década de 1990, assim como teses e dissertações com análises de sua obra. Referências ao autor circulam entre figuras-chave de certa intelectualidade conservadora, como o já citado Olavo de Carvalho e Padre Paulo Ricardo, este último, inclusive, oferecendo curso introdutório à obra do autor¹⁸.

É possível dizer que os trabalhos do escritor encontraram eco mais significativo no Brasil ao longo da última década: detectamos aumento exponencial de edições de suas obras, em parte por editoras especializadas em publicações orientadas aos praticantes do catolicismo.

15 Disponível em: <<https://twitter.com/mfriasoficial/status/1409289155234914311>>. Acesso em: 27 ago. 2021.

16 Além de ter como personagem principal de uma de suas obras mais famosas um detetive sacerdote católico – Padre Brown –, Chesterton recebeu o título honorário de Fidei Defensor do Papa Pio XI, e uma causa para sua beatificação foi discutida na Inglaterra.

17 Encontramos referências de publicações dos anos 1980 e 1990 e um artigo em memória publicado na *Revista de Cultura*, em 1936.

18 Disponível em: <<https://padrepauloricardo.org/cursos/introducao-a-chesterton>>. Acesso em: 28 set. 2021.

Nessa cena literária que vem se consolidando tanto à margem como dentro da oferta editorial tradicional (ROCHA, 2018), não raramente leitores interessados se dedicam à tradução e ao lançamento de textos na língua portuguesa. Admiradores do autor, por exemplo, fundaram a Sociedade Chesterton Brasil, que tem promovido campanhas de financiamento coletivo para a produção de livros e cursos. Na seção do *site* oficial da Sociedade dedicada às filiações de novos membros, lê-se: “Chesterton era o escritor do homem comum. E somente você, homem comum, poderá tornar a obra dele conhecida em nosso país”¹⁹.

Uma publicação de pequenos ensaios, editada em 2018 pela Sociedade Chesterton Brasil por meio de apoio financeiro colaborativo, traz a visão de Chesterton sobre esse “homem comum”. Ainda que a edição não precise o ano da publicação do original, convém compreendê-lo com as lupas próprias da Inglaterra das primeiras décadas do século XX. Com alto sarcasmo, Chesterton procura identificar como a sociedade moderna – a marcha “que desde o século XVI vem progredindo” (CHESTERTON, 2018, p. 15) – constrangeria um tipo de sujeito. No decorrer dos séculos que a obra sumariza, uma ideia é central: o “homem comum” seria um perseguido, impedido de realizar a sua vida da sua forma.

Chesterton descreve o “homem comum” a partir do olhar de um espectador, sem reivindicação de filiação: “eu não o adoro, mas creio nele” (CHESTERTON, 2018, p. 19). Seus contornos são definidos por antagonismo: o “homem *incomum*” aparece como o letrado, o intelectual das ciências, as “gentes cultas”, o responsável pela liderança política e interferente na conduta societária. Por sua vez, o “homem *comum*” é o “genuinamente popular”, um arredo às expectativas modernas de conduta, provavelmente mais interessado em formar uma família: “geralmente não quer escrever um livro, ao passo que volta e meia quer cantar uma canção” (CHESTERTON, 2018, p. 15).

Chesterton nos mostra esse sujeito forjado por uma constante antinomia, fazendo a opacidade da relação entre homens “comuns” e “incomuns” ganhar elementos menos especulativos nos trechos sobre os lugares que os primeiros ocupam. O escritor ilustra o desinteresse do “homem comum” pela imprensa inglesa da época, sua predileção em “falar sobre política num bar ou no salão de uma estalagem” (CHESTERTON, 2018, p. 14), e compara a regulação dada às diferentes práticas dos grupos sociais: a permissão à especulação no “Mercado de Trigo”, típica das classes abastadas, e a proibição dos jogos de azar, preferidos pelos mais pobres. Seja no jogo de azar ou na estalagem, o “homem comum” soa como um urbano de seu tempo.

Essas linhas do “homem comum” encontram um tipo de versão atualizada em Porciun-

¹⁹ Disponível em: <<https://www.sociedadechestertonbrasil.org/seja-membro/>> . Acesso em: 28 set. 2021.

cula e Frias. Em nosso campo, o termo compareceu em mais de duas dezenas de situações, apontando para um conjunto amplo de recursos expressivos dos secretários. Alusões mais concretas sobre *quem* seria este homem comum são raras²⁰, enquanto proliferam abstrações em torno de um “ser místico”²¹ ou de um sujeito que tem uma “vida simples”²². Tal qual em Chesterton, esse homem comum também se espacializa, ainda que dilua sua ênfase metropolitana e povoe “pequenas cidades nos rincões do país”²³.

Um fio une assim a crítica da modernidade por Chesterton à construção arquetípica dos mandatários da Secult, mas o sujeito-ideal dos gestores se produz por um número maior de mediações, fundindo elementos de tradicionalismo e de conservadorismo projetados desde a última década como práticas de governo em diferentes países (TEITELBAUM, 2020). O homem comum nativo enunciado por Frias e Porciuncula parece ser, ao mesmo tempo, expressão de uma *aisthesis*²⁴ e de um alinhamento a movimentos internacionais, que também associam a sociedade secular moderna à atrofia do horizonte de realização de grupos que se acreditam portadores de um tipo de sabedoria espiritual atemporal. Tais elementos são reorganizados na interpretação de constante guerra cultural, ou “espiritual”, como proposto por Porciuncula ao comentar a aversão de setores da população à Lei Rouanet: “é muito mais uma revolta espiritual, antes de tudo, do que de fato uma revolta política”²⁵.

Os agentes analisados definem o destinatário autêntico das políticas públicas de cultura em relação a “outros constitutivos”, demarcando antagonismos e modos pejorativos de caracterização:

A Cultura, nesse governo, não é mais o palco para a militância política/ideológica de uma pequena *elite pedante*, é um local para ajudar a preservar os valores históricos e as tradições do homem comum, outrora tão ignorado e desprezado (grifo nosso)²⁶.

20 Em pouquíssimas situações detectamos referência às “mulheres comuns”. O substantivo “homem” parece assim subsumir os dois gêneros nas falas dos secretários.

21 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1314512884765020160>>. Acesso em: 27 ago. 2021.

22 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1289854850314854406>>. Acesso em: 27 ago. 2021.

23 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1315290173593260033>>. Acesso em: 27 ago. 2021.

24 Ecoando os estudos de Birgit Meyer (2009) acerca do fenômeno da mediação, aludimos à noção de *aisthesis* para sugerir que o projeto político da Secult se apoia em uma *formação estética* que franqueia modos compartilhados de percepção da realidade e engajamento sensorial. Essa dimensão se torna notável em vídeos institucionais nos quais Frias, apresentando feitos do órgão, se porta como “homem comum”. Ver, por exemplo: “Um Povo Heroico”, campanha do Governo Federal, estrelando o secretário da Cultura, Mario Frias”, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TcUGbXnc--A>. Acesso em: 15 jan. 2022.

25 Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/nova-lei-rouanet-secretario-incentivo-cultura-porciuncula>>. Acesso em: 28 set. 2021.

26 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1364001209481314307>>. Acesso em: 28 set. 2021.

Não adianta esbravejar e gritar, não deixaremos que a cultura vire o palanque político/ideológico de meia dúzia de *revolucionários raivosos*. Ela está a serviço do povo, do homem comum e seus valores comuns (grifo nosso)²⁷.

A elite artística pedante descobriu, horrorizada, que suas opiniões circulares não são levadas a sério pelo homem comum (grifo nosso)²⁸.

A Cultura não é um *sindicato de classe*, muito menos um *clubinho de interesses monopolistas*. Por décadas a Rouanet ficou concentrada em 10% das grandes empresas. Não mais! Vamos devolver a cultura para o homem comum (grifos nossos)²⁹.

Por décadas, as *celebridades*, não menos vaidosas do que superficiais, opinaram sobre todas as coisas da vida com a arrogância típica de um bufão narcisista. (...) Contudo, com as redes sociais, elas perderam o monopólio do discurso público, foram relegadas ao ostracismo vexatório que merecem. Ninguém presta atenção nas bobagens apovoadas desses homens ociosos, a não ser a própria bolha social, recheada de figurinhas igualmente medíocres. O que temos é a revolta do homem comum contra essa *elite pedante* (grifos nossos)³⁰.

Essa marcação relacional, abundante em nosso campo, define a interpretação dos secretários quanto ao diagrama das políticas culturais no Brasil. Mesmo que com nova roupagem, o antagonismo replica o estranhamento à modernidade e confere maior visibilidade ao desprezo da “elite” em direção ao “homem comum”. A inauguração ou a restauração do “governo do homem comum” dependeria da superação dos resíduos de elitismo ou revolucionarismo da política cultural progressista. Para cumprir sua finalidade – a orientação ao tipo de sujeito que sinaliza a autoridade natural da tradição –, a condição essencial parece ser impedir a “elite pedante” da subtração da cultura, ou seja, evitar que sua intervenção destitua o homem comum de seu livre agir.

A ojeriza à “elite” mobilizada pelos secretários se conforma também a partir de perspectiva situada: de forma diferente da que reconhecemos em Chesterton – que o coloca em terceira pessoa –, encontramos nos agentes investigados recursos de autoidentificação e associação com o “homem comum”.

Não há ataque à cultura, além daquele que vocês promovem, que é um ataque à arte, um ataque à civilização. *Nós outros, homens comuns*, apenas estamos devolvendo

27 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1393923436037148673>>. Acesso em: 28 set. 2021.

28 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1397141156207775744>>. Acesso em: 28 set. 2021.

29 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1424433121747951620>>. Acesso em: 28 set. 2021.

30 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1397112942282293250>>. Acesso em: 28 set. 2021.

nossa cultura à sua tradição milenar (grifo nosso)³¹.

Segundo a *Folha*, seria uma ignorância afirmar que governo não tem obrigação de bancar marmanjo. Sei lá, para a elite “intelectual” da *Folha*, o governo é um caixa eletrônico. *Para nós outros, simples homens comuns*, o governo é uma ferramenta de política pública (grifo nosso)³².

Durante décadas, a liturgia do cargo foi a máscara usada pelos cínicos e hipócritas, que desfilavam na elite política nacional. O *presidente Bolsonaro* rompeu com esse *verniz de falsidade e pompa*, conectando-se, com sua simplicidade e humildade, diretamente com o homem comum (grifo nosso)³³.

A realidade continua contrariando as narrativas ideológicas. O presidente avança em popularidade, pois é admirado pelo seu povo. É um homem *comum*, cuja liderança baseia-se no respeito e reconhecimento de milhões de homens e mulheres extraordinariamente comuns (grifo nosso)³⁴.

O esforço em definir o destinatário das políticas culturais reinterpreta, à sua forma, certa tarefa que a literatura especializada imputou aos intelectuais que ocuparam função na gestão pública de cultura no Brasil – principalmente no interior do Estado Novo e da ditadura militar (ORTIZ, 2006). A centralidade que a construção da ideia de nação e de identidade nacional ganhou nesses momentos recebe nova versão, nova função e o domínio de um outro sujeito. Se, na governamentalidade histórica do setor, o papel da intelectualidade foi o de “intérprete do social” (BARBALHO, 1998), o ato dos novos gestores do campo é o de uma reivindicação ontológica: Frias e Porciuncula não anunciam falar *sobre o* homem comum, mas falar *como* homens comuns. Ao fazê-lo, procuram – mais do que colocar-se como conhecedores íntimos de um tipo ideal – comportar-se como sujeitos de uma mesma experiência. Um lugar que os autoriza a vocalizar não apenas a mística ou os valores do homem comum, mas também as formas persecutórias e o desconforto causados pela subtração de sua “cultura” por parte das políticas públicas anteriormente desenhadas pelos “incomuns”.

Esta operação não nos parece trivial e, ainda que não seja deliberada por parte dos secretários, aponta para uma complexa discussão sobre o que é *genuíno* e sobre quem nos instrui acerca de sentidos e formas portadores de genuinidade, aquecendo os limites de interpretação

31 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1389935845357010944?s=20>>. Acesso em: 11 out. 2021.

32 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1390739790803439621?s=20>>. Acesso em: 11 out. 2021.

33 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1386340035205677057>>. Acesso em: 28 set. 2021.

34 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1330477340347002881?s=20>>. Acesso em: 11 out. 2021.

das políticas culturais. A autoidentificação como “homens comuns” requerida pelos mandatários parece rememorar algumas dimensões da oposição entre “cultura autêntica” e “cultura espúria”, trabalhadas no ensaio de Edward Sapir originalmente publicado em 1923 (SAPIR, 2012). O texto levanta pontos fundamentais de crítica sobre a dissonância entre *exterioridade* e *interioridade* da cultura em sua relação com as agências individuais. Para Sapir, a cultura autêntica traduziria sentidos harmoniosos, em que “nada é espiritualmente sem significado” e “nenhuma parte significativa do funcionamento geral traz consigo um sentido de frustração, ou de esforço inútil” (SAPIR, 2012, p. 42). A dimensão autêntica da cultura se consolidaria a partir dos desejos de seus portadores, e não se imporia “de fora sobre os indivíduos, mas de dentro para fora, sendo uma expressão da criatividade destes” (GONÇALVES, 2005, p. 31). Por outro lado, a cultura espúria representaria um polo oposto, externamente informado, utilitário, dos “consumidores apáticos de bens” sem as marcas de “nossa personalidade”, privados de qualquer participação “na satisfação dos desejos imediatos da humanidade” (SAPIR, 2012, p. 48).

A interpretação do debate de Sapir por parte das ciências sociais brasileiras abre uma dupla chave de leitura da gramática do “homem comum”. Uma delas é a reflexão de José Reginaldo Santos Gonçalves (2005) sobre a atitude adotada pelos circuitos definidores do patrimônio cultural na compreensão das “culturas autênticas”. Ao mobilizar as categorias de Sapir, Gonçalves cuida para não reproduzir “estratégias intelectuais correntes que condenam certas formas culturais à ‘inautenticidade’ enquanto congelam outras na condição de ‘autênticas’” (GONÇALVES, 2005, p. 31). Gonçalves procura assim problematizar a relação entre autenticidade e formas oficiais de regulação, insistindo que, nas políticas de patrimônio cultural, a cultura autêntica é “o que escapa à definição, classificação e identificação precisa e objetificadora” pelas redes discursivas das agências do Estado.

A crítica de Gonçalves ilumina o caráter ambíguo da identidade professada por Frias e Porciuncula no esforço de coincidirem com o destinatário “autêntico” das ações de Estado. Por suas próprias atribuições institucionais, as posições de mando da política cultural se revelam inescapavelmente desempenhadas por “incomuns”, aplicados em desenhar discursos, imagens e sentidos normativos da “cultura”. Assim, a despeito do empenho retórico dos secretários em se nivelarem à audiência, a condição de “homens comuns” fica interdita pelo privilégio que têm de objetificar a cultura como política.

Uma segunda chave de leitura do ensaio de Sapir é explorada brevemente por Leticia Cesarino, que o considera uma teoria estrutural da autenticidade (CESARINO, 2020). Ao recuperar a noção de que a cultura autêntica procuraria revelar um padrão de mediações para um total alinhamento entre indivíduo e coletividade – retomando a perspectiva da internalidade

–, Cesarino nos provoca sobre uma “sensação de plenitude, de unidade, que parece faltar em nossas sociedades cada vez mais financeirizadas e digitalizadas”³⁵ (CESARINO, 2020, p. 422). A escala da falta seria potencialmente minorada pela “obsessão contemporânea com autenticidade e espontaneidade na política” (2020). Nesse sentido, teias de “táticas de autenticidade” (CESARINO, 2021) responderiam a sentimentos de irrealização, explorados pelas novas tendências do tradicionalismo, e reservariam aos embates políticos uma renovada experiência de imprevisibilidade.

Os mandatários da Secult parecem dialogar com essas duas leituras do problema da autenticidade em seu tenaz questionamento quanto ao domínio legítimo do governo da cultura. Durante os séculos XX e XXI, a relação entre intelectuais, lideranças sociais e o corpo técnico mais estável da burocracia estatal consolidou um filtro de análise e representação que transformou parte dos saberes societários em problemas públicos de interesse administrativo (MUNIZ JR.; BARBALHO, 2020). Esse acordo, caracterizado como “verniz de falsidade e pompa”³⁶ por Porciuncula, é condenado pela matriz ontológica da posição assumida, que procura na fala direta – em *ser um homem comum* – a superação do sistema anterior. O regime de veridicidade que transparece nessa figura relacional dispensa qualquer marcação social – de classe, raça, gênero etc. –, sugerindo que todo o conhecimento necessário sobre o homem comum seria um espelho imediato da vontade coletiva.

Em seu discurso na reunião do G20, Mario Frias afirmou que “a cultura é um *insight* espiritual de primeira grandeza, é o evento teofânico em que o culto (cultura) brota em uma sociedade” (FRIAS, 2021). A equivalência entre as ideias de “cultura” e “teofania” parece definir um parâmetro fundamental para atribuir significado à experiência na cultura. A base metafísica do sentido impresso à categoria implica uma esfera atemporal de encontro com a divindade, diante da qual a elite associada à governamentalidade anterior adquire outra forma. Ela não é apenas o que invisibiliza o destinatário autêntico da política pública de cultura, mas a representação de um tempo histórico-social feito da degradação da espiritualidade e de seus princípios imateriais (TEITELBAUM, 2020). O homem comum e seu sistema de valores parecem tornar-se uma estratégia semântica de captura, como pulsão política, de um sentimento de exclusão dos circuitos que definem o sentido público da “cultura”. O vínculo atemporal de sua “espiritualidade” funciona como eco da autoridade da tradição, que suspende dimensões vividas da cidadania e recusa a historicidade das hierarquias sociais.

³⁵ No original: “It might be this sense of fullness, of unity, that seems to be lacking in our increasingly financialized and digitalized societies.” (CESARINO, 2020, p. 422).

³⁶ Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1386340035205677057>>. Acesso em: 28 set. 2021.

Durante nossa pesquisa de campo, essa disposição em disputar o *ethos* da política cultural ganhou evidência com a participação dos secretários em *lives* promovidas por produtores musicais cristãos³⁷, nas quais discorreram sobre os mecanismos de fomento franqueados ao setor. Os eventos trouxeram ataques a expressões culturais como o *funk* e uma intervenção de Porciuncula sobre a incompatibilidade, alegada pelos “incomuns”, entre seu histórico profissional e o cargo que hoje ocupa: “não fui chamado para pintar a Capela Sistina. Dizem que não sou ‘homem de cultura’. Mas todos nós somos homens de cultura”³⁸.

Em busca de superar os desvios elitistas, seu materialismo secular e sua insipidez espiritual, o governo “dedicado ao homem comum e seus valores” encampa um específico mosaico moral: ao mesmo tempo em que estimula os produtores cristãos a usufruírem das leis de incentivo à cultura, essa governamentalidade também não se exime de acenar às leituras societárias avessas à própria existência de tais mecanismos de fomento. Frias é taxativo ao afirmar que a “cultura de um povo não depende de gordas verbas públicas, mas sim de uma profunda conexão espiritual entre o culto (cultura) e as suas tradições atemporais” (FRIAS, 2021).

Em crítica de fundo às “elites”, André Porciuncula define as ascendentes propostas em torno do uso da linguagem neutra nos seguintes termos: “a linguagem é o material *natural* sobre o qual uma cultura se desenvolve”³⁹ (grifo nosso); “o evento hierofânico da língua não está sujeito ao dirigismo ideológico dum punhado de revolucionários pedantes”⁴⁰. A retórica em torno da ação política legítima afasta-se assim daquela prescrição de uma cidadania modelar baseada nas categorias de intelectuais e “letrados”, e posiciona o homem comum como referência dos valores e das tradições a serem endereçados pelos esforços governamentais.

Frias e Porciuncula mobilizam esses sentidos não apenas em discursos oficiais ou na interlocução com seus seguidores na internet, mas também como justificção de iniciativas da Secult, como uma linha de investimentos criada para celebrar o bicentenário da Independência do Brasil. Com previsão de destinar R\$ 30 milhões a cerca de 20 produções audiovisuais sobre o tema, o edital adota um sujeito-tipo como alvo: “o nosso compromisso é levar cultura para todos os brasileiros, para o homem comum, cuidar da nossa história”⁴¹.

37 Ver, por exemplo, *Cultura e Arte Cristã – Com o Sec. Mario Frias, o sec André Porci e Wesley Ros*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=XBQ9xpSjlEU&t=500s>>. Acesso em: 28 set. 2021.

38 Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/o-governo-federal-nao-tem-obrigacao-de-bancar-marmanjo-diz-mario-frias-em-live-sobre-arte-crista-25006859>. Acesso em: 03 out. 2021.

39 Disponível em: <<https://twitter.com/andreporci/status/1386319833327886336>>. Acesso em: 19 out. 2021.

40 Idem.

41 Disponível em: <<https://www.gov.br/turismo/pt-br/secretaria-especial-da-cultura/assuntos/noticias/edital-pre>>

Os indícios parecem confirmar o sopesamento entre movimentos da política e da cultura, que fornecem diferentes níveis de resposta a crises contemporâneas. Sabemos que a ideia de um núcleo identitário perdido ou em vias de ser substituído tem se tornado mote político crescentemente persuasivo, condensando frustrações pelo infortúnio econômico e pela transformação dos costumes, e reservando como possível solução a fantasia de um passado mítico (BROWN, 2019). Trata-se então de pensar como certa *nostalgia reflexiva* (BOYM, 2001) hiperpolitiza o cotidiano, articulando ideias do tradicional e do autêntico para alimentar a esperança no que a modernidade teria colocado sob risco. Ao inverter o “trabalho do luto” (FREUD, 2011), essa economia libidinal da melancolia parece propor um *contraluto*, uma “revolta espiritual” que faz circular o desejo de recuperar o que foi aparentemente perdido.

Por certo, o modelo de gestão desenhado pela atual Secult não se instala em meio a um vazio político. Ele enfrenta um conjunto variado de resistências por parte de atores de certa forma afinados com aquela governamentalidade anterior, marcada pela triangulação entre agentes produtivos do campo, pesquisa acadêmica e instâncias decisórias do Estado. Essas reações podem ser brevemente ilustradas com distintas formas de intervenção pública verificadas ao longo do nosso campo.

De um lado, assistimos a disputas no plano da própria política institucional. Na Câmara, deputados como Áurea Carolina (Psol-MG), Benedita da Silva (PT-RJ) e Túlio Gadêlha (PDT-PE) firmam frequente posição como representantes do setor da cultura. Em abril de 2021, por exemplo, os parlamentares apresentaram Ação Popular que visava suspender os efeitos da Portaria n. 12/2021, pela qual o Ministério do Turismo dissolveu os poderes da Comissão Nacional de Incentivo à Cultura (CNIC) e concentrou a decisão sobre os projetos a serem apoiados pela Lei Rouanet nas mãos de Porciuncula. Após seis meses de disputa, a Secult lançou edital para seleção de novos membros da CNIC em outubro de 2021, prevendo o recrutamento de especialistas em “Arte Sacra”, tema promovido ao *status* de “área cultural”, ao lado de segmentos como “Belas Artes” e “Audiovisual”. Outro exemplo é o caso do Festival de Jazz do Capão, que em 2021 recebeu parecer desfavorável para a captação de recursos via Lei Rouanet, por ter divulgado nas redes sociais uma imagem com os dizeres “antifascista e pela democracia”. O parecer citava que “o objetivo e finalidade maior de toda música não deveria ser nenhum outro além da glória de Deus e a renovação da alma”⁴². Instado pela oposição, o Ministério Público

ve-r-30-milhoes-para-obras-sobre-200-anos-da-independencia>. Acesso em: 15 out. 2021.

42 Disponível em <<https://festivaldejazzdocapao.com.br/censurafestjazzcapao/>>. Acesso em: 18 out. 2021.

Federal suspendeu os efeitos do parecer⁴³. Nesse tipo de embate em torno da atual Secult, é frequente o uso de instrumentos e taxonomias do litígio próprios do universo jurídico.

Um segundo campo de reações consiste na produção acadêmica que dá sequência àquele repertório epistêmico consolidado no período 2003-2016, e enseja análises em que é recorrente o tom da perplexidade. Uma coletânea recente de ensaios intitulada *Cultura e Política no Brasil atual*, editada pela Fundação Perseu Abramo, reúne importantes quadros da pesquisa sobre políticas culturais e fornece pistas dessa tendência. Entre os intelectuais que integram o livro, parece consensual a percepção de que se trata “não só de destruição, mas da colocação em seu lugar de outra cultura, visceralmente autoritária e conservadora, terraplanista, com traços de intransigente fundamentalismo religioso e moral” (RUBIM, 2021, p. 46). Essa cena seria resultado de uma incompatibilidade de partida, já que “desde o período da campanha eleitoral bolsonarista ficou evidente a baixa empatia deste grupo político com a área artística e cultural” (CALABRE, 2021, p. 221). Nesse regime de resposta à condução da cultura pelo governo Bolsonaro, a crítica se constrói tendo como referência imaginários e categorias heurísticas celebrados no ciclo político anterior.

Um último eixo de resistência ao atual circuito das políticas federais de cultura se verifica em posicionamentos de artistas, especialistas e formadores de opinião. Em visita oficial à 17ª Mostra de Arquitetura de Veneza, em maio de 2021, Frias assumiu desconhecer Lina Bo Bardi, arquiteta homenageada pelo evento e importante figura da cena brasileira na segunda metade do século XX. Uma matéria publicada pelo jornal *O Globo* em 21 de maio daquele ano resume a estupefação quanto à ignorância dos “homens comuns”: intitulada “O mínimo que Mario Frias precisa saber sobre Lina Bo Bardi”, a reportagem apresentava a obra da arquiteta em tom altivamente pedagógico. Já em outubro de 2021, a atriz Lucélia Santos publicou em seu Twitter uma imagem circulada nas redes de Porciuncula, na qual o secretário de Fomento, ao lado de Frias, aparece armado durante uma alegada “agenda cultural com o pessoal do Museu da PM-SP e do II Batalhão de Polícia do Exército”. Na reprodução feita pela atriz, são acrescentadas a frase “esses são os homens da cultura do governo Bolsonaro” e a *hashtag* #forainvasores. No tipo de enfrentamento ilustrado aqui, o repúdio é manifestado com base na desqualificação de Frias e Porciuncula como “invasores”: atores incompetentes quanto aos nomes, valores e sensibilidades que formam o circuito dos nativos da “cultura”.

43 Disponível em <<https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/mpf-da-parecer-favoravel-a-acao-de-festival-de-jazz-do-capao-contra-a-funarte/>>. Acesso em: 18 out. 2021.

Figura 1. Porciuncula e Frias, ao centro, na imagem reproduzida pela atriz Lucélia Santos



Fonte: <https://twitter.com/luceliaoficial/status/1445534664525971459?s=24>.

A marca contrapública do circuito que sustenta a atuação da Secult pode ser percebida em como essas formas de resistência se tornam combustível para novos confrontos. Enquanto setores da academia, da imprensa, das artes e da oposição acionam dispositivos jurídicos e reprovações ético-políticas para condenar atos e falas de Frias e Porciuncula, os secretários sugerem que essas esferas vocais do discurso dominante sobre a “cultura” excluem do rol de seus interessados o homem comum. O esforço em construir, como destinatário legítimo da política de cultura, aquele ser *impedido de viver a sua vida da sua forma* revela-se dessa forma uma engrenagem essencial da governamentalidade da cena recente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tarefa política se torna alvo de atenção antropológica toda vez que se privilegiam os encontros entre diferenças, ou seja, quando categorias assumidas como universais se dispõem no interior de situações que revelam suas incontornáveis parcialidades. As políticas culturais parecem especialmente promissoras para esse tipo de análise, dado o dever que seus circuitos se atribuem de estabelecer sentidos vinculantes do que seja a “cultura” e, com eles, termos de ordenação do social.

O problema da objetificação da cultura pelo discurso especializado é um conhecido desafio do trabalho etnológico, como nos lembra Roy Wagner (2010, p. 37): “a invenção das culturas, e da cultura em geral, muitas vezes começa com a invenção de uma cultura particular, e esta, por força da invenção, ao mesmo tempo é e não é a própria cultura do inventor”. Colocam-se aí em jogo as diferenças entre a cultura pesquisada e a cultura do pesquisador, tornadas visíveis no contato prolongado entre os agentes: “a vida do povo é descrita, explicada, tornada plausível; mas no processo a obra como um todo vem a significar algo mais do que a mera descrição ou compreensão de um povo” (p. 43). Trata-se de um processo de metaforização entre culturas, regido, segundo o autor, por um sentido de “controle, refinamento e aperfeiçoamento do homem por ele mesmo” (p. 54) que veio a moldar a compreensão contemporânea da ideia de cultura.

Ainda que com objetivos diversos, o trabalho de elaboração de políticas culturais não parece escapar do desafio de inventar a “cultura”, dada sua pretensão de traduzir identidades locais no interior de uma imaginação nacional coerente. Historicamente desempenhada por intelectuais no Brasil, essa função encontra, no governo Bolsonaro, um redesenho de suas competências, mesmo que nela se vejam reproduzidas as marcas ambivalentes da captura da “autenticidade” pelas agências estatais de que falavam Sapir (2012) e Gonçalves (2005): a aura de tecnicismo na definição do ferramental de gestores; a organização dos mercados de fruição simbólica; e a definição de estratégias de preservação de identidades, que, agora, entronizam os sujeitos da “tradição”, da “teofania” e dos valores “atemporais”.

Curiosamente, examinando discursos do ciclo anterior das políticas federais de cultura, percebemos franjas que investem em ideias semelhantes, ainda que com diferentes funcionalidades. Registravam-se, naquele período, abordagens da cultura como sinônimo “de tudo o que buscamos como aspiração mais elevada” (ALMEIDA; ALBERNAZ; SIQUEIRA, 2013, p. 25), provocações sobre a “falta de instituições capazes de reconhecer e dar poder às populações de-

tentoras de um saber real, desprovidas do saber universitário e bacharelesco” (p. 25), e a defesa de que “todo brasileiro é sujeito de sua cultura e de sua história” (MINC, 2011, p. 8). Ideias-força que, como se pode ver, mobilizavam também classificações e antagonismos, tensionavam a “asfixia” intelectual da cultura e pressupunham poderes aparentemente imanentes do Estado em semantizar as práticas e expressões a gerir.

A matriz teórica que fundamentou o conceito de cultura daquele universo de gestão contemplava assim algo semelhante à busca pelo “homem comum”, mesmo que suas mediações fossem evidentemente outras. Os sujeitos ideais dessas duas governamentalidades interessam menos por guardarem uma real proximidade projetiva, e mais como indício de como o ciclo atual se vale de uma discursividade prévia, com base na qual constrói padrões acusatórios e contrapúblicos. O “homem comum” de Bolsonaro talvez pudesse ser aquele das “práticas culturais ribeirinhas, caboclas, sertanejas e outras tantas mais” (CALABRE, 2021, p. 215) que inspiraram as diretrizes de políticas culturais da Constituinte à gestão do PT, não fosse um pertencimento primordial implícito que o vincula a experiências necessariamente hegemônicas de etnicidade, religiosidade e gênero. Produzindo marcadores de poder como “cultura”, a atual Secult caminha assim no sentido inverso aos esforços históricos que fizeram dessa categoria uma chave para o reconhecimento público de grupos sociais subalternizados (CID; DOMINGUES; PAULA, 2022).

As regularidades percebidas na lógica dos atores em posição de mando na atual Secult definem humores que não parecem estar comprimidos à temporalidade das agendas eleitorais. O que se revela no jogo corrente pode ser, portanto, a afirmação de sentidos de identificação política que tendem a não ser facilmente desatados ao fim do governo Bolsonaro.

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Armando; ALBERNAZ, Maria Beatriz; SIQUEIRA, Mauricio. **Cultura pela palavra**: coletânea de artigos, discursos e entrevistas dos ministros da cultura 2003-2010/Gilberto Gil & Juca Ferreira. Rio de Janeiro: Versal, 2013.
2. BARBALHO, Alexandre. **Relações entre Estado e cultura no Brasil**. Ijuí: Unijuí, 1998.
3. BOYM, Svetlana. **The Future of Nostalgia**. Nova York: Basic Books, 2001.
4. BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática

- no Ocidente. São Paulo: Politéia, 2019.
5. BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília: Ed. UnB, 1997.
 6. CALABRE, Lia. Estudos acadêmicos contemporâneos sobre políticas culturais no Brasil: análises e tendências. **PragMATIZES**, Niterói, Ano 4, n. 7, setembro 2014. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/pragmatizes/article/view/10392>>. Acesso em: 5 ago. 2021.
 7. CALABRE, Lia. Pandemia e pandemônio: impactos sobre o campo da cultura. In: RUBIM, Antonio Albino Canelas; TAVARES, Márcio (org.). **Cultura e Política no Brasil atual**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2021.
 8. CARVALHO, Olavo de. **O Imbecil Coletivo: Atualidades inculturais brasileiras**. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade, 1997.
 9. CARVALHO, Olavo de. **O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota**. Rio de Janeiro: Record, 2013.
 10. CESARINO, Leticia. Identidade e representação no bolsonarismo: corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 62 n. 3, p. 530-557, 2019. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/165232>>. Acesso em: 10 ago. 2021.
 11. CESARINO, Leticia. How social media affords populist politics: remarks on liminality based on the brazilian case. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, v. 59, p. 404-427, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8658828>>. Acesso em: 27 jun. 2021.
 12. CESARINO, Leticia. Pós-Verdade e a crise do Sistema Peritos: uma explicação cibernética. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 73-96, 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/75630>>. Acesso em: 23 jun. 2021.
 13. CHESTERTON, Gilbert Keith. **O essencial de Chesterton**. Trad. Raul Martins Lima. Rio de Janeiro: Sociedade Chesterton Brasil; Porto Alegre: Edições Hugo de São Vítor, 2018.
 14. CID, Gabriel; DOMINGUES, João; PAULA, Leandro. “Gestor-auditor”: A retórica da peritagem na política de cultura do governo Bolsonaro. **Estudos Ibero-Americanos**, v. 48, n. 1, e41768, 2022. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/iberoamericana/article/view/41768>>. Acesso em: 16 mar. 2022.
 15. DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografias comparadas. **Cuadernos de Antropología Social**, n. 27. p. 19-52, 2008. Disponível em: <<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4328/3844>>. Acesso em: 28 set. 2021.
 16. DOMINGUES, João; PAULA, Leandro de. Entre a batalha e a guerra: algumas notas

- sobre o trabalho cultural. *In*: DOMINGUES, João; MACHADO, Gustavo Portella (org.). **Realização profissional e precarização**: estudos sobre o trabalho cultural a partir da experiência discente. Rio de Janeiro: Letra Capital/FAPERJ, 2019. p. 140-151.
17. DOMINGUES, João; PAULA, Leandro de. O incentivo à cultura em disputa pública: performances político-discursivas de uma CPI. *In*: SUZUKI, Júlio César; BORGES, Valterlei; BITELLI, Fábio Molinari (org.). **Estudos de políticas públicas**: turismo, gestão, cidade. São Paulo: FFLCH/USP, 2021. p. 67-91. Disponível em: <<http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/620>>. Acesso em: 12 jun. 2021.
 18. DOMINGUES, João; PAULA, Leandro de; SILVA, Mariana. Do ato fóbico ao ato mágico pós-político: o novo mercado discursivo do Ministério da Cultura. **Eptic**, Aracaju, v. 20, p. 178-195, 2018. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/epitic/article/view/9638>>. Acesso em: 12 jun. 2021.
 19. FERNANDES, Dmitri; MASSEMBERG, Debora. Dossiê “Um espectro ronda o Brasil (à direita)”. **PLURAL**. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 25, n. 1, 2018.. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/plural/issue/view/10771>>. Acesso em: 28 set. 2021.
 20. FERRAZ, Ana; FUKUSIMA, Kátia. Dossiê “A ascensão da extrema direita e as consequências para as democracias”. **Argumentum**, Vitória, v. 13, n. 2, maio/ago. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/argumentum/issue/view/1336>>. Acesso em: 28 set. 2021.
 21. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
 22. FREUD, Sigmund. **Luto e melancolia**. Trad. Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
 23. FRIAS, Mario. Discurso do Secretário Especial da Cultura Mario Frias na Reunião de Ministros da Cultura do G-20. **Secretaria Especial de Cultura**, 30 jul. 2021. Disponível em: <<https://www.gov.br/turismo/pt-br/secretaria-especial-da-cultura/assuntos/noticias/confira-discurso-do-secretario-especial-da-cultura-mario-frias-na-reuniao-de-ministros-da-cultura-do-g-20>>. Acesso em: 30 jul. 2021.
 24. GIL, Gilberto. Discurso de posse do Ministro da Cultura. Cultura, janeiro de 2003. Disponível em: <<http://rubi.casaruibarbosa.gov.br/bitstream/20.500.11997/6330/1/Discurso%20de%20posse%20do%20Ministro%20da%20Cultura.PDF>>. Acesso em: 28 set. 2021.
 25. GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 15-36, jan./jun. 2005. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ha/a/wRHHd9BPqsbsDBzSM33NZcG/?lang=pt>>. Acesso em: 07 jan. 2022.

26. MENDONÇA, Ricardo Fabrino; ABREU, Mariana; SARMENTO, Rayza. Repertórios discursivos e as disputas políticas contemporâneas. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 40, p. 33-54, 2021. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/nec/a/m5gtKdtQvwqTnBLNgX8ZK9F/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2021.
27. MEYER, Birgit **Aesthetic Formations Media, Religion, and the Senses**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
28. MOREIRA, Fayga. A importância da pesquisa e da formação para as políticas culturais: reflexões necessárias e experiências em curso. **Políticas Culturais em Revista**, v. 5, n. 1, p. 187-191, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/pculturais/article/view/6541>>. Acesso em: 06 ago. 2021.
29. MUNIZ JUNIOR, José de Souza; BARBALHO, Alexandre. Entre a diversidade e o antagonismo: práticas articulatórias da discursividade LGBT no Ministério da Cultura. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 35, p. 1-18, 2020. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/VCdbmHKLctTJtfjQYvcHfSz/?lang=pt>>. Acesso em: 12 ago. 2021.
30. ORTIZ, Renato. **A moderna tradição brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
31. PINHEIRO-MACHADO, Rosana; FREIXO, Adriano de (org.). **Brasil em transe: Bolsonaro, Nova direita e Desdemocratização**. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2019.
32. ROCHA, Camila. **“Menos Marx mais Mises”**: Uma gênese da nova direita brasileira (2006-2018). Tese (Doutorado em Ciências _Política) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
33. ROCHA, Camila; MEDEIROS, Jonas. Jair Bolsonaro and the Dominant Counterpublicity. **Brazilian Political Science Review**, v. 15, n. 3, e0004, p. 1-20, 2021. Disponível em: <<https://brazilianpoliticalsciencereview.org/article/jair-bolsonaro-and-the-dominant-counterpublicity/>>. Acesso em: 06 jan. 2022.
34. RUBIM, Antonio Albino Canelas. Balanço político-cultural do governo Bolsonaro. *In*: RUBIM, Antonio Albino Canelas; TAVARES, Márcio (org.). **Cultura e Política no Brasil atual**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2021.
35. SAPIR, Edward. Cultura: autêntica e espúria. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 35-58, 2012. Disponível em: <http://www.sociologiaeantropologia.com.br/wp-content/uploads/2015/05/v2n04_03.pdf>. Acesso em: 06 jan. 2022.
36. SHORE, Chris; WRIGHT, Susan. Policy: a new field of anthropology. *In*: SHORE, Chris; WRIGHT, Susan (org.). **Anthropology of policy: critical perspectives on governance and power**. London and New York: Routledge, 1997.
37. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; MACEDO E CASTRO, João Paulo. Política(s) Pública(s). *In*: SANSONE, Livio; PINHO, Osmundo Araújo (org.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia/ Ed.

Ufba, 2008.

38. TEITELBAUM, Benjamin. **Guerra pela eternidade**: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista. Campinas: Ed. Unicamp, 2020.
39. TOCQUEVILLE, Alexis. **A democracia na América**: leis e costumes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
40. WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.
41. WARNER, Michael. Publics and counterpublics. **Public Culture**, v. 14, n. 1, 2002, p. 49-90.
42. WRIGHT, Susan. The Politicization of “Culture”. **Anthropology Today**, v. 14, n. 1, 1998.

Gabriel da Silva Vidal Cid

Pós-Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutor em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0479-041X>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de Dados, Redação e Revisão. E-mail: gabrielsvcid@gmail.com

João Luiz Pereira Domingues

Professor Associado I do Instituto de Arte e Comunicação Social da Universidade Federal Fluminense. Docente do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8971-6213>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de Dados, Redação e Revisão. E-mail: joaodomingues@id.uff.br

Leandro de Paula

Professor Adjunto do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências e do Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia. Doutor em Comunicação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1373-8007>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de Dados, Redação e Revisão. E-mail: psleandro@gmail.com

Fronteiras, conflitos e identidades em um território indígena em disputa: o caso Pitaguary (Ceará)

Borders, conflicts and identities in a disputed indigenous territory: the Pitaguary case (Ceará)

Cayo Robson Bezerra Gonçalves

Secretaria da Educação do Estado do Ceará, Limoeiro do Norte, Ceará, Brasil

Carlos Guilherme do Valle

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Rio Grande do Norte, Brasil

RESUMO

Este artigo tem o objetivo de analisar as fronteiras sociais como espaços de conflito entre os Pitaguary, povo indígena do estado do Ceará. Em um contexto marcado pela constante produção de discursos, representações e acusações entre os atores em disputa, os indígenas delimitavam dois tipos de fronteiras: (1) a de uma coletividade étnica diante dos interesses externos sobre o território e (2) outra demarcando limites entre os grupos faccionais em oposição. Através de pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2016 a 2018, acompanhamos diferentes contextos em que as fronteiras (socioespaciais, físicas e simbólicas) eram acionadas para demarcar a identidade indígena e sua legitimidade. Dessa forma, observamos as agências, os contextos históricos e as situações sociais que produziram e reproduziram esses limites. Além dos benefícios (financeiro, poder, *status*, reconhecimento) que as lideranças angariaram com a manutenção e o controle dessas fronteiras.

Palavras-chaves: Fronteiras, Conflito, Lideranças indígenas, Identidade, Faccionalismo.

Recebido em 20 de outubro de 2021.
Avaliador A: 30 de novembro de 2021.
Avaliador B: 23 de dezembro de 2021.
Aceito em 12 de outubro de 2021.



ABSTRACT

This article aims to analyze social borders as spaces of conflict between the Pitaguary, an indigenous people from Ceará state (Brazil). In a context marked by the constant production of discourses, representations and accusations among the actors in dispute, the indigenous people delimited two types of borders: (1) one of them as an ethnic collectivity in the face of external interests concerning the territory and (2) another one demarcating boundaries between opposing factional groups. Through ethnographic research carried out between 2016 and 2018, we followed different contexts where borders (socioespatial, physical and symbolic) were used to demarcate indigenous identity and its legitimacy. In this way, we observe the agencies, historical contexts and social situations that produced and reproduced these limits. In addition to the benefits (financial, power, status, recognition) that the leaders gained from the maintenance and control of these borders.

Keywords: Borders, Conflict, Indigenous leaders, Identity, Factionalism.

INTRODUÇÃO

Desde o final da década de 1980, os Pitaguary passaram a se apresentar na esfera pública do estado do Ceará como um caso de etnogênese ou emergência étnica indígena (OLIVEIRA FILHO, 2004)¹, mais especificamente em dois municípios da Região Metropolitana de Fortaleza: Maracanaú e Pacatuba. Os indígenas se organizavam na época por meio de quatro aldeias: Santo Antônio do Pitaguary, Horto e Olho D'Água (no município de Maracanaú) e Munguba (em Pacatuba), todas localizadas em sua Terra Indígena (TI²). O processo histórico de territorialização desses índios (e de outros povos no Ceará) foi marcado por diversos agentes sociais, instituições e agências mediadoras externas – como “fazendeiros”, ONGs, a Arquidiocese de Fortaleza/Igreja Católica, a Funai, as Universidades/pesquisadores etc. – que, contrariando abordagens essencialistas, tomaram parte dos processos de constituição de identidades etnicamente diferenciadas e da etnicidade dos Pitaguary. Devemos frisar que estamos seguindo

1 Segundo Oliveira Filho (2004), etnogênese pode ser entendida como um processo de emergência histórica de uma coletividade etnicamente diferenciada, cujos membros se auto-definem em relação à uma origem sócio-cultural, reivindicando identidades indígenas, reelaborando tradições e discursos culturais.

2 Usaremos TI para terra indígena daqui por diante.

a proposta de Fredrik Barth (2000) em relação às fronteiras étnicas e, conseqüentemente, da etnicidade, entendendo os fenômenos étnicos em situações social e culturalmente complexas, heterogêneas e não dualistas, ou seja, considerando de modo positivo as interações, os conflitos, as negociações e as reelaborações práticas e de significado que envolvem a variedade de coletividades, agentes e instituições aqui referidas.³

Identificada pela Funai em 1997, a TI Pitaguary abrange atualmente 1.727,86 hectares, tendo sido delimitada em 2000 e declarada em 2006. Apesar disso, o processo de regularização da TI ainda não foi concluído, mesmo após 20 anos do seu início, que é um dos mais avançados entre as terras indígenas do Ceará. Assim, os Pitaguary aguardam ainda a indenização (e extrusão) dos posseiros e a publicação do decreto de homologação. A garantia dos direitos indígenas sobre seu território permanece como uma das principais reivindicações dos indígenas, que são recorrentemente violados na prática. O processo regularizador envolve múltiplos interesses dos mais diversos atores sociais em disputas históricas de longa duração. Por exemplo, os Tapeba, que são um dos primeiros povos a iniciar a mobilização étnica no Ceará, lutam há 35 anos para terem suas terras plenamente regularizadas, e só em setembro de 2017 foi assinada a portaria declaratória de sua TI, enquanto a portaria da TI dos Pitaguary, que iniciaram sua mobilização depois dos Tapeba, saiu antes, em 2006. Todavia, não se pretende afirmar com isso que, se o território Pitaguary fosse homologado, todos os problemas fundiários e sociais dos indígenas estariam resolvidos. Na verdade, a morosidade do processo cria um ambiente propício para conflitos com agentes externos, tais como grandes empresas, posseiros ou mesmo a população não indígena dos municípios vizinhos e, no nosso entendimento, gera estratégias políticas de obstrução da regularização fundiária de TIs.

A partir deste contexto, pretendemos analisar o estabelecimento de fronteiras étnicas e societárias envolvendo os Pitaguary e outros atores, coletividades e instituições, cujas dinâmicas se realizam por meio de um longo histórico de mobilização, antagonismos e conflitos internos e interétnicos (GONÇALVES, 2018). Durante o trabalho de campo⁴, identificamos dois modos de construção da diferenciação étnica que envolviam indígenas: por um lado, (1) através do contraste com pessoas e grupos regionais não indígenas com interesses concretos pela TI e, por

3 Para Barth (2000), o isolamento geográfico não produz fronteiras étnicas nem garante a diversidade cultural. Como as fronteiras físico-espaciais ou de relevo e paisagem são sociais, há uma constante circulação entre seus domínios. Portanto, a construção de uma identidade étnica não depende da ausência de interação social e sim de seu oposto: a interação (não dualista) entre coletividades etnicamente diferenciadas, inclusive internamente.

4 A pesquisa etnográfica foi realizada entre os anos de 2016 e 2018, tanto na TI Pitaguary quanto em outras arenas sociais de atuação do movimento indígena cearense e nacional (XXII Assembleia Estadual dos Povos Indígenas do Ceará, o Acampamento Terra Livre 2017 em Brasília, dentre outras).

outro lado, (2) através das disputas faccionais internas que demarcaram física e simbolicamente espaços de circulação de pessoas e atuações políticas.

Ao abordar os conflitos externos e interétnicos entre os Pitaguary e os diferentes posseiros, ressaltamos que nosso objetivo não é tratar do contraste das identidades étnicas e sim valorizar os processos de ação, mobilização e intervenção social e política no território, tais como as retomadas e as autodemarcações feitas por parte dos indígenas. Esse posicionamento é importante para trabalharmos com as demandas, as expectativas e os efeitos da esfera e da dimensão específica do Direito, pois os processos judiciais salientam uma recorrente referência aos aspectos identitários “genuínos” (LINNEKIN, 1984) que, ao invés de legitimarem e autenticarem uma identidade indígena, buscam sobretudo deslegitimar os Pitaguary como indígenas.

No que tange ao estabelecimento de fronteiras sociais internas e interétnicas, duas situações sociais diferentes suscitam esta questão: os conflitos a respeito da passagem pelo portão do Santo Antônio na TI Pitaguary e também o conflito violento envolvendo o controle de entrada e saída pelo portão do escritório da Funai em Fortaleza, ocupado em 2017 por membros do movimento indígena. A distinção “interno” e “externo” é aqui apenas ilustrativa e provisória, não definitiva, pois acreditamos que as situações e os processos interétnicos não são, em geral, dualistas (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 58⁵), pois as fronteiras étnicas e sociais expõem trajetos e aproximações de pessoas e suas redes sociais entre coletividades às vezes etnicamente diferenciadas. As duas situações a serem analisadas no artigo exibem bem isto, inclusive por meio de dinâmicas conflitivas e até violentas.

Propomos o entendimento dessas fronteiras sociais, intra e interétnicas, a partir das tensões faccionais entre lideranças Pitaguary que disputavam autoridade política e o poder simbólico do cacicado. O faccionalismo Pitaguary não é recente (MAGALHÃES, 2007; PINHEIRO, 2009), mas essa conjuntura política conflituosa se tornou mais evidente em 2016, quando o então cacique Daniel faleceu, dando origem a uma disputa pelo cacicado que resultou na formação de dois “grupos” (ou facções) em oposição. Deve-se ressaltar que “grupo” era uma categoria social usada pelos Pitaguary para representar os dois lados opostos naquela disputa, que devem

5 Segundo Oliveira Filho: “Diferentemente de outras formas de análise, a situação histórica não estimula qualquer dualismo (moderno x tradicional ou sociedade nacional x grupo indígena), nem favorece o artificialismo de esquemas analíticos que enquadram o contato como uma unidade social *sui generis*, mas paradoxalmente pensadas em moldes convencionais. Em tal concepção, o contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, pensada como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos. A unidade dessa situação não é um pressuposto teórico que explique todos os fatos, mas algo a ser pesquisado e cuidadosamente definido pelo estudioso do contato, que deve buscar tal unidade no processo concreto de interação social e nas percepções que dele têm os diferentes grupos (étnicos e outros) envolvidos” (1988, p. 58).

ser descritos aqui de modo mais simplificado a fim de melhor entendermos as interações e as dinâmicas em questão entre os Pitaguary e os não indígenas no Ceará.

Podemos dizer que o estopim do acirramento de conflitos internos se deu quando o enteado do falecido cacique, Manoel, alegou ter direito por “hereditariedade” de assumir o cacicado, o que gerou contrariedade de boa parte do povo Pitaguary, embora tivesse apoio de indígenas que compunham uma rede social interna de famílias. Contudo, ele não era reconhecido como liderança legítima por muitos índios que seguiam a organização social e política vigente, que dava suporte ao cacique Daniel. Visando estabelecer uma “frente de coalizão” ao cacicado de Manoel, o pajé Barbosa, famosa liderança espiritual pitaguary e também historicamente reconhecido no movimento indígena cearense, *lançou* mais outros quatro caciques – Madalena, Cláudia, Maurício e João Paulo (Kauã) – cerca de quatro meses após o falecimento de Daniel e da autointitulação de Manoel.

Barbosa: Na verdade, politicamente, tirando até essa área da espiritualidade, eu não podia e nem posso alavancar um cacique dos Pitaguary. Mas, motivo? São 1.600 índios. São quatro localidades, né. Aí você imagina, eu lhe lanço aqui como cacique... Como é que você vai se atar para levar essa coisa para frente? Correndo para cima e para baixo? Não tem condição! Então eles estão juntos numa só causa. Outro motivo: para mim, eu não posso cair no mesmo erro do outro pajé. Quando eu lanço só um cacique e ele morre, eu vou ficar na incumbência de fazer outro? Não! O plano é ficar os quatro! Porque a ideia é discutir a política pitaguary. A ideia é fortalecer a cultura, fortalecer a educação... E não se fortalece isso sozinho. Que fique bem claro, não dá para você fortalecer uma luta sozinho [...] (Entrevista, pajé Barbosa, 01 jun. 2017).

Todas as quatro lideranças nomeadas como caciques pelo pajé eram atores históricos do movimento indígena no Ceará, enquanto Manoel não tinha qualquer reconhecimento ou apoio político por grande parte das lideranças indígenas que compõem a luta no nível estadual, ainda que ele estivesse alinhado a outros indígenas de diferentes povos que contestavam a configuração de forças mais preponderante ou hegemônica do movimento indígena. Havia, assim, a tentativa de Manoel de deslegitimar, através de inúmeras acusações, críticas e rumores, não apenas as quatro lideranças pitaguary, que questionavam seu argumento a favor da sucessão à posição política de cacique pitaguary, mas ele também questionava e fazia críticas ao próprio movimento indígena no estado, afirmando que era uma ”panelinha fechada” em busca de recursos e lucros apenas para os “seus”. Portanto, seguindo Barnes (1987) e Boissevain (1987), havia, por um lado, uma “rede social” composta pelo cacique Manoel e seus apoiadores e, por outro lado, havia outra rede que politicamente se articulava entre si, composta pelos outros

quatro caciques e a principal liderança espiritual indígena, o pajé Barbosa⁶.

É preciso ressaltar que o faccionalismo pitaguary é situacional e flexível, tal como outras dinâmicas faccionais encontradas em muitos povos indígenas no país e no Nordeste⁷. Desse modo, até mesmo as lideranças que compõem o grupo “tradicional” um dia já mantiveram conflitos entre si e, em determinados momentos, tiveram uma posição “dissidente” ou “oposicionista”. Assim, consideramos que expressões como “oposição”/“oposicionista” dizem muito mais das estratégias e possibilidades de fluidez, flexibilidade e negociação política a partir de contextos específicos e sempre das fronteiras sociais internas ao grupo, mas também das articulações feitas com atores e agentes externos, sem significar com isso uma posição estática. Portanto, a oposição pode ser temporária (a algo ou alguém), podendo ser revertida posteriormente, dependendo da configuração de forças, negociações e conflitos que se apresentam na vida social. Consideramos, então, o faccionalismo como um fenômeno processual e historicamente engendrado, afinando-se às dinâmicas de produção de conflito.

Em síntese, pode-se argumentar, a princípio, que as questões que envolviam a manutenção da TI Pitaguary bem como da ordem política estavam em disputa tanto a partir de uma perspectiva digamos “externa”, quando consideramos as relações entre os indígenas, os diferentes posseiros e instituições ou agências governamentais e judiciais, tal como veremos no próximo tópico, quanto de uma perspectiva digamos “interna”, qual seja, a partir das disputas faccionais e de conflito entre os Pitaguary, mas também articulando politicamente outros agentes, o movimento indígena e agências da administração pública (Funai). Nesse caso, a diferenciação entre interno e externo seria apenas ilustrativa e não substantiva. Assim, os indígenas tentam delimitar dois tipos de fronteiras, ainda que de modo socialmente complexo: a de uma unidade étnica em face dos interesses externos sobre o território indígena e outra demarcando limites sociais entre os grupos faccionais em oposição dentro do próprio território.

Precisamos destacar que nossa reflexão sobre fronteiras, etnicidade e faccionalismo se apoia em uma tradição das ciências sociais e da antropologia sobre conflito, notadamente a partir de Georg Simmel (WOLFF, 1950; SIMMEL, 2011). O conflito deve ser visto em sua

6 Partimos da definição de rede social (BARNES, 1987) como um campo de relações entre indivíduos que vão se articular a partir de interações. Assim, qualquer indivíduo em uma rede pode ser tomado para se pensar a sua composição, embora ele não tenha tanta visibilidade quanto o sujeito central da mesma. Portanto, tomamos a ideia de rede como um constructo analítico do pesquisador que engloba relações e posições de grandezas distintas. Já Boissevain (1987) nos fornece outra chave de análise para pensarmos o conceito de redes sociais. Para o autor, os indivíduos são percebidos enquanto empreendedores sociais. Eles estruturam relações sociais e organizam coalizões de modo a melhor controlar suas metas, resolver seus problemas e, principalmente, estabelecer alianças de acordo com seus interesses, o que gera condições para a formação de facções.

7 Ver Fialho (1998); Brasileiro (1996); Grunewald (1993); Valle (2004); Neves (2005); Vieira (2010).

positividade de articulação de oponentes, mesmo se envolver desentendimentos, extrema tensão, violência e animosidades variadas. O conflito “une” em termos societários, apesar de sua aparente dinâmica de separação, pois, de fato, as forças contrárias precisam se relacionar entre si, criando exatamente interação em sua positividade, mesmo se eventualmente agonística e “destrutiva”. É uma abordagem relacional que se encontrará nos estudos antropológicos da política (GLUCKMAN, 1987; LEACH, 1995; OLIVEIRA FILHO, 1988) que, inclusive, respaldam a proposta de Fredrik Barth.

CONFLITOS E AFIRMAÇÃO DE IDENTIDADES ÉTNICAS NA ESFERA JURÍDICA

Dentre os 118 ocupantes não indígenas da TI Pitaguary no início do processo de regularização fundiária da Funai, dois posseiros se destacaram pela extensão da área ocupada em hectares (ha): a Empresa de Pesquisa Agropecuária do Estado do Ceará (Epace, 721 ha) e Fernando Façanha e família (375 ha) (BRITO; LYRA, 2000). Quando o ministro da Justiça assinou a portaria declaratória da TI Pitaguary em 2006 (BRASI, 2006)⁸, os bens da Epace (prédio, terras) eram, na época, patrimônio da União e, assim, deveriam ser de usufruto exclusivo dos índios Pitaguary. Porém, o que parecia ser um trâmite fácil foi conturbado pela cessão da grande área de terra para a Polícia Militar. Anos depois, com a saída do quartel e da cavalaria da PM da TI Pitaguary, os “Façanha”, como são mais conhecidos, passaram a ser os posseiros com mais terras e benfeitorias dentro da TI. Uma liderança indígena chegou até a comentar uma vez que “a terra dos Façanha era como se fosse uma gema” no meio do território Pitaguary.

Apesar de no levantamento fundiário da Funai (em 1997) constar a terra dos Façanha como uma posse não indígena, a gleba só foi recentemente excluída da área demarcada da TI. Esse processo iniciou-se em 2002, ano em que a família Façanha entrou com uma ação judicial⁹ na 10ª Vara Cível de Fortaleza questionando a identidade étnica dos Pitaguary e solicitando a exclusão de sua propriedade, a Fazenda Pouso Alegre, do processo regularizador da terra indígena. Na ação judicial, os advogados dos Façanha alegaram que seria preciso comprovar a posse permanente dos indígenas nas terras da família para que ela pudesse ser considerada

⁸ Portaria Nº 2.366 (BRASIL, Ministério da Justiça, 2006).

⁹ Ação Ordinária nº 2002.81.001593-7.

“tradicionalmente ocupada”, o que assinalava a conhecida argumentação em torno de um marco temporal para a regularização de terras indígenas no país. Por outro lado, destaco uma passagem da apelação interposta pela União e pelo Ministério Público Federal (MPF) ao julgamento em relação à gleba dos Façanha.

[...] Os índios, mesmo misturados aos brancos e adotando costumes comuns a toda a comunidade em que residem, não deixam de ser índios. [...] Demais disso, os estudos antropológicos realizados indicam que os índios Pitaguarys, ainda com todas as mudanças a que foram obrigados a se submeter, mantiveram costumes de seus ancestrais, destacando-se a agricultura de subsistência, a pesca, o extrativismo vegetal, o artesanato e diversas manifestações culturais, tais como a dança do Toré, a união em torno da mangueira e a crença no poder milagreiro da água que brota do buraco de Santo Antônio¹⁰.

Esta situação pode ser comparada ao caso dos indígenas Mashpee (EUA), etnografado por Clifford (1988). Em seu estudo, o autor aborda a batalha judicial ocorrida em 1976, quando os Mashpee disputavam a posse de 16.000 ha com uma empresa norte-americana. É interessante notar como, no decorrer do julgamento, o objetivo em questão passou a ser menos a questão territorial e mais a veracidade ou a autenticidade da identidade indígena dos Mashpee. Assim, a “inautenticidade indígena” foi disputada no tribunal como argumento central para questionar a vinculação dos índios ao território em questão. Havia um conflito de narrativas sobre a identidade étnica. Desse modo, Clifford deixa bastante claro como a noção e os significados de uma coletividade étnica estavam sendo acionados e disputados pelos envolvidos no julgamento. Como um conflito de narrativas, cujo *locus* era o espaço jurídico, estava em questão quais eram os significados de uma continuidade histórica linear para se legitimar a presença indígena na atualidade. Isto se constituiu em um problema jurídico, político e cultural na medida em que os índios Mashpee, bem como os Pitaguary, seriam o que Oliveira Filho (2004) denominou provocativamente de “misturados” (com brancos, negros e outros indígenas).

Para Clifford, os Mashpee seriam um caso fronteiro. Embora eles não mantivessem, na época do julgamento, sua língua indígena, nem religião ou uma organização política diferenciada, os Mashpee foram reconhecidos por séculos como um povo indígena. Dessa forma, podemos perceber no caso tratado o paradoxo de um povo indígena que tem sua identidade étnica desacreditada. Por exemplo, podemos reparar em um processo similar na apelação dos advogados da família Façanha em relação aos Pitaguary:

10 Transcrição de parte do processo de apelação cível Nº 419332/CE (2002.81.00.001593-7), do TRF da 5ª região.

A verdade é que, considerando os ancestrais comuns, brancos e índios, os residentes de Santo Antônio do Pitaguary, em Maracanaú/CE, não são “índios”, muito menos “índios puros”. Admite-se-lhes descendência remota, assim como se verifica em grande parte da população brasileira (afinal não se pode negar a presença de forte miscigenação na nossa população). Assim, mestiços, residentes em Santo Antônio do Pitaguary vivem e viveram no último século plenamente integrados à sociedade nacional, sem qualquer distinção, não guardando relação imediata com qualquer grupo indígena denominado “pitaguary” senão, como dito, em razão do genoma ancestral (note-se que esta relação também é válida quanto ao antepassado branco). Em síntese, [entendemos] que a ascendência indígena não legitima os habitantes de Santo Antônio do Pitaguary a pleitearem direitos indígenas, porque a sua cultura tradicional, a sua língua, os seus costumes mais antigos não teriam sido mantidos ao longo do século. Os índios atuais estariam tão integrados à sociedade que não poderiam ser diferenciados dos demais habitantes do lugar (Apelação cível Nº 419332/CE – 2002.81.00.001593-7).

É evidente o paralelo entre o caso dos indígenas Mashpee com a situação dos Pitaguary, primeiramente porque os territórios dos dois grupos foram colocados em questão. Em ambas as situações queriam uma comprovação de que as terras fossem “tradicionalmente ocupadas”, para então admitirem a presença indígena. Para além disso, a própria identidade étnica dos sujeitos envolvidos foi colocada à prova, pois nos dois casos os indígenas eram acusados de “misturados”, o que evidencia uma forte dimensão moral de deslegitimação de suas narrativas tradicionais em razão da falta de elementos culturais e/ou os diacríticos mais evidentes. Na mesma época, os Tapeba do Ceará também estavam envolvidos e acusados em uma ação civil pública movida por um poderoso político cearense, proprietário de terras, que questionava sua identidade indígena, afirmando seu acentuado estado de aculturação e buscando com isso questionar o processo de regularização da TI Tapeba. Isto motivou a elaboração de um laudo pericial antropológico a fim de ver os diferentes pleitos e questionamentos de indígenas e não indígenas sobre a TI (VALLE, 2003).

Todos esses entraves complexos que envolvem ações judiciais a respeito de TIs desde a década de 1990 apontam para o caráter estratégico que têm as contestações de posseiros, fazendeiros e empresas e, ao mesmo tempo, mostram a tortuosa judicialização que afeta as regularização de terras indígenas no país e igualmente como o conflito interétnico se apresenta de um modo burocrático-formal, às vezes transcorrendo décadas para sua resolução em seus vai-e-vens. Assim, em 2006, o juiz da 10ª Vara concedeu sentença parcialmente favorável aos Façanha. Manteve a demarcação da Terra Indígena, mas excluiu a Fazenda Pouso Alegre, justificando que não havia comprovação da ocupação tradicional indígena nesta área. Contudo, a Fazenda situa-se no cume da Serra do Pitaguary, constituindo um enclave na TI, avizinando as aldeias Munguba e Santo Antônio do Pitaguary, localizadas uma de cada lado da serra (ABA/CAI, 2018). Por sua vez, a União e o MPF recorreram do resultado do processo proferido em

2006, que, depois, seguiu para o Tribunal Regional Federal da 5ª Região, em Recife. No ano de 2008, a Primeira Turma do TRF da 5ª Região decidiu, por unanimidade, não acatar as apelações e manter a decisão da 10ª Vara. Um dos argumentos levantados foi o seguinte

Os depoimentos não são suficientes para classificar de ilegítima a aquisição da propriedade [Fazenda Pouso Alegre]. Cuida-se de depoimentos de índios relatando histórias que ouviram dizer, ou que lhes contaram os seus ancestrais, tudo muito vago e impreciso. O desaparecimento de livros do cartório não representa, necessariamente, qualquer irregularidade, tendo em vista a antiguidade do registro. [...]. [Nesse caso], não há prova ou qualquer evidência de que se trata de terra tradicionalmente ocupada por índios (Apelação cível Nº 419332/CE – 2002.81.00.001593-7).

Os argumentos defendidos pelo advogado dos Façanha tinham muita proximidade com a retomada mais recente das ideias de um suposto “marco temporal”, apesar de ele não ter sido usado no julgamento da fazenda dos Façanha, qual seja: de que não haveria provas de que aquelas terras são “tradicionalmente ocupadas” pelos Pitaguary. Segundo a tese do “marco temporal”, os indígenas só teriam direito às terras que estivessem ocupando em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal.

Com essa situação, em razão da decisão judicial de 2008, o Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos (CDPDH) da Arquidiocese de Fortaleza, importante agência que atua em prol dos direitos étnicos desde meados da década de 1980 no Ceará, inicialmente só com os Tapeba (BARRETTO FILHO, 2004), começou a assessorar judicialmente os Pitaguary no caso da Fazenda Pouso Alegre. Segundo o advogado do CDPDH, a Funai teria cometido erros jurídicos muito explícitos, pois a terra dos Façanha se encontra como um enclave dentro da TI e foi retirada totalmente do processo de demarcação. A Funai não se manifestou, nem se defendeu, além do fato de os índios não terem participado do processo, portanto, o juiz julgou procedente o pedido de retirada da terra Façanha da área a ser demarcada.

Em sua estratégia de defesa, o advogado dos Pitaguary alegou que a perícia antropológica não tinha sido realizada¹¹. Inspirando-se no caso da TI Raposa Serra do Sol (RR), esbulho renitente ocorre quando a comunidade indígena é impedida de ocupar ou voltar ao seu território, pois alguém exercia aquela posse por meio de violência. Assim, para se comprovar o esbulho renitente, é necessária uma perícia, que não foi realizada no caso do processo da Fazenda Pouso Alegre, consistindo em uma falha jurídica gravíssima. Além disso, os Pitaguary, a coletividade

11 Foi isso que aconteceu no caso da ação civil pública que contestava a regularização da TI Tapeba, exatamente pela inclusão de uma propriedade particular na área reivindicada pelos indígenas, o que levou à elaboração de um laudo antropológico (VALLE, 2003). Sobre laudos e perícias antropológicas, ver Oliveira et al. (2015).

étnica afetada, não foi devidamente ouvida no processo, ou seja, foi outro equívoco jurídico bem grave. Em razão disso, foi interposta uma ação rescisória¹² pelos advogados dos Pitaguary no ano de 2016, mas ela ainda não foi julgada. Em julho de 2018, a Funai publicou no seu portal da internet um novo mapa da TI, que não foi divulgado no *Diário Oficial da União* (veículo competente para as divulgações oficiais dos órgãos federais), e não constava a fazenda dos Façanha na área demarcada. Dessa forma, o perímetro da TI que até então tinha 1.735,60 ha, já demarcados pelos marcos físicos e georreferenciamento, foi reduzido, perdendo cerca de oito hectares e ficando com 1.727,86 ha. Após anos de processos judiciais interpostos pelo posseiro, dos 375 hectares ocupados pela família Façanha e definidos como ocupação não indígena no GT de identificação e delimitação em 1997, cerca de 8 ha (referentes à Fazenda Pouso Alegre) foram excluídos da TI Pitaguary.

Pode-se dizer, assim, que houve uma clara violação dos direitos (territoriais) indígenas dos Pitaguary. Seguindo a discussão que Herzfeld faz da “construção social da indiferença” (1993)¹³, nos parece que a morosidade na homologação da TI Pitaguary revela uma marcada “indiferença moral”, o que deu condições sociais de possibilidade para que pessoas e agentes sociais se mobilizassem para minimizar os direitos originários indígenas. Primeiramente, foi desconsiderado o esbulho e o controle fundiário das terras que eram de usufruto dos indígenas da região, especialmente nos séculos XIX e XX, pois o juiz tomou como prova um documento de propriedade da fazenda no nome da família que remete há 150 anos atrás. No entanto, o próprio relatório de identificação e delimitação da TI Pitaguary destaca uma série de fazendeiros (como hoje são chamados pelos indígenas) que exerceram posições de controle (com exploração e violência) sobre a região (e sua população) durante os dois últimos séculos. Em segundo lugar, como destacamos, os próprios Pitaguary padecem de uma grande dificuldade de acesso à justiça e sofrem entraves jurídicos para efetivar a demarcação efetiva da TI. Assim, julgamos que outro eixo de retrocesso (e violação) jurídica no caso dos indígenas foi seu silenciamento formal ao não serem ouvidos no processo judicial.

Em razão do desenrolar das etapas do processo, a cacique da aldeia Santo Antonio, uma importante liderança feminina pitaguary, decidiu fazer uma *retomada* no Sítio Latoeiros, cuja área fica contígua à fazenda Pouso Alegre e pertence a um parente dos Façanha. As retomadas consistem em ações organizadas pelas comunidades para ocupação de espaços que consideram ser tradicionalmente seus, mas que estão irregularmente ocupados por terceiros, pautadas pela

12 N° 0802049-43.2016.4.05.0000

13 Para o autor, essa indiferença é produto da racionalidade burocrática ocidental, em que entidades políticas são cruelmente seletivas ao priorizarem os direitos de certos grupos e indivíduos.

ideia de retorno aos locais de memória e de importância cultural, ambiental, econômica para o grupo (TÓFOLI, 2010; ALARCON, 2019). Dessa forma, os interesses indígenas de ordem mais pragmática (sejam de caráter econômico ou outros), inclusive em seu sentido conflitivo, convergem com as definições simbólicas de espaços tradicionais e de memória em uma disputa pelo controle territorial e pela garantia do direito a terra. Portanto, tratando desse tema, há sempre de se ressaltar que, para além de toda a dimensão jurídico-política do espaço, esse processo envolve uma dimensão cultural das pessoas e da coletividade que dele participam: são as memórias sobre o lugar e produzidas no lugar durante a retomada, os vínculos ali produzidos e os momentos vividos, as narrativas que envolviam/envolvem aquele pedaço da terra etc.

Chamamos essa ação de *retomada* (e ela própria é denominada assim) porque foi motivada após a exclusão da fazenda dos Façanha da área demarcada pitaguary. Contudo, a área objeto da ação faz parte da TI (identificada, delimitada e declarada como de posse permanente dos índios) quanto do território pitaguary. Em janeiro de 2017, a cacique começou a construir uma casa no lugar, que contava com plantações e cultivos feitos por ela¹⁴. De imediato, o posseiro do sítio fez um boletim de ocorrência¹⁵ na delegacia, informando que era proprietário do Sítio Latoeiros e que suas terras tinham sido invadidas pelos Pitaguary, referindo-se à cacique de Santo Antônio. Sem receberem nenhuma ação de manutenção ou reintegração de posse, os indígenas permaneceram trabalhando no lugar, especialmente fazendo cultivos agrícolas

Em março de 2017, chegou ao local um parente próximo do sitiante, acompanhado de dois encarregados, um engenheiro e um advogado, além do apoio de uma viatura da delegacia de Maracanaú. Os policiais afirmaram que estavam ali para garantir a reintegração de posse, respaldados pelos documentos levados pelo advogado da família Façanha. Apesar de a cacique da aldeia Santo Antônio salientar que aquela área pertencia à TI, não conseguiu impedir que sua casa fosse completamente destruída.

Estava em disputa a definição de fronteira socioespacial, portanto, tornando-se uma importante chave de análise para pensarmos as relações interétnicas pitaguary. Uma das estratégias pitaguary para demarcar essas fronteiras em áreas sob conflito e disputa de interesses externos ao grupo são “intervenções políticas” (OLIVEIRA FILHO, 2006) em seu território, na forma das retomadas e das ações de autodemarcação. De outro modo, as fronteiras sociais e espaciais também nos permitem considerar o uso político dessas identidades étnicas e a diferenciação que assinalam em termos do controle, manutenção e disputa de espaço ou

14 Todos esses elementos construídos em um território, como casa, roçados, plantações etc., são conhecidos pelos indígenas como “benfeitorias”.

15 Boletim de Ocorrência nº 113-624/2017.

territorialidade: um sítio, uma casa, terrenos de plantio agrícola. Mantendo esta perspectiva, levanto uma outra dimensão ressaltada por Oliveira Filho (2018) ao afirmar que pensar sobre a incorporação de populações indígenas dentro de um Estado-nação é uma questão territorial, dos conflitos associados a esta questão e não apenas de trocas culturais. É sobre definir limites e demarcar fronteiras, ou seja, estão em jogo “lutas de classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos” (BOURDIEU, 1989, p. 113). Nesse sentido, a noção de territorialização é fundamental nesta discussão. Visto que, na perspectiva das organizações estatais, administrar está fortemente relacionado à gestão e à delimitação dos territórios, este conceito representa uma intervenção da esfera política que associa, de maneira prescritiva, indivíduos e grupos a fronteiras geográficas bem definidas (OLIVEIRA FILHO, 2004, 2018).

Por muito tempo, as ciências sociais se preocuparam antes com o território do que com as fronteiras (GRIMSON, 2000). De acordo com Grimson, essa invisibilidade das zonas fronteiriças se traduziu em uma dificuldade de captar os processos de “mistura”, as alianças e os conflitos entre os grupos em contato, além da própria situação colonial vigente. Para João Pacheco de Oliveira (2004), a noção de territorialização tem a mesma função heurística que a de situação colonial. Estes autores estão se referindo às questões que dizem respeito à formação do Estado e à construção da nação, que política e ideologicamente operam com a unidade nacional em termos de sua coesão territorial. Mas estes autores salientam que o território, nacional e/ou indígena – que é resultado institucional de territorialização – ambos com suas fronteiras e margens, se constituem historicamente e estão em contínuos reajustes político-institucionais, em especial por razão ou na eclosão de conflitos, violências e mesmo guerras que podem emergir. Adiante, continuaremos a focar a relação entre fronteira e espaço social/étnico tomando dois eventos conflitivos.

CONFLITOS E FRONTEIRAS: DO PORTÃO DA ALDEIA SANTO ANTÔNIO AO PORTÃO DA FUNAI

Se tivéssemos assumido as fronteiras étnicas pitaguary como um fato geograficamente delimitado, isto poderia nos levar a considerar os Pitaguary como unidade étnica homogênea, pois aqueles sujeitos estariam inseridos em um espaço social e físico, digamos, especificado

territorialmente pela TI, supostamente compartilhando as mesmas significações culturais. Contudo, não presumimos uma unidade étnica *a priori*, pois observamos as redes sociais que eram estabelecidas a partir dos Pitaguary, tanto aquelas que estabeleciam fronteiras entre os índios e posseiros como também aquelas entre os próprios indígenas, isto é, entre quem merecia e não merecia ser liderança indígena, quem era ou não legítimamente indígena, quem tinha direito ou não nas disputas pelos recursos ambientais e materiais da TI etc. A partir de dois eventos específicos envolvendo circulação de pessoas – no caso, portões, um dentro da TI e outro na sede da coordenação regional da Funai em Fortaleza, pretendemos discutir sobre quem controla e protege os espaços, sobre as lógicas sociais de passagem e interdição, de entrada e saída de pessoas (índios e não índios) da TI.

Na aldeia Santo Antônio dos Pitaguary, há dois portões demarcando física e simbolicamente os espaços internos da TI. O *primeiro*¹⁶ deles localiza-se em frente à Associação dos Agricultores Pitaguary e foi construído por volta de 2010. Adiante encontra-se um segundo portão, que foi levantado no início dos anos 2000, na entrada do *Estado*¹⁷. Este fica em frente ao Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) Pitaguary. Ambos os portões tiveram, cada qual em seu período, como finalidade central o controle do território, impedindo assim o trânsito ilimitado de pessoas dentro de Santo Antônio do Pitaguary – principalmente para o uso do açude homônimo.

O território Pitaguary é uma região repleta de serras e colinas, de grande beleza natural, que conta com um vasto açude e barragem na aldeia Santo Antônio. Pela proximidade com Fortaleza e pelo fácil acesso a todos os municípios limítrofes à TI, a região conta com um intenso trânsito de não indígenas que adentram o território para fazer trilhas, praticar parapente etc. Nos finais de semana, a quantidade de transeuntes aumenta exponencialmente, visto que o açude é utilizado pelos habitantes dos municípios como espaço de diversão. Ao longo dos anos alguns posseiros, utilizando-se da fama do açude e das serras, construíram bares no interior da TI, aumentando a circulação de pessoas desconhecidas. Dessa forma, diversos conflitos já ocorreram entre os indígenas e os posseiros, e até mesmo entre os próprios Pitaguary, envolvendo o trânsito de pessoas e o controle dos espaços. Vamos analisar alguns desses conflitos, tanto

16 Utilizo as denominações *primeiro* e *segundo portão*, pois é assim que os indígenas os nomeiam – fazendo referência à localização deles no sentido de quem vai para a aldeia Santo Antônio. Ressalto que eles de fato são portões, construídos no meio da estrada.

17 Os Pitaguary denominam *Estado* à região da TI que se localiza na aldeia Santo Antônio e que ao longo do século XX foi marcada pela presença de órgãos públicos do estado do Ceará, como a Secretaria de Agricultura e a Epace (Empresa de Pesquisa Agropecuária do Estado do Ceará). Ainda hoje conta com edificações “antigas”, além de ser onde se localiza a “mangueira sagrada” (de grande importância ritual para o povo).

entre os índios e os posseiros como entre os Pitaguary, sobre o acesso e o controle territorial, que desembocaram no levantamento dos portões.

Ainda na década de 1990, um posseiro abriu nos arredores do açude a “Churrascaria do Ciço”. Nos finais de semana, o açude era tomado por pessoas vindas não apenas de Maracanaú, mas também de Fortaleza e cidades vizinhas a fim de tomar banho de açude, “beber”, ouvir música e dançar na churrascaria. A “curtição” dos domingos levava centenas de pessoas para aproveitar o açude com direito a “paredões de som”, não respeitando o meio ambiente nem os indígenas. No início dos anos 2000, os confrontos com esse posseiro se tornaram mais tensos e, como uma das medidas de controle do território, foi levantado um portão na estrada que leva à aldeia Santo Antônio, impedindo assim o trânsito ilimitado de pessoas até lá. Dessa forma, sempre que as negociações entre os indígenas e o posseiro ficavam tensas ou quando se iniciavam os finais de semana, as lideranças pitaguary bloqueavam a passagem. Este portão serviu como uma forma de os indígenas delimitarem tanto suas fronteiras sociais (BARTH, 2000) quanto espaciais. O posseiro chegou a construir até mesmo um muro no que afirmava ser sua propriedade a fim de aumentar seu terreno, mas foi derrubado pelos índios.

No relatório de identificação e delimitação da TI, realizado em 1997, a antropóloga responsável já havia identificado a presença do posseiro. Em 2002, a situação ficou ainda mais delicada quando os indígenas exigiram que o posseiro deixasse o território. Para tanto, as outras etnias do Ceará se deslocaram para o local de modo a apoiar as ações dos Pitaguary. Na época, técnicos da Funai foram enviados de Brasília para mediar a situação e verificar se as acusações contra o posseiro procediam. As principais acusações feitas pelos indígenas contra o não indígena eram: venda de bebidas alcóolicas dentro da TI, incentivar a prostituição no bar e crimes de degradação ambiental. Contudo, a investigação tinha como ponto central analisar as denúncias contra crimes ambientais, pois o posseiro era acusado de construir sua churrascaria em área do açude, aterrado irregularmente. Em 2006, o processo de ação civil pública, tendo como autor o MPF e o posseiro, foi julgado procedente e os fatos alegados pelo autor da ação foram tomados como verdadeiros, tendo em vista que o réu não contestou o julgamento (BRASIL, Processo Nº 2002.81.00.013675-3, 2006).

Nesse ínterim, um índio pitaguary foi espancado a pauladas, o que deixou o clima na região ainda mais tenso. Com tal cenário crítico, os indígenas determinaram que o posseiro saísse da TI no prazo de dois dias. Após o ocorrido, ele saiu do lugar, entretanto, não retirou seus pertences do bar e nem da sua casa. Cumprindo a promessa, os índios Pitaguary, somados às lideranças do movimento indígena cearense, atearam fogo na churrascaria, na pista de dança,

no palco de shows e em 15 palhoças do bar, além da casa do posseiro¹⁸.

Naquele mesmo ano, os Pitaguary pediram o apoio da Funai com o fim de fechar o acesso ao caminho que leva à aldeia Santo Antônio. Assim, fizeram uma ação intensiva, permanecendo diariamente no portão, sobretudo por conta do acesso ao açude, mas também devido aos assaltos que estavam acontecendo na área. Esses problemas aumentavam no período noturno por conta da precária iluminação.

Por volta de 2009, um novo conflito envolvendo fronteiras e o controle dos espaços se instalou. Dessa vez, relacionado a um outro posseiro que abriu um bar no entorno da terra indígena. Apesar de estar fora dos limites da área demarcada, o único acesso ao local com carros e motos se fazia atravessando a TI Pitaguary. O terreno do bar teria cerca de 8 hectares e contava com as instalações do bar e uma piscina de água natural. Os atritos ocasionados pela situação levaram os indígenas a procurar o MPF para pedir auxílio na questão. Em 2012, foi realizada uma reunião entre a comunidade e Evandro, o dono do bar, quando foi acordado que ele poderia manter o bar, mas atendesse apenas indígenas, além de fechar o estabelecimento mais cedo¹⁹. Contudo, o acordo não foi cumprido, pois o bar continuou a atender “pessoas de fora” até tarde da noite. Desse modo, os Pitaguary encaminharam uma carta em nome da comunidade inteira para a Procuradoria da República/CE em janeiro de 2012:

A estrada que dá acesso ao referido bar passa dentro da nossa aldeia Santo Antônio, ocasionando assim vários transtornos e prejuízos a nossa comunidade. Os clientes desse estabelecimento não t[ê]m horário de frequent[á-lo] (...) motos e carros adentram nossa aldeia e se dirigem ao bar voltando altas horas da noite sem respeito e pudor, provocam barulho e medo na comunidade. [Ressaltaram também que] (...) uma reunião no Ministério Público Federal foi promovida com a presença das lideranças indígenas, Funai e o referido dono do bar, o mesmo se comprometeu em fechar seu bar às dezoito horas e que apenas familiares frequentariam, mas não foi o que se procedeu, desde esse dia, piorou a invasão de nossa comunidade, ficando nós reféns dentro de casa, pois não podemos sair à rua porque poderemos ser atropelados a qualquer momento. Pessoas armadas já foram presas nesse estabelecimento, mas o bar continua funcionando e perturbando nossa tranquilidade e paz. (Carta da comunidade Pitaguary encaminhada à Procuradoria da República/CE, 31/01/2012)²⁰.

Percebendo que a situação não mudava e contrariados pelo fato de que Evandro havia expandido a área do bar em maio de 2012, os Pitaguary acionaram outra vez o MPF e

18 Há um histórico de articulação entre os povos indígenas nos momentos de luta pelo controle da terra. Nesse caso, a organização central de tais articulações, além do movimento indígena cearense, foi a APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo).

19 Ver Brasil, Relatório Técnico N° 01/12, 2012.

20 Ofício n° 029/2012/GAB/CRF-CE/FUNAI.

encaminharam outra carta, agora em um tom de denúncia muito mais veemente. Dessa forma, as lideranças intensificaram a presença indígena no portão, relatando momentos de tensão quando proibiam a entrada para a aldeia Santo Antônio e a passagem para o Bar do Evandro. Há relatos de ameaças diretas feitas aos Pitaguary por estarem bloqueando o caminho, inclusive com intimidação por meio de armas de fogo.

Naquele ano, em setembro de 2012, foi criado um conselho político de lideranças pitaguary, a Organização Mãe-Terra, cuja presidente era a cacique da aldeia Santo Antônio, tomando como uma das suas prioridades o controle do portão, principalmente visando conter a passagem de pessoas e também reduzir a onda de insegurança por conta de assaltos. Ela e outras lideranças indígenas costumavam ir principalmente nos finais de semana para o local e pediam que outros índios os ajudassem na tarefa. Contudo, nem todos os Pitaguary concordavam com as decisões acerca do controle do portão e da circulação de pessoas, o que foi motivo de atritos entre as lideranças. Alguns indígenas também lucravam com o trânsito de pessoas na TI, pois vendiam comida e bebida para os frequentadores da churrascaria e do açude. Além disso, outros pitaguary diziam se sentir “presos” ou constrangidos quando recebiam parentes. Assim, não podemos deixar de frisar que há, entre os Pitaguary, inúmeras contradições internas, encabeçadas pelas lideranças das quatro aldeias. Em conversa informal com uma liderança sobre a ação de 2015 para impedir a entrada de pessoas “de fora”, foi ressaltado em tom de crítica que até alguns pitaguary iam para a “curtição” e para a bebedeira nos finais de semana.

Em assuntos que envolvem todas as aldeias, dificilmente os Pitaguary encontram um consenso de opiniões. Quando casos assim ocorrem, geralmente eles acionam o MPF como agência mediadora de conflitos, na forma de recomendações e acompanhamentos. Assim, o controle do acesso à própria churrascaria do Evandro não era consensual entre algumas lideranças indígenas.

Após o falecimento do cacique Daniel em abril de 2016, as disputas faccionais e os conflitos acirraram-se e um dos grupos expulsou o outro do controle do portão e continuou por longo tempo a agir no local especificamente nos finais de semana. Se antes, sob o controle da cacique o acesso de qualquer visitante à TI (seja para tomar banho do açude, para visitar familiares ou mesmo fazer pesquisa e conhecer o local) era realizado mediante aprovação e conhecimento prévio dela, Manoel (cacique “oposicionista” que ficou responsável pelo portão) passou a concentrar esforços especificamente na questão do acesso ao açude. Contudo, o que era alegado pelos indígenas que se opunham ao cacicado de Manoel era que o grupo opositor cobrava pedágio para ter acesso à aldeia Santo Antônio – prática que, até então, nunca existira. Com isso, era “só pagar e entrar”, fato este que restabeleceu o antigo problema das festas e das

“bebedeiras” nas margens do açude.

Moacir Palmeira (2010) ressalta que nas disputas entre facções, formuladas a partir de diferentes objetivos e finalidades, geralmente se observam essas segregações e uma distribuição espacial dos grupos em conflito. No período da etnografia entre os Pitaguary (2016 a 2018), os dois bloqueios ainda existiam, porém apenas um era usado como forma de controle do acesso – o primeiro portão. O controle do portão gerou inúmeras divergências e o afloramento de disputas faccionais entre os Pitaguary. Esse controle continuava sendo feito, principalmente durante os finais de semana por um grupo faccional específico.

As disputas faccionais em torno do controle dos portões no território Pitaguary e sobre quem entra ou sai dessas fronteiras mostram como as facções têm dinâmicas próprias de circulação e apropriação do espaço físico. Dessa forma, para aprofundar o debate sobre fronteiras e faccionalismo, discutimos outra situação social (GLUCKMAN, 1987) etnograficamente interessante, porque também envolvia um portão como delimitador de fronteiras sociais e espaciais entre os Pitaguary, além de indígenas de outros povos no estado. De fato, esse portão ficava fora da terra indígena: o portão da sede da Coordenação Regional Nordeste II (CR NE II) da Funai, localizada em Fortaleza.

No início de 2017, a sede da CR NR II foi ocupada por lideranças do movimento indígena cearense por duas vezes: a primeira se deu entre os dias 16 e 19 de fevereiro de 2017, enquanto a segunda foi do dia 20 de março a 09 de maio de 2017, totalizando quase dois meses (51 dias, especificamente) de ocupação. Naquele ano, diversos cargos centrais da Funai passaram a ser ocupados por pessoas com clara relação (ou estavam envolvidas diretamente) com setores que tinham interesses escusos em terras indígenas. O motivo que levou à primeira ocupação foi atribuído à indicação de uma determinada funcionária ao cargo de coordenadora executiva da respectiva CR. A arbitrariedade de sua nomeação contrariava os interesses do movimento indígena, além de representar uma nomeação política que poderia ser um significativo ataque à luta pela terra. Essa funcionária da Funai foi indicada ao cargo por um deputado federal do PMDB (CE), que teria, segundo interlocutores indígenas, relações políticas e pessoais com proprietários de terras na região de Caucaia – no território Tapeba. No fim do terceiro dia da primeira ocupação, sob compromisso assumido pelo então presidente da Funai, Antonio Toninho da Costa, de exonerar a funcionária do cargo, os povos voltaram às suas aldeias. Entretanto, o compromisso não foi cumprido, o que ensejou o segundo processo de ocupação.

Iniciando a segunda ocupação com esta pauta, o movimento indígena logo foi somando outras demandas de negociação e reivindicação. Três dias após esse segundo momento, ou seja, no dia 23 de março, veio um segundo “golpe”. O decreto 9.010 extinguiu 347 cargos da Funai

e determinou o fechamento de 51 Coordenações Técnicas Locais em todo o Brasil, o que afetou diretamente a CR NE II e o movimento indígena cearense. Isto por conta da demissão de Ceiza Pitaguary, importante liderança do movimento indígena, que era funcionária da CR NE II, e porque três CTLs ligadas à referida CR foram extintas (uma em Caucaia, outra em Piripiri, no Piauí, e a última em Natal, no Rio Grande do Norte)²¹.

Desde o primeiro dia de ocupação foram frequentes as falas de lideranças de todo o estado de que aquele era “o verdadeiro movimento indígena”. De fato, a ocupação contou com representantes das 14 etnias do estado, com apoio das organizações indígenas locais e nacionais, além de serem rostos familiares da luta histórica dos índios do Ceará, ou seja, *a priori* aquele poderia ser visto como o movimento indígena. Porém, para podermos melhor compreender a escala microsocial da mobilização, devemos nos perguntar: essas lideranças são o movimento ou estão em movimento? Esta pergunta nos leva a refletir sobre as estratégias, as redes e as metas construídas pelas diferentes lideranças: as que faziam parte do movimento durante a ocupação da Funai e as que eram contrárias. Os diferentes agenciamentos revelam a variedade de interesses desses atores.

Particularmente, acreditamos que haja expressiva heterogeneidade e intensas disputas dentro da mobilização estadual indígena. Podemos considerar tal quadro muito mais como um horizonte de conflitos, disputas de opinião, negociações e demandas contrastantes entre seus participantes – algo que não é diferente de qualquer outro movimento social. É interessante perceber que, quando o movimento indígena se estabelece como arena política essencial para a formação e o reconhecimento de lideranças em suas aldeias, ele se contrapõe a outras lideranças que não fazem parte de seus próprios espaços e redes sociais, ou seja, no ato de produzir a sua autenticidade, ele descortina conflitos faccionais internos às aldeias.

A ocupação tornou bastante explícitos dois grupos em oposição na mobilização indígena estadual. De um lado, estava o movimento indígena (composto por lideranças dos 14 povos do Ceará, inclusive as do “grupo tradicional” pitaguary), o qual se intitulava “as lideranças legítimas (ou tradicionais ou históricas) do Ceará”; e de outro lado, estavam dois grupos faccionais (um Tapeba e um Pitaguary – este tendo o grupo do cacique Manoel como articulador da oposição ao movimento e à ocupação), que se uniram temporariamente no intuito de se fortalecerem para se contraporem ao movimento indígena cearense.

21 O escritório da Funai em Natal, ligado à coordenação da Funai em Fortaleza, foi instalado na cidade em 2011. Além da ocupação da CTL, lideranças indígenas do Rio Grande do Norte fecharam a via de acesso ao aeroporto de São Gonçalo do Amarante (que atende a cidade). Carta de repúdio ao fechamento da CTL de Natal, vide: <http://www.cartapotiguar.com.br/2017/04/04/povos-indigenas-do-rn-ocupam-a-funai-em-protesto-contra-medida-do-governo/>. Acesso em: 23 out. 2017.

Visando aumentar seu poder e legitimidade, os dois grupos oposicionistas pitaguary e tapeba procuraram formas de articulação que lhes permitissem ter mais força política em oposição ao movimento. Assim, eles passaram a se encontrar e a se reunir, em paralelo com a funcionária empossada pelo presidente da Funai. Tanto os indígenas quanto a indicada ao cargo de coordenadora da CR NE II tinham interesses bastante específicos ao estabelecerem uma aliança. Se, por um lado, os indígenas que a estavam apoiando viam nela uma oportunidade de congregar legitimidade e força ao movimento, a funcionária parecia tirar proveito do diálogo com esses grupos minoritários dentro das aldeias como uma forma de minar a ocupação e conseguir, então, exercer o cargo.

O encontro entre grupos faccionais opositores e a empossada compõe um jogo de legitimação política que foi positivo para os dois lados. No caso do cacique de oposição pitaguary, ele teve o reconhecimento de agentes ligados à Funai, enquanto a funcionária do órgão indigenista argumentava que estava dialogando com “os índios” (de maneira genérica). Ao se aliar às lideranças indígenas que não aderiram às pautas, ela explorou a fragmentação de posições do próprio movimento e abriu espaço para argumentar sobre a possibilidade de um outro movimento, com pautas e demandas diferentes. Isto permitiu escolher em qual campo jogar, de algum modo, legitimando-a. Dialogar com qualquer um dos dois lados significou negociar sua posição em uma arena política marcada por conflitos e faccionalismos internos.

Especificamente, o grupo pitaguary oposicionista ao movimento alegava desvios de verbas e favores entre o órgão indigenista oficial e alguns indígenas da etnia. Outrossim, o fato de uma das lideranças “tradicionais” pitaguary (legitimada pelo movimento indígena) ser funcionária da CR NE II também gerou especulações no grupo que estava em oposição: se o órgão indigenista estaria apoiando, efetivamente, alguns indígenas e não o povo como um todo. A Funai passou a ser identificada, tanto pelos grupos opositores pitaguary como tapeba, como um órgão de apoio ao movimento indígena (hegemônico) do Ceará. Assim, eles reivindicaram e defenderam a mudança do quadro de funcionários, entendendo que desta forma teriam mais visibilidade de seus anseios.

O ponto crítico da ocupação se deu quando os grupos em oposição (o movimento indígena *versus* a facção pitaguary somada à facção tapeba) se enfrentaram fisicamente. As lideranças (hegemônicas ou dominantes) do movimento indígena marcaram uma reunião na sede da Funai no dia 09 de maio de 2017, contando com a representação de todos os povos indígenas do Ceará, com o propósito de avaliar o período de ocupação e decidir os rumos da ação. A ocupação já se prolongava por cinquenta dias e os problemas só aumentavam – a água, o telefone e o aluguel estavam todos sendo paulatinamente cortados. Mas no dia anterior ao

encontro, as facções oposicionistas pitaguary e tapeba se reuniram com a funcionária empossada da Funai e decidiram ir em direção à sede do órgão. Segundo eles, o objetivo seria “ocupar a Funai também, já que todos eram índios” e “acabar com a farra que os outros indígenas estavam fazendo no órgão”. O intuito deles com tal ato era, claramente, desarticular a ocupação e, em sua visão, desobstruir o funcionamento da Funai.

O grupo oposicionista pitaguary, que chegou tarde da noite, não gostou de ter sido impedido de entrar pelos indígenas que ocupavam a sede da Funai. Ao forçarem a entrada, o portão foi empurrado e quebrou, sendo segurado pelos corpos daqueles que estavam dentro da sede. Assim, de modo a impedir que adentrassem, as lideranças “do movimento” (as ditas “tradicionais”, hegemônicas) tiveram que fazer uma barreira humana para suportar o portão, além de apoiá-lo com quaisquer objetos que encontrassem, tais como pedaços de madeira. A partir desse momento, prevendo um possível enfrentamento, as lideranças que estavam dentro da sede começaram a ligar para outros “parentes” (indígenas) e a acionar os “parceiros” (mediadores não indígenas). Formou-se rapidamente uma rede de articulação entre esses mediadores visando interceder na situação. Acionaram pessoas como o advogado do CDPDH, o antropólogo do MPF, a Defensoria Pública da União, as Polícias Militar e Federal, a Secretária de Justiça do governo estadual etc. No início da madrugada, o delegado de plantão da Polícia Federal chegou ao local, que já contava com a presença de algumas viaturas da Polícia Militar. Desde o princípio, o delegado defendeu que o grupo que havia chegado entrasse no órgão, pois afinal “todos não eram índios?!”.

O posicionamento do delegado aponta para mais um elemento para pensarmos como as fronteiras são sociais e fluidas. De um ponto de vista exterior (o do delegado), não havia distinção nenhuma entre aqueles sujeitos: se eram todos indígenas, de maneira genérica, não haveria distinções internas. Entretanto, como vimos a partir dos casos etnografados, os Pitaguary (muito menos o movimento indígena cearense) não são um todo homogêneo. Existem redes sociais com objetivos, interesses, influências e poderes distintos, expressando objetivamente as fronteiras dinâmicas e os conflitos inerentes, mudando socioespacialmente suas disposições. O despreparo das autoridades públicas e de segurança para lidar com a situação era visível, não levando em conta a sensibilidade das disputas internas ao movimento e às etnias. Após a meia-noite da terça-feira, o delegado se retirou do local sem conseguir nenhum acordo entre os grupos, porém viaturas da polícia permaneceram no local, o que evitou que os grupos entrassem em confronto naquele momento.

Desse modo, durante toda a madrugada o clima foi de tensão e de conflito iminente, já que nenhum dos dois lados saiu de perto do portão e os grupos oposicionistas (pitaguary

e tapeba) continuaram forçando a entrada. Após uma madrugada de muita animosidade, pela manhã, o confronto/violência física realmente aconteceu, deixando diversos indígenas feridos e machucados, alguns até hospitalizados²².

Segundo Grimson (2000), uma das características das fronteiras é a sua duplicidade: ela é simultaneamente um objeto/conceito e um conceito/metáfora, ou seja, por um lado, demarca fronteiras físicas, territoriais; por outro, fronteiras culturais e simbólicas – embora estas duas dimensões possam convergir. O caso dos portões etnografados expressam essa multiplicidade de acepções. Tanto dentro da terra indígena quanto na sede da Funai, os portões significavam limites físicos/territoriais, mas também limites sociais e simbólicos. No que tange à dimensão societária e simbólica, expressavam uma lógica interna de controle, interdição e passagem que categorizava grupos internos específicos, mas até mesmo pluriétnicos, e suas dinâmicas sobre o território e os espaços sociais em sua heterogeneidade de inserções e trânsitos.

CONCLUSÃO

Pretendemos com este artigo abordar as fronteiras sociais como espaços de conflito. Desenvolvemos esta ideia a partir de duas linhas de argumentação. A primeira delas, tomando a esfera do Direito e dos processos judiciais envolvendo os Pitaguary, em que as fronteiras que estavam sendo tratadas eram principalmente as geográficas e as político-administrativas. Vimos, portanto, as estratégias de controle sobre essas fronteiras em razão dos recorrentes argumentos que tentavam negar a identidade étnica do povo indígena. A segunda recaiu sobre as situações sociais envolvendo os portões, em que procuramos explicitar a construção de fronteiras espaciais, sociais e simbólicas como mecanismos de delimitação de facções e clivagens internas, mas também se estendendo para outros espaços além da terra indígena.

No caso de territórios étnicos, os limites políticos convergem com os limites culturais. No entanto, não são fronteiras estáticas e sim dinâmicas, não se prendendo aos limites oficiais-administrativos da terra indígena. Por serem políticas, são moldadas e carregadas com os sujeitos

22 Vale reforçar que durante vários momentos durante a segunda ocupação os indígenas cearenses se dirigiram até a sede do jornal *O Povo*, que dedicou apenas uma pequena matéria no jornal virtual, sem irem pessoalmente ao local para veicular uma matéria no jornal televisivo. Fizeram uma cobertura da ocupação, com vários repórteres no local, apenas no dia que ocorreu o confronto: Disponível em: <https://www.opovo.com.br/jornal/cotidiano/2017/03/contranovadirecaoindigenasocupamprediodafunaiemfortaleza.html>. Acesso em: 22 out. 2017.

indígenas (como bem expressa o portão da Funai). Dessa forma, as fronteiras demarcam também identidades e é a partir desses elementos que nos damos conta da existência delas. Assim, analisar as fronteiras na TI Pitaguary implica observar as agências, os contextos históricos e as situações sociais que produzem e reproduzem esses limites, ou seja, existem benefícios (econômicos, poder, *status*, legitimidade) que as lideranças angariam com a manutenção e o controle das fronteiras espaciais e sociais. Portanto, suas práticas e seus discursos vão em direção a estes objetivos.

Geralmente consideramos a tríade espaço, lugar e cultura com base em imagens de ruptura e disjunção (GUPTA; FERGUSON, 1992). Isto resulta em alguns problemas ao pensarmos as situações de fronteiras, onde grupos estão em contato. Os conflitos aqui relatados não devem ser observados apenas como casos de ruptura, mas sim de relações sociais e políticas marcadas por fluxos e conflitos. Este fato já foi salientado por Leach (1995), que problematiza a noção de fronteira política (como delimitação geográfica, um limite) contrapondo-lhe a inter-relação dinâmica das culturas (mostrando a particularidade etnográfica do conceito de fronteira). Nesse sentido, ao abordarmos a TI Pitaguary, que fica inserida em uma região metropolitana de fácil acesso à população não indígena, não podemos falar em uma divisão territorial que imponha limites geográficos claros e bem definidos. Realmente, a situação gerou a construção de fronteiras físicas, tais como os portões, que não se limitavam apenas a servir como barreiras espaciais, mas também sociais e simbólicas. Os conflitos fronteiriços locais se davam em uma disputa entre discursos e classificações, nos quais era importante a pessoa ser legitimada enquanto indígena tanto segundo uma ótica externa (para se contrapor aos posseiros, ao Estado e à população local), mas também de acordo com uma ótica interna, pois havia uma disputa de legitimidades entre as facções que levava em conta quem tinha mais direito de ter controle territorial, ambiental e econômico.

REFERÊNCIAS

1. ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. COMISSÃO DE ASSUNTOS INDÍGENAS (ABA/CAI). **Nota da ABA/CAI sobre a Terra Indígena Pitaguary**. Brasília, 2018.
2. ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno da terra**: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. São Paulo: Elefante, 2019.
3. BARNES, John Arundel. Redes sociais e processos políticos. In: FELDMAN-BIANCO,

- Bela (org). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Global, 1987.
4. BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Invenção ou renascimento? Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste. *In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 93-139.
 5. BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. *In: BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p. 25-68.
 6. BOISSEVAIN, Jeremy. Apresentando “Amigos de amigos”: redes sociais, manipuladores e coalizões. *In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Unesp, 1987.
 7. BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão sobre a ideia de região. *In: BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico*. Lisboa, Rio de Janeiro: Difel/ Ed. Bertand Brasil, 1989.
 8. BRASILEIRO, Sheila. **A organização política e o processo faccional no povo indígena Kiriri**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1996.
 9. BRASIL. Ação Civil Pública nº 2002.81.00.013675-3, de 19/04/2006. Proposta pelo Ministério Público Federal em face de Cícero Francisco Nobre. Brasil, 2006.
 10. BRASIL. Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Estado do Ceará. **Relatório Técnico Nº 01/12**. Fortaleza, 2012.
 11. BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Coordenação Regional Nordeste II (CE-PI-RN-PB). Informação Técnica nº 08/2017/SEGAT/CR-NE-II/FUNAI. Fortaleza, 06 de abril de 2017.
 12. BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Portaria Nº 2.366. Portaria Declaratória da Terra Indígena Pitaguary. Brasília, 2006.
 13. BRASIL. Poder Judiciário Federal. Tribunal Regional Federal da 5ª Região. Processo de apelação cível Nº 419332/CE (2002.81.00.001593-7). Recife, 2008.
 14. BRASIL. Ação rescisória 0802049-43.2016.4.05.0000. Recife, 2018.
 15. BRITO, Maria de Fátima Campelo; LYRA, Joani Silvana Capiberibe de. Resumo do relatório de identificação e delimitação da terra indígena Pitaguary. **Diário Oficial do Estado**, Fortaleza, série 2, v. III, n. 171, 05 set. 2000.
 16. CLIFFORD, James. Identity in Mashpee. *In: CLIFFORD, James. The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
 17. FIALHO, Vânia Rocha. **As Fronteiras do Ser Xukuru**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Ed. Massangana, 1998.

18. GONÇALVES, Cayo Robson Bezerra. **Política, mediação e conflitos: a construção social de lideranças indígenas Pitaguary (CE)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.
19. GRIMSON, Alejandro (Org.)/ p. 9-40.
20. GRIMSON, Alejandro. Introducción: Fronteras políticas versus fronteras culturales?. In: GRIMSON, Alejandro (Org.). **Fronteras, naciones e identidades: La periferia como centro**. Buenos Aires: CICCUS/La Crujía, 2000. p. 9-40.
21. GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **“Regime de índio” e faccionalismo: os Atikum da Serra do Umã**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRJ, Rio de Janeiro, 1993.
22. GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Beyond culture: space, identity, and the politics of difference. **Cultural Anthropology**, v. 7, n. 1. Washington: American Anthropological Association, fev. 1992.
23. HERZFELD, Michael. **The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy**. New York, Oxford: Berg Publishers, 1992.
24. LEACH, Edmun Ronald. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: EdUSP, 1995.
25. LINNEKIN, Jocelyn. Tradition: genuine or spurious. **The Journal of American Folklore**, v. 97, n. 385, p. 273-290, 1984.
26. MAGALHÃES, Eloi. **Aldeia! Aldeia!:** a formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, 2007.
27. NEVES, Rita de Cássia Maria. **Dramas e performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
28. OLIVEIRA, João Pacheco de; MURA, Fábio; SILVA, Alexandra Barbosa da (org.). **Laudos Antropológicos em perspectiva**. Brasília, DF: ABA Publicações, 2015.
29. OLIVEIRA, João Pacheco de. Os obstáculos ao estudo do contato. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. **“O nosso governo”:** os Tikuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq, 1988.
30. OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.
31. OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.
32. OLIVEIRA, João Pacheco de. Políticas indígenas contemporâneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. **Hacia una**

- antropología del indigenismo:** estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil. Rio de Janeiro, Lima: Contra Capa/ Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2006.
33. OLIVEIRA, João Pacheco de. Fighting for lands and reframing the culture. **Vibrant**, Florianópolis, v. 15, p. 1-21, 2018.
 34. PALMEIRA, Moacir. Lutas entre iguais: as disputas no interior da facção política. *In:* PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz. **Política Ambígua**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2010.
 35. PINHEIRO, Joceny de Deus. **Authors of Authenticity:** indigenous leaders and the politics of identity in the brazilian northeast. Tese (Doutorado em Antropologia) – Department of Social Anthropology, University of Manchester, Manchester, 2009.
 36. SIMMEL, Georg. O Conflito como sociação. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, 10 (30), 2011.
 37. TÓFOLI, Ana Lúcia Farah de. **As retomadas de terras na dinâmica territorial do povo indígena Tapeba:** Mobilização étnica e apropriação espacial. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2010.
 38. VALLE, Carlos Guilherme do. Identidades em Caucaia: etnografia e vicissitudes de uma perícia antropológica. **Revista Antropológicas**, ano 7, v. 14 (1 e 2), p. 235-262, 2003.
 39. VALLE, Carlos Guilherme do. Experiência e Semântica entre os Tremembé do Ceará. *In:* PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). **A Viagem da Volta:** Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 281-341.
 40. VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores:** política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – USP, São Paulo, 2010.
 41. WOLFF, Kurt (ed.). **The Sociology of Georg Simmel**. Glencoe, Ill: The Free Press, 1950.

Cayo Robson Bezerra Gonçalves

Professor efetivo de Sociologia da Secretaria da Educação do Estado do Ceará. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4793-951X>. Colaboração: Pesquisa empírica, pesquisa bibliográfica, análise de dados e redação. E-mail: cayo.robson@hotmail.com

Carlos Guilherme do Valle

Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Ph.D. em Antropologia pela University of London. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5855-7774>. Colaboração: pesquisa bibliográfica, redação e revisão. E-mail: cgvalle@gmail.com

Se não é “tradição” é “aberração?”: disputas por legitimidade articuladas em linguagem jocosa por candomblecistas do Rio de Janeiro

If it's not “tradition” it's “aberration?”: disputes for legitimacy articulated in jocular language by candomblecistas in Rio de Janeiro

Tânia Fernandes

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

O artigo objetiva apresentar o modo como as disputas por legitimidade religiosa se apresentam na linguagem cotidiana de adeptos do candomblé, pertencentes a um movimento político-religioso localizado no Rio de Janeiro. A partir de materiais obtidos por meio de pesquisa de campo, realizada entre fevereiro de 2018 e outubro de 2020, discutem-se as seguintes questões: de que forma a categoria *tradição* tem sido mobilizada e simbolicamente utilizada como diacrítico por estes candomblecistas? Quais são as outras categorias utilizadas em seus discursos cotidianos que permitem apontar e desqualificar práticas religiosas, com a intenção de excluí-las do escopo do candomblé? É apontado que estão em jogo questões potencialmente conflituosas, que articulam polêmicas sobre fronteiras identitárias (quem pertence ou não ao que se considera o *candomblé tradicional?*). As principais conclusões indicam que a categoria “tradição”, considerada pelos interlocutores da pesquisa como central para conferir legitimidade religiosa, é disputada no universo estudado, sendo tais disputas performadas no cotidiano por meio de linguagem jocosa, especialmente a ironia, cujo uso se torna estratégico para, a um só tempo, apontar e criticar aquilo que se considera agramatical enquanto candomblé, e reforçar pertencimentos identitários pensados como mais “legítimos”.

Palavras-chave: Tradições de Candomblé, Diacríticos, Disputas por legitimidade, Jocosidade como estratégia.

Recebido em 05 de outubro de 2021.
Avaliador A: 30 de novembro de 2021.
Avaliador B: 23 de dezembro de 2021.
Aceito em 18 de janeiro de 2022.



ABSTRACT

The article aims to present how disputes for religious legitimacy are presented in the everyday language of Candomblé adherents, belonging to a political-religious movement located in Rio de Janeiro. Based on materials obtained through field research, carried out between February 2018 and October 2020, the following questions are discussed: how has the category tradition been mobilized and symbolically used as a diacritic by these Candomblecists? What are the other categories used in your daily speeches, which allow you to point out and disqualify religious practices, with the intention of excluding them from the scope of Candomblé? It is pointed out that potentially conflicting issues are at stake, which articulate polemics about identity boundaries (who belongs or does not belong to what is considered traditional Candomblé?). The main conclusions indicate that the category “tradition”, considered by the research interlocutors as central to conferring religious legitimacy, is disputed in the studied universe, and such disputes are performed in everyday life through jocular language, especially irony, whose use becomes strategic to, at the same time, point out and criticize what is considered ungrammatical as Candomblé, and reinforce identity belongings thought to be more “legitimate”.

Keywords: Candomblé Traditions, Diacritics, Disputes for legitimacy, Playfulness as a strategy.

INTRODUÇÃO

As reflexões aqui trazidas surgiram inicialmente como uma das questões que abordei em outro lugar (FERNANDES, 2020), em que analisei as transações de conhecimento entretecidas por iniciados ao Candomblé pertencentes a um movimento político-religioso existente desde 2011. Trata-se de um coletivo que se autodenomina “Grupo de Estudos”, dedicado à realização de reuniões para leitura e debate, palestras, simpósios, mesas-redondas, painéis, entrevistas, cursos, dentre outras atividades, envolvendo temáticas que informam sobre ritos, mitos e história do candomblé, bem como assuntos variados de interesse dos participantes do grupo. Em geral, informações e atualizações sobre acontecimentos políticos do país.

O citado coletivo funciona a partir de uma base presencial, localizada em Quintino Bocaiúva, bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro, tendo criado também uma comunidade virtual sediada no Facebook. Segundo eles próprios argumentam, as atividades que dinamizam “reúnem o povo de santo” com vistas ao que denominam “qualificação” dos candomblecistas para

que estejam mais “informados e preparados” para “preservar suas memórias e tradições” e atuar nas arenas públicas, objetivando que o Candomblé conquiste maior reconhecimento social e respeitabilidade enquanto religião, ganhando força para combater o “racismo religioso” com que seus iniciados se confrontam, o qual é proveniente, o mais das vezes, de grupos evangélicos pentecostais e neopentecostais de matriz ultraconservadora.

As manifestações racistas contra pessoas e templos das religiões de matriz afro-brasileira têm se tornado cada vez mais violentas, fato intensificado por alianças entre membros das referidas linhagens evangélicas com o crime organizado, dando ensejo, dentre outras formas de violência, à destruição física dos terreiros onde se realizam os cultos afroreligiosos. Os candomblecistas – e os praticantes de outras formas de religiosidade afroreferenciada – vêm se organizando, já há bastante tempo, com a intenção de ocupar mais espaço na esfera pública, ganhar mais visibilidade, reconhecimento social e também conquistar garantias legais que favoreçam a efetividade da liberdade de culto, bem como articular representações políticas e formas de pressão para conseguir que sejam destinadas ao “povo de santo” políticas públicas mais bem direcionadas, com mais qualidade e continuidade. Tais fatos têm sido analisados, de longa data, por diversos autores, dentre os quais destaco os trabalhos de Ana Paula Miranda (2009, 2018, 2020); Miranda e Boniolo (2017); Miranda et al. (2019).

Os iniciados do Candomblé aos quais me refiro também aspiram fortalecer a perspectiva de conquista de maior espaço na esfera pública e maior representatividade política, com garantias de acesso a melhores fatias do orçamento público. Entretanto, têm procurado operacionalizar essa agenda, no âmbito do coletivo analisado¹, buscando um caminho peculiar: reunir os iniciados num espaço que agrega membros de linhagens e terreiros distintos, apostando na via do “estudo”, do “debate”, do acréscimo de “conhecimentos” de todo tipo, especialmente os conhecimentos religiosos, para “puxar” o “povo de santo”, objetivando aprofundar discussões sobre questões consideradas fundamentais para o fortalecimento das “tradições” e, conforme já dito, compartilhar informações e experiências que tragam subsídios para melhor se defenderem dos ataques que lhes são desferidos em função do racismo religioso e, como costumam dizer, construir o “candomblé do futuro”.

Seguindo a proposta analítica cunhada por Miranda nos textos supracitados, entendo que tais formas de atuar correspondem a uma das manifestações possíveis do que a autora designa como “outros modos de fazer política” e que, por isso mesmo, se distanciam do paradigma

¹ Muitos dos colaboradores das atividades do grupo, inclusive alguns dos principais articuladores, participam de outros coletivos na esfera pública, organizados com vistas a objetivos similares.

liberal clássico, que idealiza a organização voluntária de indivíduos abstratos, gozando de uma suposta igualdade cívica, onde o espaço público é imaginado como um terreno sociopolítico plano e igualitário, o que concretamente não se verifica, em especial quando se trata de tornar esse terreno habitado também por sujeitos sociais historicamente discriminados e, em consequência, com parca presença nas arenas públicas.

Penso que as formulações feitas por Roberto C. Oliveira (2005) sobre os sentidos sociopolíticos e morais da categoria “reconhecimento” permitem analisar o projeto² político-religioso protagonizado por meus interlocutores. Neste caminho analítico, posso dizer que, quando os adeptos do Grupo de Estudos pesquisado afirmam como projeto “reunir”, “puxar”, “conscientizar”, “qualificar” o “povo de santo”, entendo que estão comunicando principalmente duas mensagens.

A primeira delas pode ser compreendida a partir da ideia de superação do que Oliveira (2005) chamou de “o fenômeno da consciência infeliz”, ou seja, livrar-se de uma visão preconceituosa e discriminatória sobre o grupo social ao qual se pertence – no caso, um grupo reunido a partir do pertencimento religioso – construindo um autorreconhecimento pautado em valores como “dignidade” e “honra”. Cabe aqui a reflexão que Oliveira elaboro tendo como referência os grupos étnicos por ele estudados: “Seria como romper com a ‘consciência infeliz’ para lograr o respeito de si próprio, condição para lutar pelo reconhecimento de sua identidade” (OLIVEIRA, 2005, p. 37).

A segunda mensagem comunicada pelos candomblecistas, que foram meus interlocutores de pesquisa, ao descreverem o projeto que protagonizam, vai no sentido de defenderem um empenho de aprendizado especificamente destinado a participar dos embates nas arenas públicas. Neste sentido, concordo com a abordagem de Montero (2012, p. 176) quando a autora afirma: “Quando os agentes religiosos têm que agir publicamente, eles se veem obrigados a aprender, em cada situação específica, a gramática e a semântica relacionada ao modo de organização de cada cultura pública particular”.

As atividades produzidas dentro do projeto acalentado no âmbito do citado movimento político-religioso representam um modo de se fazer presente na esfera pública que tem permitido problematizar, ajudando a desconstruir as clássicas abordagens marcadas pelo paradigma da secularização, que pressupunham (e prescreviam) separações rígidas entre o universo religioso e o mundo da política, dentre outros pares de oposição correlatos, conforme identificado por

² Emprego o conceito de projeto enquanto conjunto de iniciativas que prospectam realizar intervenções na realidade histórica, reconstruindo-a de acordo com ideias e práticas consideradas de mais valor para os seus articuladores. Sigo aqui as proposições tecidas por Gilberto Velho (2003).

Pompa (2012). A autora também destaca o entrelaçamento de categorias definidoras de pertencimentos, que passam a ocupar espaços na esfera pública, incluindo aí a pertença religiosa:

Nos últimos anos, a questão multicultural, o debate público sobre identidade e etnicidade, o uso político do conceito de cultura têm mostrado a centralidade da religião enquanto categoria definidora de pertencimento e, portanto, de papéis, identidades, trânsitos e conflitos políticos (POMPA, 2012, p. 162).

Quanto à noção de legitimidade, recupero o entendimento de Weber (1996) ao tratar das religiões estabelecidas, reconhecidas pela tradição, com seus/suas sacerdotes/sacerdotisas “autorizados/as” a falar publicamente em nome delas, por contraste com a performance dos profetas, propositores de mudanças e veiculadores de mensagens consideradas, em geral, como “heresias”. Numa dimensão de longa duração, tanto uns quanto outros contribuiriam para a continuidade histórico-cultural dos grupos religiosos.

Numa perspectiva mais centrada no jogo político cotidiano, sugiro pensar a noção de legitimidade como uma categoria contestada, na medida em que “[...] permanece uma desigualdade estrutural, histórica, na percepção que se tem a respeito da legitimidade da ação das diferentes religiões na esfera pública” (MONTERO, 2012, p. 172). A autora menciona a alta valorização e visibilidade dos modelos de religiosidade e formas de ocupação da esfera pública próprios do catolicismo e das igrejas pentecostais, ou seja, os modos de existir do cristianismo prevalecem, de forma abrangente e difusa, como modelos de religiosidade “legítima” na cena pública brasileira, visão presente, de modo mais aprofundado, no trabalho de Asad (1993).

Em face deste contexto, meus interlocutores de pesquisa estariam empenhados num processo de construção dos “novos sentidos comuns”. Segundo Bourdieu (1989), o que determina a dinâmica de um determinado campo é a ação dos indivíduos e dos grupos, que são envolvidos em relações de força, mas, ao mesmo tempo, também constituem relações de força, a partir de seus próprios interesses, em que investem seu tempo, seu trabalho e também seu dinheiro. No caso dos meus interlocutores de pesquisa, a recompensa esperada é de longo alcance: reunir o “povo de axé”, construir pautas comuns, lutar pela sua implementação religiosa e politicamente e, por fim, construir o que denominam de “o candomblé do futuro”.

Tendo em mente as perspectivas analíticas esboçadas nos parágrafos precedentes, prosigo mencionando alguns dados que foram obtidos a partir da realização da pesquisa, de modo que se possa melhor dimensionar o projeto e as práticas do coletivo aqui analisado.

Dentre os eventos que meus interlocutores organizam, destacam-se entrevistas feitas com iniciados/as que são quase sempre lideranças em suas comunidades de terreiro. Todas as atividades são abertas ao público, e divulgadas por meio de convites disponibilizados no Face-

book e em outras redes e mídias digitais.

Esses eventos (exceto as reuniões de leitura/estudo e cursos) são filmados, editados e publicados no Youtube e no Facebook, plataformas que têm promovido a divulgação dos conteúdos discutidos nos encontros para plateias virtuais em diversas partes do mundo (176 países, segundo informações dos articuladores), angariando também a expansão de projetos semelhantes, assumidos por líderes de terreiros em outros estados brasileiros (Minas Gerais, Paraíba, Pernambuco e Bahia).

Por meio deste conjunto de ações e propostas, esses atores sociais almejam construir e sustentar um espaço de trocas em que os iniciados adquirem “mais estofa” para atuar de diversas formas nas arenas públicas e para, no cotidiano, serem capazes de rebater ataques e todos os tipos de argumentos depreciativos e desqualificadores lançados contra a religiosidade que praticam. Uma boa forma de resumir os resultados por eles esperados seria dizendo que buscam assegurar a continuidade da religião, agora e no futuro, ou ainda que pretendem tecer redes fortes e bem informadas entre os iniciados, de modo a se prevenirem contra o risco de que suas tradições de conhecimento religioso (com todos os aparatos e as condições que lhes permitem existir) venham a “tornar-se nada” (BARTH, 1995, p. 48).

Foi participando de muitas destas atividades e também acompanhando-as virtualmente, entre fevereiro de 2018 e outubro de 2020, que presenciei pronunciamentos e discussões em que recorrentemente surgiam as expressões “isso não é Candomblé”, “tem muita gente fazendo mistificação e dizendo que é Candomblé”, “a internet está cheia de aberrações querendo se passar por Candomblé”, “quem não sabe inventa”, “a cartilha mudou?”, as quais forjaram as reflexões que originaram as considerações aqui tecidas.

Elas sinalizam disputas por legitimidade religiosa existentes dentro do próprio universo recoberto pela categoria “Candomblé”, que abrange, conforme disse Barth sobre os Baktaman da Nova Guiné, “uma selva de variações” (BARTH, 1995). Tais disputas são tematizadas no cotidiano de diversas formas, inclusive nas interações feitas por meio das redes sociais na internet. Na maioria das vezes, acionando uma linguagem jocosa, utilizando principalmente os artifícios da “ironia” e, algumas vezes, o “sarcasmo”, reeditando um modo de sociabilidade já bem conhecido do “povo de santo”: “xoxar”³ tudo aquilo que causa estranhamento, por comparação a procedimentos rituais e comportamentais considerados como os “corretos” ou de acordo com as “tradições” do Candomblé.

3 Segundo o dicionário informal, significa debochar, zuar. Disponível em: <https://www.dicionarioinformal.com.br/xoxar>. Acesso em: 21 set. 2021.

Do ponto de vista analítico, compreendo que a “xoxagem” funciona como um recurso retórico que ajuda a sustentar (e produzir) diacríticos, na tentativa de estabelecer fronteiras identitárias entre o grupo do “nós” e o dos “outros”, lembrando que, quase sempre, estabelecer fronteiras significa também hierarquizar, desqualificando de algum modo o que não se considerava fazer parte do “nós”. Retomarei esta discussão mais adiante.

BREVES NOTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

O isolamento social exigido pela pandemia gerada pela disseminação da Covid-19, a partir de março de 2020, impediu que a pesquisa fosse concluída através do trabalho de campo presencial em Quintino Bocaiúva, o que me obrigou a contar, no processo de finalização do trabalho etnográfico, apenas com os materiais já publicados pelo grupo na internet. Utilizei, nesta fase final da pesquisa, principalmente os audiovisuais divulgados pela plataforma Youtube (entrevistas, palestras, painéis e simpósios), materiais aos quais tenho retornado para dar continuidade a algumas reflexões que não puderam ser desdobradas naquele momento. Este é o caso dos assuntos aqui abordados.

Em 2018 participei presencialmente, sempre integrando a plateia, de cinco atividades: uma palestra sobre o significado e a função do sacrifício no candomblé; uma palestra em um seminário sobre “processos iniciáticos nas diversas tradições do candomblé”; a gravação de uma entrevista analisando o golpe sofrido pela presidenta Dilma Rousseff; um painel sobre uma divindade ligada a doenças e curas, expressa na visão de iniciados de três “nações” distintas de Candomblé (Ketu, Jeje e Angola); um painel sobre a divindade denominada “Logun-Edé”; duas visitas em dias sem atividades para realizar entrevista com o principal articulador do grupo. Em 2019 foram igualmente cinco estadias em campo, participando dos seguintes encontros: uma palestra sobre as origens e as diversidades dos Candomblés Angola-Congo no Brasil”; um painel no I Simpósio sobre Jeje Mahi no Rio de Janeiro; uma palestra sobre uma forma espiritual denominada àbikú⁴; duas visitas em dias em que não havia atividades para a realização de entrevistas com dois articuladores do grupo. Em 2020 não houve oportunidade de estar em campo.

Preciso dizer que foi uma circunstância muito favorável, no momento em que se impôs

4 Segundo explicações do palestrante (representante da “nação Ketu”), seriam crianças que nascem destinadas a falecer muito jovens, condição que pode ser modificada mediante ritos específicos.

interromper a presença em campo, estar lidando com interlocutores de pesquisa que já utilizavam amplamente as mídias virtuais não só para se comunicar no cotidiano, mas como ferramentas para resguardar (comunicando) os registros do que eles próprios designam como “memórias do Candomblé”, principalmente através das entrevistas com grande número de iniciados e iniciadas, transformando a internet em uma espécie de repositório em que se encontra alojada uma vasta documentação produzida por inúmeros encontros do “povo de santo”, os quais ocorreram no contexto dos eventos promovidos pelo grupo pesquisado.

Com isso, as redes e as mídias sociais são pensadas por eles como o melhor suporte possível, na medida em que compreendem que muitas das tradições religiosas experienciadas só serão preservadas se forem transmitidas. Nesse ponto, os interlocutores da pesquisa parecem fazer valer a observação de Jack Goody no prefácio ao *Cosmologies in the making* (BARTH, 1995): “O que importa culturalmente é que haja transmissão. Conhecimento silencioso é conhecimento perdido”.

Esta afinidade dos participantes do grupo estudado com as formas virtuais de comunicação, facilitou sobremaneira a finalização do processo da pesquisa, sem que me sentisse impactada por algumas das dificuldades metodológicas suscitadas por pesquisas realizadas por meio da internet, conforme indica Campos (2021, p. 470): “[...] um dos principais problemas enfrentados em estudos etnográficos na internet é encontrar uma forma de interação com os sujeitos do estudo adequada ao propósito etnográfico que a pesquisa requer”.

Assim, embora não seja esta a questão principal aqui abordada, vale a pena frisar que inúmeros iniciados do Candomblé, dentre os quais boa parte dos meus interlocutores de pesquisa, já vêm utilizando, há bastante tempo, as assim chamadas mídias e redes sociais com diversos propósitos. Esclarecendo a sutil diferença entre mídias e redes, os especialistas informam que:

As mídias sociais se referem à postagem de arquivos e informações do usuário, sem gerar relacionamento direto, e priorizam a velocidade e o dinamismo das interações, com diversos conteúdos; já as redes sociais correspondem a espaços virtuais que constroem laços estruturados a partir das conexões virtuais proporcionadas pela Internet (GASQUE, 2016 apud PEREIRA; MENDES, 2020, p. 200).

Marina Mesquita (2019), discutindo os desafios lançados na realização do trabalho de campo pelas sociabilidades desenvolvidas com o uso de meios digitais, aponta a necessidade de o pesquisador não ignorar tais formas de interação entre seus interlocutores e, ao mesmo tempo, não deixar escapar as referências aos saberes classicamente acumulados pela pesquisa antropológica. Os pontos destacados pela autora remetem ao que alertava Appadurai (2004) em relação às elaborações culturais que se manifestam e extrapolam fronteiras analógicas através

das mídias digitais, as quais devem integrar o escrutínio do pesquisador. A ampliação da concepção de “trabalho de campo” torna-se assim imprescindível, uma vez que entra em jogo a necessidade de participar, em alguma medida, de “redes sociotécnicas”, conforme pensadas por Latour (1994). Caso contrário, arriscaríamos desconsiderar dimensões importantes da tessitura das experiências compartilhadas entre as pessoas na construção cotidiana de seus modos de vida.

Gomes e Leitão (2011) discutem com propriedade o que seria o “estar lá” quando contactamos os interlocutores mediados por máquinas, aplicativos, redes, sites, e assim por diante. Os materiais sobre os quais as autoras se debruçam referem-se a um ambiente imersivo digital tridimensional (um jogo), no qual, para participar, é preciso criar “avatars” (personagens geradas e postas em ação no jogo) que entram em interação “como se fosse” a vida real, intitulado sugestivamente *Second Life*. Trata-se, portanto, de uma experiência de pesquisa que exige a imersão do antropólogo no *ciberespaço*, interagindo com as pessoas na condição de participante do citado “jogo”, não sendo simplesmente um trabalho que abrange as experiências de entrevistados com os quais se interage presencialmente, na (ou com) a internet.

Respeitadas as devidas diferenças entre formas de realizar pesquisas que lidam de alguma maneira com redes, equipamentos e ambientes virtuais, reiteramos que as questões que constituíam o “objeto de pesquisa” de Gomes e Leitão (2011) exigiram delas versatilidade e criatividade para ampliar os sentidos do que representa um “campo de pesquisa antropológica”:

De repente nos vemos diante da impossibilidade de garantir um “estar lá” nos mesmos termos do trabalho de campo analógico, aquele que é narrado em prosa e verso e que se inicia tão somente quando o/a antropólogo/a empreende um tipo de deslocamento no tempo e/ou no espaço (GOMES; LEITÃO, 2011, p. 25).

Devo neste ponto reforçar que tanto no *ciberespaço* quanto numa espacialidade analógica, para usar a linguagem das autoras, nunca existem fórmulas pré-fabricadas para a realização das etnografias que amparam a produção de conhecimento na disciplina, uma vez que essa produção vai ganhando contornos específicos a partir das interlocuções que vão sendo geradas no processo mesmo de cada pesquisa. Neste aspecto, concordo com Mariza Peirano quando retrata a antropologia nos seguintes termos:

É ela a ciência social que pede para ser ultrapassada e superada; que mantém viva a consciência de que o que se aprende e/ou descobre é sempre provisório e contextualizado; e, finalmente, que reconhece suas maiores realizações nas questões formuladas mais do que nas respostas sempre efêmeras (PEIRANO, 1995, p. 11-12).

Por outro lado, compartilho a visão proposta por Gomes e Leitão (2011) quando argumentam que os estranhamentos suscitados quando há de se considerarem os computadores, os aparelhos de telefonia celular, a internet, os sites, os “aplicativos”, as “plataformas” que hospedam redes e mídias sociais, bem como “mundos virtuais” (como o *Second Life*) podem ser creditados ao fato de que a antropologia erigiu-se sobre a premissa de que somente seres humanos contam para as observações e as análises realizadas por antropólogos. As autoras citam, em contraponto, a noção de “redes sociotécnicas”, remetendo aos achados de Bruno Latour (1994) e outros autores que desdobraram suas sugestões teórico-metodológicas apontando para a necessidade de se considerar atentamente a “actância” de sujeitos não humanos nas diversas situações de pesquisa.

O artigo de Mesquita (2019) traz sugestões com as quais me alinho, no sentido de que seguir recomendações já tidas como clássicas sempre ajuda, seja em abordagens presenciais, seja na consideração de “sociabilidades que têm como suporte a internet” (p. 8): a longa duração, a atenção minuciosa aos detalhes e, no caso das sociabilidades estudadas via (ou na) internet, a busca de complementação da pesquisa através de outras técnicas (entrevistas presenciais, observação participante presencial, dentre outras possibilidades) que permitam compreender as relações e os atravessamentos entre as realidades vivenciadas pelos sujeitos em situações on-line e off-line.

No caso dos candomblecistas em foco, as duas vias foram acionadas desde o início do trabalho de campo, uma vez que faz parte dos objetivos de sua atuação político-religiosa “reunir o povo de axé” nos eventos produzidos local e presencialmente e, em seguida, divulgar essas produções nas redes e mídias sociais. E como no período em que se instaurou o isolamento social já tínhamos convivido por quase dois anos, o acesso aos audiovisuais na finalização da pesquisa mostrou-se suficiente para esclarecimentos e reflexões que foram surgindo ao longo da escrita, inclusive porque eu estive presente na ocasião em que muitas dessas gravações foram realizadas. Além disso, alguns deles se tornaram meus “amigos” no Facebook e se conectaram comigo via WhatsApp, o que também foi providencial, pois sempre podíamos nos comunicar, a despeito da distância física.

Voltando a um ponto mencionado mais acima, há aproximadamente vinte anos os participantes do grupo estudado se valem da internet para buscar e trocar conhecimento religioso, capital cultural que é considerado fundamental para assegurar as identidades das “casas” por eles classificadas como “tradicionalistas”, e a de seus iniciados. Nesse processo, aprimoram-se os conhecimentos que já se tem, aumentando e diversificando o estoque de saberes, criando, segundo eles, a possibilidade de “retificação” das tradições. Inúmeras vezes meus interlocutores

afirmaram que os conhecimentos adquiridos através de livros, apostilas, cursos, dissertações, teses, áudios, vídeos, fotos, acessados por meios presenciais ou digitais, são agregados para fortalecer as casas e, algumas vezes, consertar “erros” percebidos nas linguagens utilizadas nos terreiros, nos ritos praticados e nas narrativas míticas que têm sido transmitidas face a face através das gerações.

Devo observar que a perspectiva presente entre os candomblecistas, no sentido de “corrigir” as práticas e a exegese que são a elas associadas, a título de glosa (GEERTZ, 1991), é um fenômeno já reportado por muitos pesquisadores (PRANDI, 1990; GONÇALVES DA SILVA, 1995, 2000; MELO, 2008; CAPONE, 2011). Segundo um dos meus entrevistados, autoidentificado como pertencente à “Nação⁵ Angola” – “a palavra é frágil e corruptível”, por isso é de se esperar que ocorram variações nas narrativas que dependem exclusivamente da oralidade para serem transmitidas aos iniciados.

Cabe reforçar que aquilo que estou identificando como “variações” é percebido pelos membros do grupo estudado como “erros” (no sentido de deturpação da informação tomada como correta) e “faltas” (no sentido de ausência de determinadas informações). O entrevistado acima mencionado, como os outros com os quais convivi no contexto da pesquisa, defende que é essencial registrar tudo o que faz parte do conhecimento das tradições de Candomblé, para que os iniciados do presente e do futuro tenham fontes de saber disponíveis para serem consultadas, complementando outros aprendizados que só podem ser obtidos pela via iniciática, na circunscrição de cada terreiro, no cotidiano das relações dos iniciados entre si e, sobretudo, com seus “mais velhos”.

Assim, a disponibilização de conhecimentos registrados não inclui a esfera do que é referido como “segredo”, que abrange uma lista interminável de itens, dentre os quais ofereço aqui apenas uma pequena amostra: determinadas preces, encantações; preparados de folhas, ervas; formas de sacrificar os animais; formas de realizar a limpeza e o preparo dos mesmos; fórmulas e ingredientes que fazem parte das cerimônias de iniciação e de “tempo de santo” (chamadas “obrigações”, realizadas periodicamente, a depender das regras consagradas em cada tradição – Angola, Jeje ou Ketu – e em cada terreiro); ingredientes e procedimentos de realização dos ebós – chamados “trabalhos”, ou seja, cerimônias designadas para surtirem efeitos predeterminados – eliminar “cargas” de feitiçaria, obter uma cura, conquistar um emprego, e assim por diante. Embora os entrevistados reconheçam que existe uma gama de publicações que trata dessas

5 A categoria “nação”, sendo entendida, em geral, como agregadora de determinada “tradição”, confere diferenciações dentro do campo do Candomblé e foi devidamente discutida por Costa Lima (1974); Vianna (1999); Bastide (1961); Prandi (1996); Parès (2007); Castillo (2012), dentre outros.

questões, em textos impressos e em postagens na internet, não qualificam a maior parte desses materiais como “sérios”, sendo a maioria taxada de “invenção”, “mistificação”, “mentiras”, “aberração”. Retornarei a isto na próxima seção.

Ora, os processos de continuidade das tradições culturais, contando com possíveis variações, a partir de buscas, questionamentos, necessidades e/ou experiências vividas no presente, não são exclusividade do universo candomblecista. Trago, mais uma vez, o exemplo da experiência de Barth com os Baktaman das montanhas Ok, na Nova Guiné, onde o autor relata processos e formas de pensar sobre os conhecimentos necessários à continuidade das tradições religiosas bastante similares ao que encontrei entre os iniciados do Candomblé que participam do grupo por mim estudado.

Quando Barth realizou sua pesquisa, os Baktaman cumpriam os ritos de cada uma das etapas de iniciação masculina, em determinados períodos de tempo, conforme impunha a tradição local. Eles compartilhavam, então, a percepção de que estavam “perdendo” os conhecimentos necessários à continuidade dos seus rituais, o que muito os preocupava e, correlatadamente, os motivava a procurar soluções que permitissem “recuperar” o conhecimento que julgavam perdido, ou ainda “substituir” ritos locais cujo conhecimento se esvanecera na memória dos vivos, ou se fora com os ancestrais, por ritos tomados de empréstimo às sociedades vizinhas e, no limite, recriar a ritualística a partir dos outros ritos e dos fragmentos de lembranças (BARTH, 1995, p. 29-30). No tocante ao que tais análises importam às explicações sobre as elaborações culturais, de um modo geral, é produtivo citarmos excertos de outras análises empreendidas por Barth:

[o conhecimento, como modalidade da cultura] é moldado por processos de reprodução e de fluxo: é ensinado, aprendido, emprestado e criado. Pode-se presumir que os processos geradores de variação [...] sejam precisamente aqueles através dos quais o conhecimento da população é mantido (BARTH, 2000, p. 198).

E ainda:

[...] a cultura está em um estado de fluxo constante. Não há a possibilidade de estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas. Logo, argumento aqui que não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo (BARTH, 2005, p. 17).

Esta concisa exposição parece cumprir bem o intuito de mostrar as semelhanças dos achados de Barth entre os Baktaman da Nova Guiné sobre as formas de lidar com a continua-

de de suas tradições, sempre impregnadas por reconfigurações refletidas e irrefletidas, com os meus próprios achados de pesquisa. Argumento similar foi desenvolvido por Margaret Drewal (1992), quando explica que os rituais Yoruba que estudou permitem reviver, recriar, refazer o passado no momento presente, ou materializar elementos de outras dimensões no mundo visível, ou simplesmente repetir, com diferenças críticas, um rito com temporalidades marcadas para acontecer novamente.

Interferir criativamente nas narrativas e ações semipadronizadas seria uma das formas de agência dos sujeitos detentores de conhecimento teórico/prático sobre os processos de repetição/transformação presentes nos rituais, e também no conjunto de tradições de conhecimento pertencentes a cada grupo social.

Cabe reforçar, no entanto, tomando de empréstimo a linguagem de Barth (ao considerar a oralidade e a memória humanas como as “mídias” mais antigas), que, no caso do Candomblé brasileiro, seus iniciados e especialistas rituais contam com outras mídias para registro e transmissão de conhecimentos, dentre elas aquelas acessadas via internet.

“E A GENTE QUEBRAVA PAU NO ORKUT⁶” – OCUPAÇÃO DO ESPAÇO VIRTUAL PELO “POVO DE SANTO”

Voltando à questão do uso das ferramentas disponíveis na internet para busca de ampliação de conhecimento religioso por parte do conjunto de iniciados ao Candomblé por mim estudado, a maior parte dos entrevistados menciona discussões travadas no Orkut. Esta rede social foi criada em 2004, tornando-se acessível em português a partir de 2005. Vale mencionar que, também em 2004, o Facebook chegava ao Brasil e o Youtube chegaria no ano seguinte.

Segundo a literatura consultada, os internautas brasileiros sempre foram muito ávidos. Nesse sentido, Doile et al. (2007) informam que, no *ranking* mundial, o Brasil atingiu, em 2006, o maior número de usuários do Orkut, seguido pelos Estados Unidos, Índia, Paquistão e Irã. Tais informações se encontram presentes no trabalho do antropólogo Robson Cruz (2008), no qual o autor detalha o modo como funcionava esta ferramenta digital e como eram constituídas as redes de pessoas, através de seus grupos que, como os atuais grupos de Facebook e

⁶ Fala de um dos articuladores do grupo estudado, numa conversa que se deu com um iniciado da “Nação Angola”, durante entrevista realizada e divulgada no Youtube (programa “Falando do Axé”).

WhatsApp, atraíam adeptos que compartilhavam interesses comuns. Conforme sinaliza Cruz, os brasileiros estavam à frente de usuários de outros países (61%), os indianos ocupavam a segunda posição (20,1%), atrás deles vinham os norte-americanos (3,4%), os paraguaios (2,3%), e os paquistaneses (1,9%) (CRUZ, 2008, p. 156).

Cruz destaca um aspecto muito peculiar da história da presença dos iniciados do Candomblé na internet naquele mesmo período. O autor explica que o “povo de santo” sempre impregnou o Orkut com discussões sobre assuntos de interesse religioso⁷, a despeito do fato de que o aplicativo não disponibilizava a opção “Candomblé” quando os usuários construíram o seu “perfil”. Havia uma lista de religiões na configuração do “perfil de usuário”, o que é comentado por Cruz “[...] religião, onde há 28 opções a serem escolhidas, mas não constando nenhuma forma de religiosidade afrodiáspórica, a não ser que se considere o ‘Rastafari’ como tal” (2008, p. 157).

Aliás, o trabalho de Fragoso (2006) permite-nos constatar que impor presença e interesses de comunicação na internet são atitudes que marcam as primeiras manifestações dos internautas brasileiros, de um modo geral. Segundo a autora, a oferta de uso da língua portuguesa no Orkut é disponibilizada desde 2005, o que é descrito como uma batalha virtual ganha pelos usuários brasileiros que, desde 2004, meio que burlavam as regras dos grupos que usavam outros idiomas, escrevendo em português.

A autora comenta que esta imposição (feita pelos brasileiros) da presença da língua portuguesa nos grupos de língua estrangeira foi um fenômeno que pode ser pensado como uma verdadeira ocupação do espaço virtual. Muitos usuários que se expressavam em outros idiomas reagiram, inclusive, abandonando o site. Este evento teria sido, a partir do relato oferecido por Fragoso, o propulsor de uma decisão importante tomada pelos gestores da referida rede social: separar as comunidades do Orkut por idiomas e por países. Foi desta forma que, a partir de 2005, passaram a existir grupos de interface próprios para quem fala português.

Ao descreverem os modos como se faziam presentes no Orkut, muitos de meus interlocutores frisaram o quanto era importante contar com a participação de pessoas que se iniciaram pelas mãos de “mães ou pais de santo” provenientes de terreiros consagrados no universo candomblecista, como “Casas – ou axés – tradicionais”. Tais “Casas”, de acordo com depoimentos obtidos em ocasiões diversas na realização da pesquisa, são basicamente da “Nação Ketu”:

7 Um dos meus entrevistados mencionou a presença deste antropólogo (que também é iniciado no Candomblé) no Orkut, destacando o que considera ser um comportamento “muito generoso”, ao compartilhar saberes e oferecer orientações àqueles que compareciam nas discussões com “sede de conhecimento”. É importante lembrar ainda que parte dos materiais analisados em sua tese de doutorado é proveniente de discussões que aconteceram entre candomblecistas (e outros religiosos) no Orkut. Cf. Cruz (2008). [parte é proveniente]

Casa Branca do Engenho Velho; Ilê Axé Opô Afonjá; Terreiro do Alaketu, Ilê Axé Mariolajé; Sociedade São Jorge do Gantois – ou Terreiro do Gantois; Ilê Axé Oxumarê; Asepò Erán Opé Olùwa ou Axé Viva Deus; Terreiro do Pai Adão – Ilê Obá Ogunté; Terreiro Ilê Axé Ogunjá. Da “Nação Jeje”: Ilê Alá Kinkin Possu Betá; Zogbodo Malè Bogun Seja Hunde – ou Roça do Ventura; Axé Kpodabá/RJ, de Gayakú Rosena; Humkpame Ayono Huntologi de Gayaku Luíza; Terreiro do Bogum ou Zoogodô Bogum Malê Rundó; Hunkpame Savalu Vodun Zo Kwe; Casa das Minas – Kwerebentan to Zomadonu. Da “Nação Angola”: Mansu Bandu Kenkê (Terreiro do Bate Folha); Bate-Folha, Rio (Kupapa Unsaba); Terreiro Tumba Junçara; Terreiro Tombenci; Terreiro Matamba Tombenci Neto; Terreiro da Goméia.

A maior ênfase dos debates realizados no Orkut, segundo os entrevistados, recaía sobre detalhes dos mitos e ritos, em que conhecimentos eram liberados e esmiuçados, mesmo diante da presença dos iniciados mais jovens que, segundo a narrativa de um dos entrevistados, “ficavam ali quietinhos”, vendo os mais velhos debaterem, porque a cada ponto de concordância ou discordância entre eles, “aí vinha mais conhecimento”.

Assim, a participação nas redes sociais é considerada, por boa parte de meus entrevistados, como uma oportunidade de acessar conhecimentos que, nos terreiros, dificilmente serão franqueados aos iniciados com “pouco tempo de santo”. Um dos interlocutores chegou a relatar alegremente que “ali no Orkut os mais antigos se empolgavam e acabavam esquecendo que muita gente nova também estava ali, acompanhando os debates, sem dizer nada, só mesmo para aprender”.

Na atualidade, as interações pela internet continuam importantes, sendo atualizadas por grupos no Facebook, principalmente, mas também pelo Youtube, Instagram e WhatsApp, conforme informações obtidas em campo. Lembro, inclusive, que o grupo que constituiu o foco da pesquisa interage com seus participantes presencialmente e por meio de uma “comunidade virtual” sediada na plataforma Facebook.

A questão do acesso ao conhecimento que constitui as tradições de Candomblé, escalonado pela distribuição hierárquica de saberes, títulos, responsabilidades e, conseqüentemente, de níveis e formas diferenciadas de poder, além de tratada por diversos autores, também foi por mim abordada em outro lugar (FERNANDES, 2020). Não enveredarei aqui por esta via analítica, uma vez que meu interesse no desenvolvimento deste tópico foi apenas demonstrar o quanto os candomblecistas com os quais convivi são íntimos das mídias virtuais e, ao mesmo tempo, o quanto a religiosidade deles é plasmada pelas interações estabelecidas através delas, propósitos estes que parecem ter sido suficientemente alcançados.

Nesse sentido, é importante dizer, antes de passar para o próximo tópico, que o trabalho

de pesquisa que desenvolvi não foi prejudicado pelas circunstâncias impostas pela pandemia (Covid-19), o que certamente terá sido diferente para pesquisadores em interlocução com sujeitos em outros contextos e com outras características comunicacionais. Faço coro com as conclusões do artigo de Mesquita (2019), quando a autora afirma que as etnografias que precisam considerar as interações de seus sujeitos via internet são perfeitamente factíveis, e que não prescindem dos cuidados metodológicos prevalentes nas etnografias baseadas em pesquisas de campo realizadas integralmente *face a face*.

REFORÇANDO DIACRÍTICOS, OU: COMO DEFINIR “TRADIÇÕES” E IDENTIFICAR “ABERRAÇÕES”?

A partir de minha convivência, durante o processo da pesquisa, com os iniciados do Candomblé pertencentes ao grupo estudado, posso dizer que existem algumas categorias “nativas” utilizadas para circunscrever abrangências diferenciadas do que pode ser referenciado na linguagem cotidiana como “nós”. Utilizarei como estratégia de análise a ideia de que tais níveis se organizam da maior para a menor abrangência. Seguindo esta lógica, o conjunto maior seria o dos adeptos de qualquer forma de religiosidade afroreferenciada (Candomblé, Umbanda, Omolokô, Xangô, entre outras), o próximo conjunto, a ser destacado dentro do primeiro, seria o dos iniciados especificamente ao Candomblé. E, num terceiro nível, separam-se (hierarquizando) “iniciados de *Casas tradicionais*” de “iniciados *sem tradição*”⁸, os quais, quando são assim percebidos, algumas vezes são alvos de ‘xoxagem’ e de comentários do tipo “ninguém sabe de onde ele/ela vem”.

As considerações de Mariana Muaze (2006) permitiram-me realizar uma breve reflexão sobre as noções de “família”, articuladas com a categoria “casa”, embora os grupos sociais por ela estudados não mantenham qualquer relação com as tradições do Candomblé no Brasil. Ao descrever as estratégias de constituição e estruturação das famílias aristocráticas brasileiras no século XIX, a autora indica que determinado conjunto de *habitus* incorporados, formas de comportamento e sentimentos de superioridade, considerados “distintivos” das classes dominantes no período imperial, ao serem “[...] compartilhados entre todos os descendentes, quando dife-

8 Segundo um dos principais articuladores do grupo estudado, para “ter tradição” é preciso ter contado com pessoas mais antigas com as quais aprender. E complementa: “ter referência histórica não é, necessariamente, ter tradição”.

rentes núcleos ou gerações da mesma família eram capazes de cultivar um caráter aristocrático, era possível ascender à denominação de *casa*, que indicava mais qualidade” (MUAZE, 2006, p. 34).

Assim, sem de modo algum querer insinuar semelhanças estruturais entre os membros da aristocracia e as Casas de Candomblé, pretendo reter aqui apenas a noção de hierarquia que impregna a categoria “casa”, e que imprime sobre seus descendentes a ideia de longevidade de suas características diferenciais, e de serem herdeiros de qualidades especiais em relação a pessoas de outras origens na sociedade. Tal sentido parece adequado para expressar o que significa a oposição acima citada entre “iniciados de Casas tradicionais” e “iniciados sem tradição”, no universo do Candomblé.

É necessário entender ainda qual é o sentido emprestado à ideia de “tradição” no contexto em foco. É possível dizer que, para meus interlocutores, existem basicamente duas maneiras de mobilizar esta categoria. Por um lado, são considerados “tradicionais” os iniciados e os terreiros que sejam capazes de desfiar suas genealogias, ou seja, de demonstrar o quanto seus iniciadores e suas casas surgiram a partir de outros iniciadores e outras casas mais antigas, os quais atualizam suas relações periodicamente. Esta é uma ideia de tradicionalidade que coincide com as análises feitas por Barth (2000), a partir da sua afirmação de que podemos chamar de “tradição” a uma plêiade conglomerada de ideias e símbolos compartilhados por diversas comunidades que foram nascendo umas das outras e que mantêm entre si alguma forma de comunicação no tempo presente. Esta forma de pensar a tradicionalidade, embora traga em seu cerne uma reverência aos “primórdios”, aos “mais antigos”, à “origem”, não mobiliza uma ideia, por assim dizer, fossilizada de tradição.

Por outro lado, por vezes ocorre uma referência às tradições como padrões fixos e imutáveis, versão esta mais próxima do que descreveu Geertz (1991) – a partir de Bateson – para os balineses:

Como Gregory Bateson fez notar, a visão balinesa do passado não é de modo nenhum verdadeiramente histórica, no sentido próprio do termo. Com toda a sua mitificação explicativa, os balineses buscam no passado não tanto as causas do presente, mas o padrão pelo qual o possam julgar, isto é, buscam o padrão imutável a partir do qual o presente deve ser devidamente modelado, mas que, por acidente, ignorância, indisciplina ou negligência, raras vezes é seguido (GEERTZ, 1991, p. 31).

Pelo que pude observar nas situações vividas em campo, este segundo modo de mobilizar a categoria “tradição” é geralmente acionado em situações em que se quer denotar oposição a outras pessoas e/ou a outros terreiros, pensados como “não tradicionais”, ou seja, é diante da

necessidade de demarcar práticas criticáveis, do ponto de vista de quem se considera adepto de uma “tradição reconhecida”, que se aciona aquela concepção de tradição supostamente imobilizada no tempo, como diacrítico distintivo do grupo de autorreferência perante “outros grupos”, que não se julga serem portadores da mesma legitimidade que “nós”.

Nesse contexto, mobiliza-se a categoria “tradição” para reforçar a rejeição a supostas “invenções” (ou “mistificações”, “marmotagens”, ou ainda “aberrações”). Os fenômenos desqualificados por meio destas últimas categorias são, na verdade, concebidos como práticas que não pertencem às tradições do Candomblé, ou seja, são classificatoriamente lançados para fora do escopo do que os iniciados ao Candomblé participantes do Grupo de Estudos pesquisado reconhecem como universo compreendido por sua religiosidade.

Explico, meus interlocutores admitem que existem diferenças de concepções praticadas pelas distintas “Nações” – Angola, Jeje e Ketu – e que, dentro de cada uma dessas correntes de tradição é possível encontrar também variações. Mas “invenções”, “mistificações”, “marmotagens” e “aberrações” estão fora desse regime aceitável de diferenças. Para usar uma metáfora linguística, são fenômenos agramaticais.

“INVENÇÕES”, “MISTIFICAÇÕES”, “MARMOTAGENS”, “ABERRAÇÕES”

Tomo como ponto de partida para as reflexões deste tópico, a fala de um Babalorixá⁹ com mais de 21 anos de iniciado, pertencente à tradição do Opô Afonjá¹⁰, numa palestra feita presencialmente e depois disponibilizada no Youtube¹¹.

Existe uma diferença muito grande entre diversidade e aberração. Diversidade é na sua casa Oyá¹² usar o chorão no adê¹³, e na minha raiz de axé Oyá não usar. Na minha raiz, o Axé Opô Afonjá em Salvador, não se coloca o chorão em Yansã, na sua coloca.

⁹ Iniciador e Chefe de Terreiro no Candomblé.

¹⁰ Ilê Axé Opô Afonjá, terreiro tradicional de Salvador, com sede também no Rio de Janeiro.

¹¹ Palestra: Ética no Candomblé. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gwjZu5oCx18>. Acesso em: 23/set/2021.

¹² Divindade Yorubá concebida como Senhora dos Ventos. Também conhecida como Yansã.

¹³ O adê é uma espécie de coroa cerimonial. É feita de metal ou seda, com bordados, e pode ter uma franja frontal de vidrilhos, designada “chorão”.

Na minha eu acho que eu posso colocar, não estou ferindo a ética, não estou ferindo o ritual. Eu acho que fica tão bonito a Yansã com o chorão... perfeitamente. A aberração faz diferente. Se a gente diz: Deus escreve certo por linhas tortas... eu entendo que Deus, a partir dessa afirmativa, eu entendo que Deus é aquele que transforma o possível no impossível. Na sua casa você entende que Deus literalmente escreve e você faz uma oferenda pra ele de um caderno pautado e um lápis. Na casa dele ele disse... não, não é um caderno pautado, é um papel almaço e é uma caneta. Perfeito. Isso é a diversidade. Já a aberração vai dizer que Deus sofre de mal de Parkinson, porque ele escreve certo por letras tortas. Ele vai inventar um mito, ele vai inventar um rito, ele vai inventar um itã. Eles vão inventar um itã para justificar a aberração que eles criaram. Então há um surgimento sem número de qualidades de santo e de itãs que justificam as aberrações. [...] o Candomblé não pode ser considerado através das aberrações.

Assim, embora não seja possível definir aprioristicamente até onde meus interlocutores estendem a linha de diferenciação, e demarcar claramente um ponto a partir do qual os fenômenos não se enquadram mais como diversidade do mesmo universo religioso, mas como “outra coisa”, cabe frisar que essas fronteiras são sempre discutidas, polemizadas, e o quadro de diacríticos responsável pela elaboração dos pertencimentos identitários sempre poderá ser modificado, “ainda que permaneça a dicotomia entre ‘eles’ e ‘nós’, marcada pelos seus critérios de pertença” (O’DWYER, 2005, p. 92-93).

Em geral, os debates sobre diacríticos, no caso em análise, abrangem uma diversidade de elementos ligados diretamente aos rituais: indumentárias, adereços, cantigas, ritmos, instrumentos, procedimentos, encantações, evocações, objetos e outros elementos utilizados para construir sacrários, para realizar iniciações, oferendas e sacrifícios etc. E, na maior parte das vezes, tais debates surgem no cotidiano, no contexto de interações entre iniciados, sejam eles da mesma tradição, ou de nações diferentes.

Segundo um dos participantes da pesquisa: “Existe um conhecimento de candomblé que faz a gente compreender se aquele rito que a gente está assistindo está coerente ou não, mesmo que seja de outras nações”. Como observado acima, existe uma percepção difusa da “gramática” extensiva ao Candomblé, a qual incorpora uma gama de variações. Sendo assim, para o grupo pesquisado, o que causa grandes estranhamentos cai na esfera do agramatical, não pertencendo ao escopo dessa matriz religiosa.

E A “CHICA XÓXA”¹⁴ – DEBATES IRÔNICOS REFORÇANDO DIACRÍTICOS

As formas irônicas de comunicação ocupam um espaço relevante no cotidiano dos candomblecistas, embora este aspecto tenha sido pouco comentado pelos pesquisadores da área. No campo da antropologia, este modo de interação entre sujeitos e grupos foi abordado por autores clássicos como Robert Lowe (1920), Marcel Mauss (1983 [1926]) e Radcliffe Brown (1973 [1952]). Mais recentemente, os pesquisadores das práticas esportivas, com ênfase no futebol, têm explorado essa abordagem, a exemplo do trabalho de Gastaldo (2005, 2010).

Devo ressaltar que a perspectiva esboçada por Robert Lowe é aquela que mais se aproxima do meu olhar sobre a linguagem irônica no universo do Candomblé. Isto porque, no caso de Mauss e Radcliffe-Brown, a jocosidade é tratada como um modo de interação circunscrito à regulamentação das regras de parentesco. Já o trabalho inaugural de Lowe propõe que esse modo de interação atravessa boa parte dos relacionamentos entre sujeitos e grupos, imprimindo humor em situações de comunicação que sinalizam conflitos de opiniões e/ou reprovações de posicionamentos e posturas do “outro” sobre os mais diversos aspectos eleitos como temáticas de tais situações.

Falando especificamente sobre a ironia, do ponto de vista das teorias da linguagem, Machado elucida que “a ironia retórica faz parte de um processo comunicativo, no qual um locutor tenta transmitir sua opinião sobre alguma coisa ou sobre alguém a um destinatário dado”. É um recurso linguístico muito usado “para levar adiante o jogo da argumentação e para realçar o ridículo das opiniões que se quer combater” (1995, p. 142). A autora complementa dizendo que a ironia costuma ser “uma poderosa arma” usada estrategicamente pelos sujeitos sociais.

A ironia, no caso das interações no universo candomblecista por mim estudado, imprime humor às críticas que são acionadas em relação a práticas e comportamentos classificados como “invenções”, “mistificações”, “marmotagens” e “aberrações”. Tais críticas surgem nas conversas cotidianas, sejam elas realizadas analogicamente, ou através das redes sociais da internet. Trago aqui o exemplo de uma postagem feita no Facebook em outubro de 2019 pelo mesmo Babalorixá acima citado, e um excerto da sequência de diálogos que se seguiu:

¹⁴ Este era o título de um quadro de programa de rádio (Rádio Mauá/Solimões/RJ) protagonizado pelo falecido Babalorixá carioca Luiz de Jagun (1947-1997, Nação Jeje).

(Autor da postagem) Um zelador de Ogum encomendou uma cadeira estilo Trono de Ferro, de Game of Thrones.

Desisto.

Não dá pra competir.

#drakarys

(Comentador 1) [...] fico imaginando o “Ogun” sentado no trono de ferro kkkk vai ficar igual aquelas imagens de catiço¹⁵ nas portas das casas de artigos religiosos kkkkk

(Comentador 2) Eu acharia perfeito se viesse um dragão por trás e tacasse fogo na pessoa.

(Autor da postagem) Tô pensando em encomendar uma toda esculpida em madrepérola, cravejada de conchas e pérolas cultivadas de Maiorca, com um tapete de algas para repousar os pés exauridos da função e dois eunucos para me abanarem, rs.

Como diz Pedro, “candomblé acabou, gente!” 😬

Vcs de Xangô, ainda mais você, de Aganju, teria uma séria dificuldade para encaixar o vulcão ou a fogueira, hein? kkk

(Comentador 3) Quem não sabe inventa.

(Autor da postagem) Depois dessa, a partir de hoje, podem também me tratar pelos títulos de Geraldo de Yemoja, Primeiro, Único e Último do nome, Babalorixá Nascido-da-Tsunami, da Casa de Yemoja, legítimo herdeiro do Trono de Conchinhas, Rei dos Vândalos (os filhos de santo), Protetor dos Sete Reinos do Mar, o Pai de Dragões (ih, muitos, rs), o Não-queimado (mas bem que tentam, rs), o Quebrador de Marmotas... Não tenho trono de ferro, mas exijo respeito.

(Comentador 4) Saudades desse humor sarcástico picante do herdeiro do trono das conchinhas, rei dos vândalos ❤️ 🚫 🙏

(Comentador 5) Aff, a criatura perdeu a noção rsrs, mas imagina: Eu de Oxóssi, mando fazer um trono para papai todo em galhada de veado, entremeado com plumas de faisão e pavão, forrado com pele de tigre de bengala rsrs Odé atira uma flecha [...] e nem na próxima encarnação não toma mais a minha cabeça kkkk.

As transcrições acima são apenas um *flash* apreendido entre mais de 80 interações que fluíram em cadeia, quase imediatamente, sendo também um bom exemplo sobre como os dia-

15 São as imagens dos “Exus brasileiros” (Tranca-Ruas; Caveira; Veludo; Tiriri; Marabô; Maria-Padilha; Cigana; Maria-Mulambo, dentre outros/outras) considerados hierarquicamente inferiores aos “Exus africanos”, compreendidos como mensageiros dos Orixás.

críticos são mobilizados com muito empenho, no universo estudado, por meio da ironia retórica, recurso que, na linguagem de meus interlocutores, pode ser traduzido como “xoxagem”. Assim, elaborando argumentos percebidos como “engraçados”, apontam, denunciam, criticam e satirizam o “ridículo” que querem combater e, simultaneamente, reforçam seus pertencimentos identitários, no caso estudado, “Casas de tradição”.

CONCLUSÃO

Foi visto que a categoria “tradição” é uma classificação disputada no contexto das interações vividas pelos membros do Candomblé que foram objeto das reflexões aqui apresentadas. Poder desfiar uma genealogia iniciática que apontará como ponto preliminar de partida uma Casa, uma Ialorixá¹⁶/um Babalorixá, reputados como “tradicionais”, importa para a respeitabilidade, o prestígio dos/as iniciados/iniciadas, conferindo-lhes maior legitimidade religiosa por comparação com aquele que não possui tais credenciais para exhibir.

Outrossim, a interlocução com os iniciados mostrou que as tradições do Candomblé, transmitidas através das gerações, não são pensadas como realidades estáticas, mas como *corpus* de conhecimentos incorporados em práticas que não são imunes à história e aos contextos de diversidade ligados às experiências próprias de cada “nação”. De modo que, conforme a visão dos entrevistados, existe uma percepção difusa, compartilhada pelo “povo de santo” de todas as “nações”, que lhes permite identificar e distinguir práticas e posturas de quem tem “raiz” daquelas de quem não a tem.

Tais percepções surgem no cotidiano por meio de polêmicas sobre diacríticos, tematizadas de inúmeras maneiras, dentre as quais o uso da ironia retórica (“xoxagem”) que se presta a apontar e criticar, numa linguagem carregada de humor, comportamentos, indumentárias, procedimentos rituais etc. que se julga estarem fora do escopo das diferenciações aceitáveis enquanto Candomblé, outorgando-lhes, pejorativamente, adjetivos desqualificadores – “invenções”, “mistificações”, “marmotagens”, “aberrações” –, lançando-as, por meio deste expediente classificatório, fora dos limites da religiosidade que praticam, reforçando não apenas um contraste, mas também uma hierarquia em termos de legitimidade religiosa no seio do Candomblé.

¹⁶ Iniciadora, chefe de Terreiro, chamada popularmente de “mãe de santo”.

REFERÊNCIAS

1. APPADURAI, Arjun. **Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias**. Lisboa: Teorema, 2004.
2. ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
3. BARTH, Fredrik. **Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
4. BARTH, Fredrik. **O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000.
5. BARTH, Fredrik. Etnicidade e o Conceito de Cultura. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2005.
6. BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. São Paulo, SP: CEN, 1961.
7. BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
8. CAMPOS, Edmilson Antunes. Etnografia virtual em Alcoólicos Anônimos em tempos de pandemia. **Revista Pesquisa Qualitativa**, v. 9, n. 2, agosto/2021. Disponível em: <https://editora.sepq.org.br/rpq/article/view/468>. Acesso em: 10 set. 2021.
9. CAPONE, Stefania. O Pai-de-Santo e o Babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís/MA, v. 8, n. 16, 2011. Disponível em: <http://www.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/693>. Acesso em: 12 set. 2021.
10. CASTILHO, Lisa Earl. Entre memória, mito e história - viajantes transatlânticos da Casa Branca. In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). **Escravidão e suas sombras**. p. 65-110. Salvador: EDUFBA, 2012.
11. COSTA LIMA, Vivaldo. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. **Colóquio Negritude et Amérique Latine**. Dacar, de 7 a 15 de janeiro de 1974. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774>. Acesso em 20/01/2020.
12. CRUZ, Robson Rogério. **“Branco não tem Santo”**: Representações de raça, cor e etnicidade no Candomblé. Tese (Doutorado em Antropologia – PPGSA, IFCS, UFRJ, 2008. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=100944. Acesso em: 12 jul. 2021.
13. DOILE, Ruth; FIBIANE, Vanessa; ABREU, Graciela. New Mídia: o Orkut, uma poderosa ferramenta de segmentação. **Anais XXX Intercom**, Santos, 2007. Disponível em: <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2007/resumos/r1886-1.pdf>. Acesso em: 7 set. 2021.

14. DREWAL, Margaret Thompson. **Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency.** Bloomington: Indiana University Press, 1992.
15. FERNANDES, Tânia de Souza. **O Grupo de Estudos Braulio Goffman no Rio de Janeiro: movimento político-religioso e reconfiguração da tradição no candomblé.** Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2020.
16. FRAGOSO, Suely. Eu odeio quem odeia... Considerações sobre o comportamento dos usuários brasileiros na “tomada” do Orkut. **E-Compós**, p. 01-22, ago. 2006. Disponível em: <http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/view/89>. Acesso em: 10 set. 2021.
17. GASTALDO, Édison. O complô da torcida: futebol e performances masculinas em bares. **Horizontes Antropológicos**, 24, p. 107-123, 2005. Disponível em: <https://plu.mx/scielo/a/?doi=10.1590/S0104-71832005000200006>. Acesso em: 10 set. 2021.
18. GASTALDO, Édison. As Relações Jocosas Futebolísticas: futebol, sociabilidade e conflito no Brasil. **Revista Mana**, Rio de Janeiro, PPGAS/MN, v. 16, n. 2, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/zMLqFHnSgJtGfmXWmtCvyTR/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 28 ago. 2021.
19. GEERTZ, Clifford. **Negara: O Estado Teatro no Século XIX.** Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
20. GOMES, Laura Graziela; LEITÃO, Débora Krischke. Estar e não estar lá, eis a questão: pesquisa etnográfica no Second Life. **Cronos: Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais. UFRN**, Natal, v. 12, n. 2, p. 23-38, jul./dez. 2011. ISSN 1518-0689. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/3159>. Acesso em: 28 ago. 2021.
21. GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **Orixás da Metrópole.** Petrópolis: Vozes, 1995.
22. GONÇALVES DA SILVA, Vagner. **O antropólogo e sua magia.** Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2000.
23. LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
24. LOWIE, Robert. **Primitive Society.** New York: Boni and Liveright, 1920.
25. MAUSS, Marcel. As Relações Jocosas de Parentesco. *In*: OLIVEIRA, Roberto. Cardoso. (org.). **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Ática, 1983.
26. MACHADO, Ida Lúcia. A ironia como fenômeno linguístico-argumentativo. **Revista de Estudos da Linguagem.** Belo Horizonte, ano 4, v. 2, p. 143-155, jul.-dez. 1995. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/relin/article/viewFile/1017/1128>. Acesso em: 12 set. 2021.
27. MELO, Aislan Vieira de. **A voz dos fiéis no Candomblé “reafricanizado” de São**

- Paulo.** Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PPGCS, FFC, UNESP. 2004. Disponível em: <https://zdocs.com.br/doc/a-voz-dos-fieis-no-candomble-reafricanizado-de-sao-paulo-le12qo82511v>. Acesso em: 12 set. 2021.
28. MELO, Aislan Vieira de. Reafricanização e dessincronização do Candomblé: Movimentos de um mesmo processo. **Revista Antropológicas**, ano 12, v. 19 (2), p. 157-182, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23674>. Acesso em: 15 set. 2021.
29. MESQUITA, Marina Leitão. Tradição e Modernidade: diálogos possíveis entre teoria antropológica e etnografia virtual. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 214, março 2019. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/45648>. Acesso em: 20 set. 2021.
30. MIRANDA, Ana Paula Mendes de. A “política dos terreiros” contra o racismo religioso e as políticas “crisofascistas”. **Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology**. [on-line], v. 17, e 17456, Epub – nov. 27, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vb/a/FsyNT8FCWtTnCrJKfGyb9fP/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 set. 2021.
31. MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Intolerância religiosa e discriminação racial: duas faces de um mesmo problema público? *In: A antropologia e a esfera pública no Brasil – Perspectivas e Prospectivas sobre a Associação Brasileira de Antropologia no seu 60º Aniversário*. Rio de Janeiro: e-ABA/ e-Papers, 2018. p. 329-363. Disponível em: http://www.aba.abant.org.br/files/144_00199595.pdf. Acesso em: 20 set. 2021.
32. MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Movimentos sociais, a construção de sujeitos de direitos e a busca por democratização do Estado. **Lex Humana**, Petrópolis, n. 1, p. 218-237, 2009. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php/LexHumana/article/view/10>. Acesso em: 20 set. 2021.
33. MIRANDA, Ana Paula Mendes de; BONIOLO, Roberta M. “Em público, é preciso se unir”: conflitos, demandas e estratégias políticas entre religiosos de matriz afro-brasileira na cidade do Rio de Janeiro. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, 37 (2), p. 86-119, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/X9srhFpJMXQZWhnnHqwbRnR/abstract/?lang=pt#:~:text=A%20cidade%20do%20Rio%20de,sua%20religiosidade%20no%20espa%C3%A7o%20p%C3%ABlico>. Acesso em: 20 set. 2021.
34. MIRANDA, Ana Paula Mendes de; CORREA, Roberta de Mello; ALMEIDA, Rosiane Rodrigues de. O “renascimento” da intolerância religiosa e as formas de administração institucional de conflitos no Brasil”. *In: PERLINGEIRO, Ricardo (org.). Liberdade Religiosa e direitos humanos*. Niterói: Nupej/TRF2, 2019. Disponível em: <https://emarf.trf2.jus.br/documentos/livroliberdadereligiosa2019.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2021.
35. MONTERO, P. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 32, p. 15-30, 2012.
36. MUAZE, Mariana Aguiar. **O Império do Retrato: família, riqueza e representação social no Brasil oitocentista (1840-1889)**. Tese (Doutorado em História – UFF, ICHF, 2006. Disponível em: https://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese2006_MUAZE_

- Mariana_de_Aguiar_Ferreira-S.pdf. Acesso em: 03 set. 2021.
37. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. **Revista Antropológicas**, ano 9, v. 16 (2), p. 9-40, 2005.
38. O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da antropologia. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política**, Niterói, n. 19, p. 91-112, 2005.
39. PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.
40. POMPA, Cristina. Introdução ao dossiê religião e espaço público: repensando conceitos e contextos. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, 32 (1), p. 157-166, 2012.
41. PEREIRA, Samira Cristina Silva; MENDES, Sérgio Procópio Carmona. Um debate sobre o campo on-line e a etnografia virtual. **TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas**, n. 21, p. 196-212, jan.-jun. 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teccogs/article/view/51740>. Acesso em: 03 set. 2021.
42. PRANDI, Reginaldo. Linhagem e Legitimidade no Candomblé paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, ANPOCS, n. 14, p. 18-31, 1990. Disponível em:
43. http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/14/rbcs14_02.pdf. Acesso em: 30 set. 2021.
44. PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.
45. RADCLIFFE-BROWN, Alfred. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.
46. VELHO, Gilberto. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
47. VIANNA, Hélio. **“Somos uma Montanha!”** Oralidade, sociedade letrada e invenção de tradições no candomblé carioca do século XX. Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.
48. WEBER, Max. **Sociologie des religions**. Paris: Gallimard, 1996.

Tânia Fernandes

Estágio Pós-Doutoral na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Mestre em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5261-4766>. E-mail: tasouzafernandes@id.uff.br

Vidas represadas: apuntes sobre los efectos de la implementación de la Hidroeléctrica Ituango en el Cañón del Cauca (Colombia)

Dammed Lives: Notes on the Effects of the Implementation of the Ituango – Hydroelectric in the Cauca’s Canyon (Colombia)

Vidas Represadas: Notas sobre os Efeitos da Implantação da Usina Hidrelétrica de Ituango no Cãnion do Cauca (Colômbia)

Ángela Jasmín Fonseca Reyes

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

Edilson Márcio Almeida da Silva

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMEN

Ciertos ríos, además de ser fenómenos naturales, cuentan con importantes dimensiones simbólicas que pueden ser leídas de diferentes maneras. Con respecto al río Cauca – uno de los más importantes cuerpos de agua de Colombia – los sentidos y significados que se construyen están mediados por discursos y prácticas que se tornan conflictivos ante las drásticas transformaciones generadas a partir de la construcción de la Hidroeléctrica Ituango, el mayor proyecto energético que actualmente se ejecuta en el país. Por tanto, en este texto proponemos una discusión sobre lo que podría denominarse una disputa de representaciones acerca del río Cauca en la región del Cañón del Cauca (Antioquia), examinando la forma como diferentes actores interpretan sus transformaciones a través del tiempo, considerándose, sobre todo, la construcción de este megaproyecto. Para tal fin nos aproximaremos a las prácticas de Estado y las nociones de desarrollo accionadas tanto por sus idealizadores y ejecutores como por las comunidades que se identifican como afectadas por este.

Palabras clave: Conflicto socio ambiental, Megaproyecto hidroeléctrico, Representaciones, Desarrollo.

Recebido em 17 de janeiro de 2022.

Aceito em 17 de fevereiro de 2022.



ABSTRACT

Besides being natural phenomena, some rivers have important symbolic dimensions that can be read in different ways. Regarding the Cauca River (Rio Cauca) – one of the most important bodies of water in Colombia – the senses and meanings that are constructed are mediated by speeches and practices that become conflictive before the drastic transformations generated by the construction of the Ituango Hydroelectric, the largest energy project currently being executed in the country. Hence, in this text we propose a discussion about what could be called an argument over the representations about the Cauca River in the Cauca Canyon region (Antioquia), examining how different participants understand its transformations through time, bearing in mind, above all, the construction of this megaproject. To this end, there will be an approach to the State Practice and the notions of development views triggered both by the creators and executors of Hidroituango, and by the local communities that identify themselves affected by it.

Keywords: Socio-environmental conflict, Hydroelectric megaproject, Representations, Development.

RESUMO

Certos rios, além de ser fenômenos naturais, possuem importantes dimensões simbólicas que podem ser lidas de diversas formas. Em relação ao Rio Cauca – um dos corpos d'água mais importantes da Colômbia – os sentidos e significados que são construídos são mediados por discursos e práticas que se tornam conflitantes diante das drásticas transformações geradas a partir da construção da Hidrelétrica de Ituango, o maior projeto de energia em execução no país. Assim, neste texto, propomos uma discussão acerca do que se poderia chamar de uma disputa de representações sobre o rio Cauca na região de Cañón del Cauca (Antioquia), examinando a maneira como diferentes atores interpretam suas transformações ao longo do tempo, considerando, sobretudo, a construção deste megaprojeto. Para tanto, abordaremos as práticas do Estado e as noções de desenvolvimento desencadeadas tanto por seus idealizadores e executores quanto pelas comunidades que se identificam como afetadas por ele.

Palavras-chave: Conflito socioambiental, Megaprojeto hidrelétrico, Representações, Desenvolvimento.

INTRODUCCIÓN

*De los ríos
Navegando sobre un río silencioso
dijo un hermano:
«Si los ríos pudieran hablar,
cuánta historia contarían...».*

*Y alguien habló desde lo profundo de esa selva misteriosa:
«La historia es tan miserable
que los ríos prefieren callar...».*

Fredy ChiKangana (Poeta de la nación Yanacona)

El año 2010 marca formalmente el inicio de la construcción de la Hidroeléctrica Ituango, más conocida como, Hidroituango, el proyecto de infraestructura más grande que actualmente se está ejecutando en Colombia¹. Con un presupuesto aproximado de 3,7 billones de dólares y previsión de comenzar a generar energía en el año 2022², el proyecto se localiza sobre el río Cauca, en el noroccidente del Departamento de Antioquia, a unos 170 kilómetros de la ciudad de Medellín. Más precisamente, la represa está ubicada sobre el río Cauca, en la vía a Ituango, en el sitio de la desembocadura del río Ituango al río Cauca, y tiene como objetivo aprovechar el potencial hidroeléctrico del río en su tramo medio, conocido como Cañón del Cauca; en un recorrido de aproximadamente 425 km.

En el Cañón del Cauca la vida está atravesada por el río. Los pueblos y caseríos han crecido al compás de sus ciclos, de modo que, históricamente, él ha sido una alternativa de sustento e importante escenario de socialización. Por ello no sería exagerado afirmar que represar el río corresponde a una manera de represar la vida de las personas y de los demás seres que lo habitan, tanto material como simbólicamente.

Si bien los idealizadores y ejecutores de Hidroituango calcularon y presupuestaron los impactos ambientales y sociales desde mucho antes de que las obras comenzaran, la vida en el río no se reduce a las medidas específicas y los mecanismos propuestos en los Planes de Manejo Ambiental.

¹ Se estima que, cuando empiece a operar comercialmente, la central generará 2.400 MW, lo cual representa el 17% de la demanda de energía eléctrica del país.

² El inicio de operaciones del megaproyecto estaba previsto para mediados del 2018, no obstante, ese mismo año tuvo lugar una contingencia que generó un estado de emergencia en la región y retrasó la ejecución de las obras.

Partiendo del presupuesto de que todo actor social tiene una localización social concreta y, consecuentemente, intereses sociales concretos, las líneas que componen este trabajo son una aproximación a lo que se podría denominar una disputa de representaciones que, enfocando temporalidades pretéritas, presentes y futuras, se han construido alrededor del río Cauca en la región Noroccidente de Antioquia, a propósito de la implementación de Hidroituango.

En un primer momento la discusión se centra en el megaproyecto y sus efectos, prestando atención a los discursos sobre desarrollo y las prácticas de Estado que son accionados tanto por el consorcio constructor como por otras instituciones para justificar su pertinencia. En este sentido, proponemos un análisis crítico de los efectos de la hidroeléctrica teniendo en cuenta los aportes de referencias como Escobar (1999; 1995; 2007), Bronz (2016; 2013), Mitchell (2006) Zhouri (2008), entre otros.

Posteriormente, nos sumergiremos en los torrentes de los recuerdos que reviven ríos de oro, vidas y muertes, intentando comprender la manera como determinados sujetos individuales y colectivos se relacionan, interpretan y asumen los efectos de este megaproyecto que se materializa en las transformaciones tanto en el espacio social como en la vida cotidiana.

La inmensidad del Cauca³ es inasible, así como los sentidos y significados que se construyen a su alrededor. Por tanto, este relato está compuesto en su mayoría por palabras que evocan memorias en movimiento, que son hechas de río, de retazos de sentimientos en los que se entrecruzan en el tiempo y en el espacio.

La mayoría de los interlocutores de la pesquisa que sirvió de base para este artículo se identifican como víctimas y afectadas por Hidroituango. Algunos forman parte de asociaciones articuladas con el *Movimiento Ríos Vivos* y son habitantes de los municipios de Toledo, Valdivia, Ituango, Briceño, Sabanalarga y San Andrés de Cuerquia, en Antioquia. Complementariamente, fueron tenidas en cuenta otras fuentes, como informes, planes de manejo, documentos legales, noticias, reportes audiovisuales, crónicas periodísticas, entre otras producidas alrededor del megaproyecto y sus impactos.

³ Cuando nos referimos al Cauca hablamos puntualmente del río y no de los departamentos del Suroccidente colombiano que también llevan este nombre.

UN PROYECTO PAÍS

Colmado de peces y oro el Cauca corre imponente y majestuoso por cordilleras, valles y cañones. Con una cuenca hidrográfica de aproximadamente 63.300 Km², sus aguas doradas atraviesan el país de Sur a Norte y su área de influencia abarca por lo menos 150 municipios correspondientes a siete departamentos⁴: Cauca, Valle del Cauca, Risaralda, Caldas, Antioquia, Sucre y Bolívar. De tal manera que el cauce del río ha sido dividido administrativamente de Sur a Norte en Alto Cauca, Valle del Cauca, Cauca Medio, Bajo Cauca.

El tramo medio del Cauca se corresponde con las subregiones Occidente y Norte de Antioquia, en donde el río fluye bordeado de imponentes montañas que conforman un exuberante Cañón. En algunos tramos se ensancha formando valles amplios, como en Sopetrán y Santa Fe de Antioquia. En otros se estrecha como en el sector de Ituango y Toledo.

Desde la década de 1960 varios consorcios de empresas de energía con intereses en la gestión de aguas del Río Cauca han elaborado estudios y propuestas para aprovechar lo que han denominado “potencial hidroeléctrico en el Cañón”, dadas las características físicas del sitio. La viabilidad de llevar a cabo un proyecto de generación eléctrica fue determinada a partir de:

la definición de sus características fundamentales dentro de criterios y parámetros que concilien el aprovechamiento del recurso hidráulico del río Cauca en el sitio de Pescadero, con el entorno socioeconómico y ambiental de su área de influencia y con una rentabilidad adecuada para los inversionistas que lo desarrollen y operen (CONSORCIO INTEGRAL, 2007, p. 5).

Superada esta fase, se propuso la ejecución del *Proyecto Hidroeléctrico Ituango* en el tramo medio del río Cauca, ya que según Consorcio Integral “la zona corresponde a un cañón profundo, estrecho y escarpado; caracterizado por su escasa productividad agrícola o ganadera y su baja densidad poblacional” (2007, p.1).

Por más de treinta años este proyecto fue postergado hasta que las Empresas Públicas de Medellín (EPM) y la gobernación de Antioquia resolvieron ejecutarlo. Actualmente Hidroituango es el proyecto público de energía eléctrica más grande de Colombia y uno de los más ambiciosos de América Latina.

Este megaproyecto se presenta en su página web como una alternativa para alcanzar el

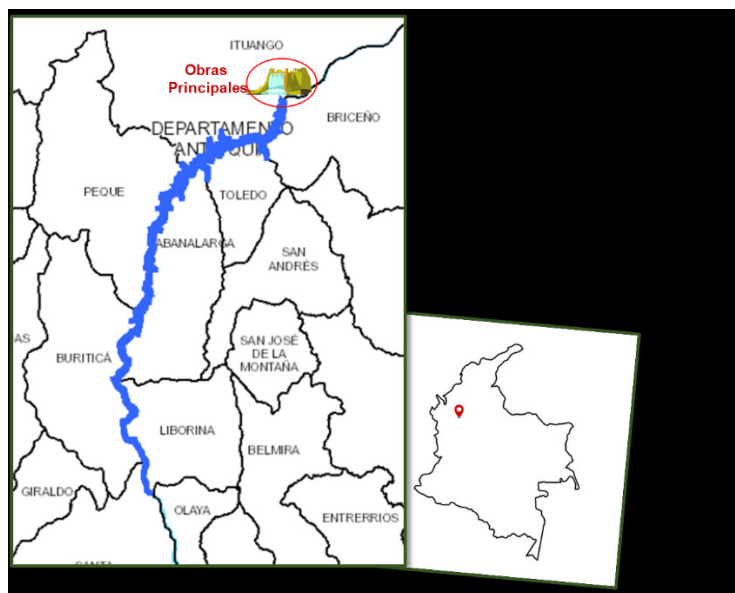
⁴ Colombia está organizada por entidades territoriales que son: departamentos, distritos, municipios y territorios indígenas. Los departamentos ejercen funciones administrativas de intermediación entre la Nación y los municipios.

desarrollo económico y social del país:

Ituango es un proyecto país. La energía que generará esta central permitirá atender la creciente demanda de energía eléctrica de Colombia y por lo tanto contribuirá a una mayor competitividad y productividad, y a un mejor futuro para los colombianos. (HIDROITUANGO, 2016).

Teniendo en cuenta las dimensiones de la hidroeléctrica, un total de doce municipios en la región noroeste de Antioquia fueron reconocidos en la licencia ambiental del Megaproyecto como zona de influencia. Estos son: Ituango, Toledo, Briceño, San Andrés de Cuerquia, Valdivia, Yarumal, Buriticá, Liborina, Olaya, Peque, Sabanalarga y Santa Fe de Antioquia.

Figura 1. Mapa de los municipios reconocidos como zona de influencia de Hidroituango



Fuente: Ágil, Agencia Nacional de Licencias Ambientales (ANLA), 2020.

Los estudios de viabilidad y factibilidad técnica del megaproyecto indican que las condiciones socioeconómicas de esos municipios son críticas, pues su producción agropecuaria es marginal, dedicada esencialmente al autoconsumo. Además, presentan condiciones de muy baja dinámica e integración territorial. Lo anterior estaría relacionado con la configuración de los paisajes productivos que obedecen a altas restricciones biofísicas (2007, p. 8).

Aunque existen diferentes opciones para producir energía, las hidroeléctricas continúan siendo alternativas privilegiadas desde la retórica de la “modernización de la nación” vehiculada

por las empresas, los inversionistas y el Estado colombiano. En este sentido, los devastadores efectos socioambientales que este tipo de emprendimientos implican son ponderados como males necesarios en la balanza de los beneficios que pretenden alcanzarse⁵.

El *Informe Biodiversidad 2017*, realizado por el Instituto Humboldt, indica que el 97% de la población que vive en las veredas próximas al río Cauca, en la zona Noroccidental del departamento de Antioquia, ha sido caracterizada como pobre, de acuerdo con los ingresos económicos de sus pobladores, lo que significa que su subsistencia depende de los servicios ecosistémicos. Ante el referido panorama de pobreza y vulnerabilidad, Hidroituango es representada por sus proponentes como una oportunidad para transformar la vida de estas comunidades empobrecidas⁶.

Así el consorcio responsable por este megaproyecto invierte amplios capitales en formular y difundir discursos de responsabilidad social y sustentabilidad ambiental, que se hacen visibles a partir de los programas y planes de mitigación que contemplan la restitución ambiental y social:

Los programas sociales, tanto el Plan de Manejo Ambiental como los recursos de la Inversión Social Adicional, son una contribución a la transformación del territorio y al mejoramiento de las condiciones de vida de los habitantes de la zona de influencia del proyecto, convocando a la participación ciudadana y al aprovechamiento de los recursos humanos y naturales del territorio. Sin dudas, una iniciativa sin antecedentes en el país en este tipo de proyectos (HIDROITUANGO, 2016).

La supuesta vocación regional para generar energía hidroeléctrica del Cauca Medio junto a los pretendidos beneficios de este emprendimiento se tornan referentes que justifican los discursos de la “geopolítica empresarial” (BRONZ, 2013), accionados bajo el poder ideológico del desarrollo, que valoriza la explotación de los recursos naturales como única alternativa para generar condiciones de vida digna para las comunidades que serán afectadas y que son clasificadas arbitrariamente como socialmente deprimidas.

Por otro lado, como argumenta Escobar (2007), tanto las instituciones estatales como las

5 Como destaca Bronz, parte considerable de la fuerza de los emprendimientos de este tipo reside en el hecho de que, en ellos, intervienen poderes gubernamentales y privados que encubren diferentes niveles de integración local, nacional e internacional y se caracterizan por producir transformaciones significativas en los territorios ya que movilizan amplias cantidades de capitales financieros, inversiones empresariales, recursos y trabajadores (2016, p. 15).

6 De acuerdo con Escobar, el modelo de desarrollo en el sistema económico capitalista pretende alcanzar un horizonte de progreso cristalizado en la erradicación de la pobreza y la implementación de la paz por medio del capital, la ciencia y la tecnología, siguiendo el modelo de las sociedades prosperas y desarrolladas, posicionadas como países del primer mundo (1999).

grandes empresas promueven prácticas y discursos que potencian la explotación de los recursos naturales en pro del desarrollo, asumiendo el espacio como fuente de usufructo económico, dislocándolo de las poblaciones que lo habitan, ignorando las relaciones materiales y simbólicas que las comunidades tejen con el territorio, escenario de su historia y su cultura.

En ese sentido, Hidroituango se posiciona como una empresa que además de asumir la gestión de los recursos hídricos del río Cauca para suplir las demandas energéticas regionales, busca contribuir con el bienestar social por medio del desarrollo local y regional:

Más allá de una obra de infraestructura, el proyecto hidroeléctrico Ituango es una iniciativa de desarrollo que contribuye a dinamizar un territorio históricamente débil en la presencia institucional. Los 12 municipios que hacen parte de la zona de influencia del proyecto han sufrido de unos enormes pasivos históricos en materia social, económica, cultural, ambiental y de desarrollo institucional, que no pueden ser asumidos en su totalidad por el proyecto, dado que no es de su naturaleza reemplazar la acción del Estado en su conjunto, sin embargo, el proyecto quiere integrarse a unas dinámicas de desarrollo regional para generar un mayor volumen de oportunidades para los ciudadanos (HIDROITUANGO, 2016).

Este discurso produce una separación entre las funciones de la empresa y del Estado en la gestión del territorio. No obstante, como nota Mitchell (2006), el Estado no es apenas una entidad total separada de la economía o la sociedad ya que en la práctica estos dominios se entrecruzan por medio de redes de mecanismos institucionales que mantienen el orden social y político establecido.

En este caso el Estado es referenciado por la empresa como el directo responsable por garantizar condiciones de vida dignas a los ciudadanos y dinamizar el desarrollo. La empresa se asume, así, como “corresponsable” por el bienestar de la comunidad como parte de la gestión de impactos generados a partir del megaproyecto. Las ambigüedades de este discurso son convenientes para los intereses de la empresa. Así Hidroituango no se propone reemplazar al Estado, pero mediante la gestión del territorio ejecuta prácticas de Estado sin asumirse legalmente responsable por ello.

En su investigación sobre dinámicas territoriales y conflictos socio ambientales generados en el caso de Hidroituango, Torres (2013) afirma que tanto las características físicas, demográficas, sociales y ambientales del área de influencia del proyecto, como los principales elementos a ser afectados por la construcción y operación de la represa, se encuentran plenamente identificados en los estudios y planes de manejo y evaluación del megaproyecto, no obstante, la valoración de los impactos y los efectos no contempla acciones concretas que contrarresten dichas afectaciones.

Los posibles impactos de este megaproyecto están formulados a partir de escalas

cuantitativas y cualitativas que ponderan los posibles perjuicios o beneficios. De este modo las medidas compensatorias están direccionadas a indemnizar económicamente a los posibles afectados, sin contemplar la dimensión de lo intangible, como si los sujetos y los espacios sociales a ser intervenidos carecieran de cultura, historia y agencia.

Por concepto de las obras de la hidroeléctrica el paisaje cañonero ha sufrido drásticas transformaciones. El cauce del río Cauca fue desviado y se talaron alrededor de 4.500 hectáreas de bosque seco tropical. Estas intervenciones modificaron radicalmente el ciclo natural de flujos y contraflujos del río, la fauna y el paisaje del Cañón. (SOCIEDAD HIDROELÉCTRICA ITUANGO – EPM. c2016).

Paralelamente, la Resolución 317 de 2008 del Ministerio de Minas y Energía le otorgó al consorcio Hidroituango la facultad de expropiación de los terrenos necesarios para la construcción y operación de este, que pasan a ser catalogados como “de utilidad pública e interés social”.

Aunado a lo anterior, la implementación de Hidroituango ha sido interpretada por muchos como un proceso arbitrario, lento y accidentado. En varias ocasiones se han presentado cambios en los planos y ritmos de la ejecución de las obras debido a aspectos relacionados con las condiciones climáticas y geomorfológicas del cañón. Esto ha generado fallas en la construcción, ocasionando retrasos y contingencias que mantienen a la población en constante riesgo de avalanchas, derrumbes, inundaciones o sequías.

A pesar del supuesto potencial hidroeléctrico en el Cañón, en la caracterización territorial de Corantioquia y el Instituto Geográfico Agustín Codazzi esta región está clasificada como un paisaje de vertientes prolongadas, con pendientes medias, altas y escarpadas con prominentes amenazas por movimientos en masa e inestabilidad geológica (2007).

Frente a las problemáticas generadas a propósito de este megaproyecto, las comunidades cañoneras, con el apoyo de diversas entidades, movimientos y organizaciones sociales, han accionado diferentes mecanismos para exigirle a la Autoridad Nacional de Licencias Ambientales (ANLA) la suspensión de la licencia ambiental del megaproyecto.

En 2016, en un ambiente de reclamaciones y movilizaciones sociales, la ANLA suspendió las obras debido a incumplimientos con la empresa constructora y por los daños socio ambientales generados en la región. Pero esta decisión fue revocada dos días después de su emisión, ratificándose la licencia ambiental para continuar con las obras.

En casos de este tipo, conforme destaca Bronz, los procesos de licenciamiento ambiental se tornan mecanismos de negociación de la gestión de los territorios, en donde se entrecruzan las gestiones públicas y los intereses de las empresas produciendo diferentes morfologías de

intervención estatal (2013, p. 25).

Lejos de ser un mecanismo de regulación y control de impactos ambientales, el proceso de licenciamiento ambiental de Hidroituango se ha tornado un instrumento que faculta a las empresas a explotar el medio ambiente priorizando su valor material y económico en nombre de un proyecto de sociedad supuestamente desarrollada y sustentable (ZHOURI, 2008, p. 15).

En ese sentido en el cañón del Cauca las prácticas de Estado son ejercidas por otros actores, como las empresas particulares o públicas que adelantan grandes proyectos minero-energéticos o grupos armados. En este territorio el Estado se manifiesta de una forma inusitada: a través de su ausencia.

RÍOS DE VIDA Y MUERTE

El río Cauca además de ser una fuente de agua que suple diversas necesidades, forma parte de la vida cotidiana de los sujetos que habitan en su ribera, es fuente de trabajo⁷, medio de transporte, lugar de encuentro, fiesta, alegría y a la vez escenario de conflictos y violencias.

Los ríos son lugares de memoria. A pesar de las condiciones climáticas o de las intervenciones antrópicas, cuentan con la capacidad de recordar y retomar sus antiguos cauces. Las memorias del Cauca trascienden sus trayectos. El río ha sido testigo de guerras y despojos. Dice el dicho que “cuando el río suena, piedras lleva”. Además de piedras y rumores, el Cauca lleva las almas y los cuerpos de muchas personas que fueron lanzadas a sus aguas después de ser asesinadas.

El Cañón y el río Cauca son espacios en disputa, bien sea por grandes empresas y consorcios que buscan implementar proyectos minero-energéticos a gran escala o por la violencia ejercida por diversos actores armados que buscan mantener el control de cultivos ilícitos, las rutas del narcotráfico y las rentas ilegales de extorsiones a los pobladores. El conflicto social y armado que se ha vivenciado en esta región ha derivado en múltiples hechos victimizantes, como desplazamientos forzados, torturas, asesinatos (selectivos y masacres), desapariciones

⁷ La pesca y el barequeo constituyen fuentes de trabajo para las comunidades ribereñas que desde tiempos precolombinos se han establecido en sus proximidades. El barequeo artesanal es una técnica ancestral de minería aurífera aluvial que consiste en separar el oro de los demás minerales y sedimentos que se depositan en los lechos del río, usando agua y hojas de plantas que crecen en las márgenes de este.

forzadas, ejecuciones extrajudiciales⁸, entre otros.

En el caso de Hidroituango, la represa no solo raptó al río, a los peces y al oro, también inundó y destruyó lugares referenciales en las playas del río Cauca y en el bosque seco tropical, en donde cientos de cuerpos de desaparecidos, víctimas de diferentes grupos armados, habrían sido inhumados por las y los ribereños después de haber sido hallados flotando en el río.

El informe *Hidroituango: desaparecer a los desaparecidos*, elaborado por la red Human Rights Everywhere (HREV), destaca que las cifras de desaparición forzada en la región afectada por la hidroeléctrica no son exactas, pues existen por lo menos cuatro entidades estatales responsables de esclarecer este tipo de crímenes que presentan estadísticas divergentes, que oscilan entre 340 y 1029 personas, resultado de por lo menos 14 masacres entre los años 1996 y 2009. Crímenes que en su mayoría no han sido investigados ni mucho menos esclarecidos (2018, p. 5).

Paralelamente Miembros del Observatorio Comunitario para los Derechos Humanos del Norte, Bajo Cauca y Nudo Paramillo, órgano de investigación de la Red de Organizaciones Sociales y Campesinas del Norte de Antioquia, identificaron y compilaron informaciones con respecto a los lugares en donde se presume hay fosas comunes, en la ribera del Cauca. Basándose en los testimonios de los pobladores de la región, sostienen que en la zona de influencia de la represa acontecieron alrededor de 124 masacres y que existen por lo menos 2000 desaparecidos (RUTAS DEL CONFLICTO, 2019).

Hidroituango ha suscitado múltiples efectos que han potenciado conflictos que se complejizan debido a las particularidades de la violencia y conflicto armado en esta región. Estos fenómenos ocurren simultáneamente, se entrecruzan y permean todos los aspectos y espacios de la vida de los sujetos que habitan en el Cañón del Cauca. Lo anterior se hace evidente en las palabras de una de las interlocutoras de la pesquisa, Eugenia Gómez⁹ que, durante una conversación sobre los cultivos de café en Toledo, rememora como ha cambiado su vida y la de a sus seres queridos en los últimos años:

La verdad es que a nosotros nos ha tocado vivir una ola de violencia desde el 95 como hasta el 97 más o menos. Nos ha tocado muy duro. Hemos sido desplazados, nos

⁸ Las ejecuciones extrajudiciales también conocidas como falsos positivos se refieren al fenómeno de “muertes ilegítimamente presentadas como bajas en combate por agentes del Estado”. Esta práctica es considerada como crimen de lesa humanidad. De acuerdo con la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), entre 2002 y 2008, las fuerzas militares de Colombia abatieron al menos a 6.402 civiles y los presentaron como “bajas en combate”.

⁹ Eugenia es una mujer campesina que durante muchos años trabajó como barequera en el Río Cauca, ha sido víctima de desplazamiento forzado a raíz del conflicto armado y del proyecto hidroeléctrico Ituango. Actualmente es integrante de la coordinación del Movimiento Ríos Vivos.

han matado también nuestros familiares, nuestros amigos, nuestros padres, nuestros hijos. Nos ha tocado verlos morir por parte de los grupos armados. Hubo un tiempo en que nos desplazaron de las playas [del río Cauca], que no podíamos entrar a las playas pues por todo lo que estábamos viviendo por culpa del conflicto armado. Las personas que no lograron asesinar pues las hicieron salir y, después de que se superó un poquito lo del conflicto armado, ya nos tocó fue luchar contra este megaproyecto de Hidroituango. Ya pudimos volver a las playas, pero cuando volvimos a las playas ya llegó fue la vigilancia privada. Ya llegó Hidroituango, abriendo carreteras, haciendo explosiones, destruyendo el bosque seco tropical, desalojándonos de las playas. Entonces para mí ha sido como muy igual, lo que nos ha sucedido, lo que nos ha tocado vivir por parte del conflicto armado como con este megaproyecto, o sea han sido cosas muy iguales.

Según diversos relatos, el despojo, las pérdidas y el desplazamiento son violencias que muchas familias cañoneras han vivenciado en diferentes momentos de su vida, bien sea por parte de la guerra o por las obras de la hidroeléctrica. En todos los municipios de la zona de influencia de Hidroituango acontecieron masacres que desencadenaron desplazamientos masivos con un aumento significativo en la década de 1990. *El informe Colombia Nunca Más Extractivismo: Graves violaciones a los derechos humanos*, publicado por la Corporación Jurídica Libertad, destaca que existe una estrecha relación entre la implementación del modelo extractivista y el recrudecimiento de la violencia en el marco del conflicto armado político y social que persiste en el país (2018, p. 45).

Por otro lado, Scudder destaca que la implementación de grandes proyectos hidroeléctricos (como el de Hidroituango) genera cambios a corto y largo plazo que pueden entenderse como insultos, porque ni siquiera son contemplados en los estudios de impacto y planes de manejo, ya que estos son establecidos a partir de dimensiones y escalas medibles, sin proyección en el tiempo, como si los ríos y los sujetos no tuvieran pasado o futuro (1973, p. 15).

Por tal motivo, fenómenos como el deterioro de la salud física y mental de las personas, el abrupto crecimiento de enfermedades como la leishmaniasis, la desaparición de especies de fauna y flora endémicas, los cambios en los ciclos naturales del río y los demás ecosistemas que dependen de él, la inundación y destrucción de los lugares de duelo y memoria para los familiares de las víctimas asesinadas y desaparecidas por los diferentes actores armados, entre otros, no son identificados como impactos o efectos por parte de los idealizadores y ejecutores de proyectos de este tipo.

EL PATRÓN MONO

Durante una conversación, en el comedor de su casa en Toledo (Antioquia), al calor de un tinto y un cigarro, Estela Posada¹⁰, otra interlocutora de la investigación, relata cómo era la vida en el Cauca:

Que nubazón tan grande. Ay no, no, no mujer, esa represa nos va a matar. No sé qué vamos a hacer ¡hasta el clima nos cambió! Pues como le decía, toda la gente de este cañón depende del Cauca. Bueno, dependíamos porque ya uno no se puede ni arrimar por allá. Pero antes se vivía muy bueno. La vida era así: en verano la gente comenzaba a bajar el río, se organizaban por combos y se iban para el río a trabajar. La gente bajaba de todos esos lados a catar las playas. Si pintaba bueno la gente se iba quedando. Cuando la playa se quedaba sin oro, ¡levante el rancho y a buscar otra playa! Barequeando yo me conocí todas esas playas de aquí de Toledo, de Ituango, de Briceño, de San Andrés. Ahí nos conocimos con la mayoría de los compañeros.

El río que persiste en la memoria de Estela no es apenas un recurso hídrico. Es un escenario de encuentros, de socialización y convivencia, es decir es un lugar antropológico pues “es al mismo tiempo principio de sentido para aquellos que lo habitan y principio de inteligibilidad para aquel que lo observa” (AUGÉ, 1992, p. 30). Don Ramon Londoño Zapata¹¹, barequero de Sabanalarga, lo expresa de la siguiente forma:

El río para nosotros prácticamente podemos decir que es todo. Para nosotros es compañía, es alimento, es diversión, es abrigo. Para nosotros el río prácticamente nos proporciona todo lo que nosotros necesitamos (INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, 2017).

Durante las temporadas en que el nivel del río disminuía, se aprovechaban las playas para desarrollar actividades como la agricultura y el barequeo mientras que, cuando el río crecía en las temporadas de lluvias, se recogían las cosechas y se aprovechan las subidas de peces del río.

¹⁰ Estela es una mujer campesina que durante muchos años trabajó como barequera en el Río Cauca. Actualmente se dedica a confeccionar bolsos con bordados alusivos a la defensa del río Cauca y los derechos humanos con un enfoque de género. Ha sido víctima de desplazamiento forzado a raíz del conflicto armado y del proyecto hidroeléctrico Ituango. Hace parte del Movimiento Ríos Vivos.

¹¹ Las palabras de Don Ramon Londoño Zapata fueron tomadas del documental *Cañoneros del río Cauca*, que hace parte de la tesis de maestría en Ciencia de la Información con énfasis en Memoria y Sociedad de la Universidad de Antioquia, de autoría de Jorge Luis Rocha, titulada “Cañoneros del río Cauca: Memorias desde el desarraigo”.

Las dinámicas de ocupación y uso del espacio del río se relacionaban directa o indirectamente con el clima, los ciclos de crecimiento y disminución del río y las necesidades de las personas. El trabajo en el río dinamizaba la economía en la región. Por esta razón muchas personas que se dedicaban a trabajar en el río lo llaman “Patrón Mono”, considerándolo un ser con voluntad y autonomía. A este respecto, Guillermo Builes Bedoya, barequero del municipio de Sabanalarga, en entrevista para el documental *Cañoneros del río Cauca*, afirma que:

Nosotros en nuestro río tenemos un patrón que lo llamamos Patrón Mono. Esta es nuestra casa. Se la agradezco a ese Patrón Mono, mis hijas han tenido estudio y lo necesario para sobrevivir gracias a ese Patrón Mono y vivimos de un signo vital y una fuente hídrica que se llama agua que es vida (INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, 2017).

Figura 4 - Río Cauca -Briceño



Fuente: Autores, 2021.

La señora Rocío, que nació y creció en Chirí, vereda del municipio de Briceño y durante muchos años se dedicó al barequeo con su familia, a través de una grabación difundida en el canal del Movimientos Ríos Vivos, afirma que:

El río era la vida de nosotros porque allí nosotros podíamos pescar, minear y

el ruido del río era la música, era la alegría, era el gozo de nosotros. Nos hablábamos duro para podernos escuchar el uno al otro porque el río se escuchaba duro y dormíamos con el arrullo del río. Dormíamos tranquilos, éramos una familia muy unida. Nos conocíamos toda esa playa. Desde el desemboque del río San Andrés al desemboque del río de Ituango era nuestro. Porque era nuestro trabajadero, porque habíamos mucha gente que trabajábamos en ese lugar y vivíamos tan felices, tan contentos (2020).

Otra interlocutora de la pesquisa, Milena Flórez¹², que durante muchos años vivió en el Valle de Toledo, pero ahora vive en Toledo, así relata cómo ha percibido los cambios en la región, principalmente en términos de trabajo:

Yo en el Valle tenía una cantina. Al Valle antes llegaba mucha gente. El domingo eso era lleno. Ahorita usted va al Valle y eso es muerto. El Valle se acabó. No hay quien compre, porque la gente se quedó sin plata y ya no tienen de dónde sacarla. Aquí, antes, cuando la gente se quedaba sin plata, cogía para el río. De allá fijo algo sacaba. Así fuera para comer o para tomársela, pero el río siempre lo recibía a uno.

Vale la pena destacar que la pesca, el barequeo y la agricultura familiar no son actividades reguladas. Por tanto, el trabajo en el río es informal, inconstante e inestable. Esta informalidad, que en las estadísticas indica pobreza y vulnerabilidad, es para muchos/as cañoneros/as libertad y autonomía. En este sentido, la barequera Eugenia Gómez¹³ señala que

El trabajo en el río para nosotros significa todo, porque de ahí sacamos el sustento para nuestras familias, para nuestros hijos. Además, que del río podemos pescar, tenemos toda la libertad en la playa para todo. Es un trabajo que es de nosotros, que no le tenemos que jornalear a nadie. A la hora que nosotros lleguemos está bien, a la hora que nos salgamos también. Mi territorio son las playas del río Cauca. No me imagino sin poder barequear en el río. ¿Qué sería de mi vida? Es que el río es todo para nosotros (MOVIMIENTO RÍOS VIVOS, 2014).

Entre risas y llantos, Estela se transporta imaginariamente a las playas donde se sentía tan libre. Rememora los amores y las pérdidas, las risas y los llantos, cuenta como eran los días en el cañón.

El trabajo era duro, pero también se vivía muy bien. Si uno quería trabajar bien, si no, también. Nosotros nos íbamos con los muchachos y durante la semana trabajábamos.

12 Milena es la actual presidenta del Movimiento Ríos vivos, es una mujer campesina y defensora de derechos humanos. Se desempeñó como comerciante y barequera del río Cauca- Ha sido víctima de desplazamiento forzado a raíz del conflicto armado y del proyecto hidroeléctrico Ituango.

13 Este relato de Eugenia fue tomado del video *Barequeo en el cañón del río cauca, patrimonio cultural e inmaterial de la nación*, producido por Ríos Vivos Antioquia, en 2014.

El sábado era el día de tumbar el cajón. Ahí uno sabía cuánto se había hecho en la semana y el domingo no se trabajaba. El domingo unos subían al pueblo a cambiar el oro, otros nos quedábamos en el río a descansar. Ese era el día para tirar charco. Nos reuníamos así el grupito y hacíamos que el sancocho de pescado o de carne de monte. Nos amarrábamos con unos rejos y nos metíamos a nadar en el río. Se pasaba muy bueno. Nosotros al río no le teníamos miedo, le teníamos respeto.

De los relatos anteriores se desprende que, de la misma forma en que el río Cauca fue represado y privatizado, también las comunidades ribereñas fueron privadas de la libertad y autonomía de producir y organizar su propio trabajo, ya que les fueron impuestas dinámicas del trabajo asalariado capitalista en donde no controlan ni el material de trabajo ni la organización de este. Esto, evidentemente, tiene relación directa con el hecho de que Hidroituango representa una idea de modernidad y progreso que privilegia un modo de vida urbano, un sistema de trabajo asalariado y una economía mercantil, algo que, conforme lo expuesto, se contrapone con las prácticas económicas tradicionales del cañón.

Como diría Taussig, fenómenos como la mercantilización del trabajo, del tiempo y de la tierra, que suscitan relaciones de dominación de los objetos sobre los humanos, no se encuadran dentro del *habitus* de estos sujetos, pues chocan con su forma de percibir el territorio como un ser vivo y no como un recurso a ser explotado (2010).

Eva Lucelly Higueta, barequera de Sabanalarga, en entrevista para el documental *Cañoneros del río Cauca* lo expresa así:

El río para mí es como mi esposo, porque yo me voy para allá y saco comida para mis hijos y mis nietos. Yo fui una persona que levanté seis hijos sin mi esposo, porque a mi esposo lo mataron estando mis hijos pequeños y yo he sustentado mis hijos con las cosas del río. La minería, la fruta, de todo he traído de allá. Entonces ahora que dicen que nos van a quitar el río yo estoy muy confundida porque no sé más de qué voy a vivir (INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, 2017).

Más que una fuente de sustento económico, históricamente el río Cauca ha sido representado por muchos como un integrante de la familia, un ser que otorga dones, en forma de peces, oro o agua que son retribuidos simbólicamente por las comunidades cañoneras con cuidados y afectos. Así los intercambios comerciales trascienden de su connotación económica y material a un espectro simbólico cuando se tornan dones, puesto que crean y fortalecen relaciones sociales entre los sujetos y su territorio (MAUSS, 1979).

De esta manera, la implementación de la hidroeléctrica en este territorio se corresponde con la imposición del capitalismo y una idea de desarrollo como sistema económico y de valores que produce contradicciones en la vida de las personas, sus dinámicas de intercambio

y sus relaciones con el territorio, teniendo en cuenta que, en el Cañón del Cauca, en lugar de la competitividad y del utilitarismo individualista, las dinámicas económicas mercantiles tienden a coexistir con prácticas de intercambio basadas en la solidaridad.

Mauricio Madrigal, barequero de Puerto Valdivia y vicepresidente de la Asociación de pequeños mineros artesanales de Valdivia (Asomival), adscrita al Movimiento Ríos Vivos, en entrevista con Memoria Visible, afirma que antes de la llegada de la represa las comunidades cañoneras tenían una economía sostenible que está en crisis por la imposición de un modelo de desarrollo que no se corresponde con sus formas de vida:

Para nosotros el desarrollo es vivir como veníamos viviendo. El desarrollo era que las comunidades hacían sus productos, hacían empanadas, tamales, envueltos, chuzos... entonces yo me iba a minear y cuando yo llegaba con mi plata – porque yo vendía mi oro inmediatamente me lo pagaban – yo venía y compraba mis cinco empanadas y las llevaba a mi familia. Entonces es como un tejido social, es como una economía estable en la cual no hay como ese desarraigo de las comunidades. Para nosotros el desarrollo es mantener esa comunidad íntegra sin ninguna división. Es lo que nosotros queremos volver a tener en nuestro territorio: que nuestras familias y nuestros amigos estén ahí juntos. Donde yo necesito una libra de panela, tranquilamente yo voy y le digo a mi amigo, a mi vecino: présteme una libra de panela. En estos momentos ¿a quién le voy a decir présteme una libra de panela? Si no tengo vecinos, me quedé solo. Entonces para mí el desarrollo es tener una economía estable, que nuestra economía sea la misma que teníamos en el territorio, donde podamos intercambiar productos. Por ejemplo, acá teníamos el famoso trueque. El trueque era cambiar pescado por yuca y plátano. Pero en este momento ya no lo hay. Para nosotros esto no es desarrollo (2019).

Para muchos cañoneros el discurso de un “futuro mejor” promovido por Hidroituango se traduce en la pérdida del río a causa de las obras y la privatización de las playas que empezaron a ser custodiadas por la seguridad privada de EPM. A este respecto, Don Remigio Moreno, sabedor ancestral y barequero, en entrevista para el documental *Cañoneros del río Cauca*, afirma que:

Aquí quedamos afectados nosotros careciendo de toda clase de eficiencias. Nuestro sustento ha sido ser barequeros y pequeños agricultores. Esa es la vida real. Acabar con aves, agua, es acabar con la vida de todos nosotros, tanto animales como nosotros (INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, 2017).

El luto por la pérdida del río ha ido configurándose en el cotidiano de las personas y adquiriendo mayores dimensiones a medida que se les impide a las comunidades permanecer en su territorio y trabajar en el río. Así lo expresó un Líder campesino de San Andrés de Cuerquia al equipo de Corporación Jurídica Libertad:

A nosotros no nos sacó la guerra. Nosotros nos quedamos acá en las veredas, nos quedamos aún con el miedo a que nos mataran los paras, o el ejército, o cuando se enfrentaban a la guerrilla. Vuelvo y lo digo, a nosotros no nos sacó la guerra, pero sí nos va a sacar la empresa esa que hace Hidroituango y las otras que vienen por las minas (2018).

A pesar de los perjuicios que estos han generado, la represa se sustenta en la promesa de un futuro mejor, de estabilidad económica y prosperidad social movilizadas a partir de la publicidad, ratificada por entes gubernamentales y de la empresa.

No es posible decir si esto efectivamente ocurrirá o no, pero es un hecho que para muchas personas que habitan la región asumir una postura frente a este implica lidiar con ciertas contradicciones. Si bien la represa amenaza las dinámicas de vida y convivencia de las comunidades y el territorio, también se constituye como una posibilidad laboral temporal, dinamización económica por la compra de tierras e indemnizaciones, que en muchas circunstancias termina envolviendo a los afectados en el régimen discursivo (ESCOBAR, 1995) del desarrollo.

VIDAS REPRESADAS

Con base en lo expuesto, la construcción de la hidroeléctrica puede ser interpretada como un evento crítico (DAS 2020 [2007]) que atraviesa todos los aspectos y espacios (inclusive los más íntimos) de la vida de los cañoneros. Para diversas personas como, por ejemplo, la señora Rocío, la pérdida del río viene siendo representada como una gran carencia:

Ahora nuestra alegría se acabó. Ya nos queda solo dolor, solo tristeza ver como el río cada día está más seco, más muerto ¡Ya no nos habla como antes! Ya no nos arrulla como antes. Eso me tiene triste y la única solución que yo le veo es que larguen esa agua y que vuelvan y dejen correr como antes para poder tener uno tranquilidad, gozo, alegría, poder vivir una vida que se vivió desde una infancia hasta una vejez y que ahorita al llegar la vejez se nos acabó todo. Ya no hay en que pensar, ya no hay que hacer en la orilla del río (MOVIMIENTO RÍOS VIVOS, 2020).

Por su parte, Ramon Londoño, en entrevista con Jorge Luis Rocha, argumenta que desde que llegó la hidroeléctrica la vida ha cambiado drásticamente en el cañón:

Se perdieron las minas, se perdieron los árboles, los arbustos, los frutales. Se perdió la cultura del río, se perdieron las playas. Los niños jamás van a poder hacer un sancocho

de playa porque no va a haber playas en adelante, tampoco van a conocer lo que es un real de oro. El río a pesar de que va a quedar inmóvil va a quedar muerto. También va a quedar custodiado, porque de toda finca que nos sacan colocan allí vigilancia privada, en lo cual no podemos volver a pisar los caminos ni las fincas. Entonces nosotros realmente nos sentimos demasiado desplazados, demasiado atropellados, nos sentimos realmente fuera de una sociedad en la cual vivíamos (INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA, 2017).

Aunado a lo anterior, el proyecto hidroeléctrico ha experimentado varias fases críticas, generando altos riesgos de avalancha, inundación o inclusive que la estructura de la represa colapse. El 28 de abril de 2018, EPM notificó a través de sus redes sociales que se había presentado una contingencia relacionada con una obstrucción parcial en el túnel de desviación del río Cauca en el proyecto Hidroeléctrico Ituango. Este evento generó una situación de riesgo de avalancha que fue complicándose con los días, comprometiendo la estabilidad del embalse y dejando en una constante zozobra a los habitantes de la cuenca del río Cauca.

La crisis del megaproyecto protagonizó los titulares de medios de comunicación de amplia difusión en el país. Los taponamientos y obstrucciones en los túneles de desviación fueron complicándose con los movimientos en masa y derrumbes al interior de la estructura. Esto ocasionó un aumento del nivel del río aguas arriba de la repesa y una dramática disminución del caudal aguas abajo.

Ante la situación de crisis, las directivas de la EPM decidieron desviar el agua por la casa de máquinas, afectando los equipos y la estructura del “corazón” de la obra, como medida para contrarrestar el aumento del nivel del río represado.

Esta decisión implicó altos sobrecostos y un retraso significativo en el cronograma del megaproyecto. Con la presión del agua y los movimientos de la montaña, los trabajos de los contratistas se concentraron en destapar los túneles obstruidos y en terminar el muro de contención a una cota de 410 metros sobre el nivel del mar, con el fin de superar el nivel de vertedero y estabilizar la represa en alto riesgo de rompimiento.

El crujir de la montaña y las mudanzas repentinas en los flujos del río anunciaban una tragedia que se hizo real el 12 de mayo de 2018, cuando tuvo lugar una creciente que afectó por lo menos a 600 personas de las localidades aledañas al afluente.

La zozobra y la incertidumbre invadía a las comunidades ribereñas. El puente pescadero, que durante mucho tiempo se tornó un lugar de duelo y memoria para los familiares de las víctimas asesinadas y desaparecidas por los diferentes actores armados, desapareció bajo las aguas del Cauca dejando incomunicado al municipio de Ituango.

La Columna de Economía del diario El Espectador, del 26 de mayo de 2018, registró varios de los acontecimientos que sucedieron por cuenta de las contingencias del megaproyecto. Ante

la pregunta “¿Qué dicen las autoridades?” se presentan declaraciones de Hernán Darío Álvarez, alcalde de Ituango en esa fecha, quien manifestó su solidaridad con el proyecto hidroeléctrico, destacando que, pese a la contingencia acaecida, la inundación del puente pescadero era inminente y las comunidades habían sido informadas con antelación de que tendrían que dejar las playas, por tanto, las ayudas económicas otorgadas a los afectados serían exclusivamente para atender las afectaciones de la contingencia.

En el corregimiento de Puerto Valdivia varias viviendas, el centro de salud y la escuela rural sufrieron inundaciones y daños graves. Además, tres puentes peatonales que unían a la región con otros municipios y el casco urbano de Valdivia fueron arrastrados por las aguas del Cauca. Ante el desastre el gobernador de Antioquia, en la época Luis Pérez, dio las siguientes declaraciones a los medios de comunicación:

si nosotros nos ponemos a pelear, a crear ficciones, a crear telenovelas, a crear películas de terror no llegamos a nada. Antes Antioquia y Colombia tienen que sentir orgullo por estar haciendo la obra más grande de hidrología en el mundo. Esto es un pequeño impase que surgió y para el tamaño de la obra uno puede decir que es un pequeño impase y sobre todo lo más importante: hemos protegido a las comunidades (NOTICIAS UNO, 2018)

Como compensación económica ante las pérdidas sufridas por la avalancha, EPM distribuyó durante algunos meses un subsidio por familia afectada, además de proveer comida y alternativas de refugio para los damnificados. Por efectos de la contingencia se declaró la evacuación inminente de Puerto Valdivia, Cáceres y Tarazá, además de la evacuación preventiva de otros 17 municipios que permanecieron en alerta roja por más de un año. Las comunidades tuvieron que resguardarse en refugios improvisados en coliseos deportivos y escuelas de la región durante casi un año. Cecilia Muriel¹⁴, una de las interlocutoras de la pesquisa, lo recuerda así:

El primer día, así como de emergencia llegamos allá, al coliseo y al rato nos dieron una colchoneta y una carpa y nada de comida, nada de nada. Con la comida guardada, pero estaba encerrada en el otro salón del coliseo, nosotros ese día no comimos nada. Al otro día hicieron agua panelita fue, les estaban dando primero a los niños y a los discapacitados y a los adultos mayores y nosotros estábamos, vea, con la barriga seca. Cuando si mijita, que se vino esa otra vuelta, la bulla que hizo eso, prendieron las alarmas y el mero alboroto y la angustia otra vez, a la carrera, a los gritos. Vea, nos fuimos esa noche como a las dos de la mañana para el coliseo y no eran las nueve

¹⁴ Cecilia es una mujer campesina que durante muchos años trabajó como barequera en el Río Cauca. Ha sido víctima de desplazamiento forzado a raíz del conflicto armado y del proyecto hidroeléctrico Ituango. Es integrante de la Asociación pequeños mineros y pesqueros de Puerto Valdivia (AMPA) adscrita a Movimiento Ríos Vivos.

de la mañana cuando nos tocó salir corriendo otra vez. Otra vuelta se cayó y ya en la noche otra vuelta, las alarmas y la pitería y todo eso. Esa gritería y la gente corriendo desesperada por todo lado, que recoja las cositas, ya toda la gente decía que ahora si se va a acabar Puerto Valdivia porque eso se había abierto no sé cuántas compuertas y no sé qué, y que lo venía ahora era el doble o el triple de lo que había bajado. Pues ya todo el mundo ¡acá nos morimos! Entonces, bueno lo único que vimos nosotros fue que en las cuentas de nosotros teníamos una carretilla y la motico, entonces tiramos las colchonetas a la carretilla y salimos. Cuando yo iba saliendo con la carretilla con las colchonetas, estaba la policía y el ejercito rescatista, uno de los de esos me pegaron, que porque lo que íbamos a llevarnos en la carretilla dizque no era de nosotros. Me tocó pelear con ellos, pero me llevé mis cosas. Enseguida llegamos a un coliseo, allá nos tiraron como a unos perros en Valdivia [...] Lo que llegaba a así para repartirle a los damnificados era como un kit para dormir que los primeros que repartieron eso fueron los del Dapard¹⁵, así una colchonetica, una carpa, pero eso no alcanzó para todo el mundo. A nosotros, íbamos seis aquí de la casa, nos tocó a todos meternos en un camping chiquito, con los niños y todo [...] Yo me enfermé mucho porque esa comida era muy mala, me dio diarrea, mejor dicho, casi me muero, porque la comida era comida mala. Daban comidas vinagres así, un día hasta con gusanos nos repartieron eso, comida trasnochada, podrida.

Por otro lado, la inminente amenaza de ruptura de la presa evidenció que muchos municipios aguas abajo, que serían potencialmente afectados, no fueron contemplados dentro de la licencia ambiental ni del plan de manejo del megaproyecto.

A ese respecto, Isabel Cristina Zuleta¹⁶, durante la Sesión inaugural del Diplomado “Conflictos sobre la tierra y el territorio en Colombia”, realizado por la Comisión Colombiana de Juristas y la Universidad de Antioquia sostuvo que:

Las contingencias que se han venido presentando con Hidroituango nos han demostrado que muchos municipios afectados por el megaproyecto no están contemplados en la licencia ambiental porque lo que la empresa clasifica como riesgo también está limitado, porque ese es un riesgo económico, no de las vidas de las personas, ni del territorio (2020).

En sus primeros informes, EPM señalaba que la crisis se habría generado debido a embates ambientales que no pudieron ser contemplados dentro de los planes de manejo y ejecución de la mega obra. No obstante, la firma noruego-chilena Skava Consulting, encargada de llevar a cabo la investigación de las causas de la contingencia, concluyó que ésta obedeció a un error de diseño de la excavación, que al momento ejecutarse no se trató de forma adecuada.

¹⁵ Departamento Administrativo para la prevención y atención de desastres de Antioquia.

¹⁶ Isabel Cristina Zuleta López nació en Ituango (Antioquia), se formó como socióloga de la Universidad de Antioquia, es una de las fundadoras del Movimiento Ríos Vivos Antioquia y se desempeñó como presidenta de este movimiento desde su creación hasta 2021. Actualmente es candidata al Senado de la república por la Coalición Pacto Histórico.

Después de casi cuatro años de la contingencia las obras continúan, al igual que la constante zozobra. Las comunidades manifiestan que desde abril de 2018 la inminencia de una tragedia es latente pues la cadena montañosa se está viniendo abajo. Don Gregorio, habitante de Briceño, en conversatorio virtual realizado en conmemoración de los dos años del inicio de la contingencia, apunta que:

EPM dice que todo está mejor, que la montaña no se va a caer. Pero el peligro continúa. A Hidroituango no le bastó con quitarnos el río, matarnos los peces y las posibilidades de trabajar. Esa represa nos robó hasta el sueño. Eso en cualquier momento puede desbarrancarse la montaña. Ahí si nada va a quedar, vamos a terminar sepultados todos, tanto vivos como muertos (2020).

Pese a la crisis del proyecto, las múltiples contingencias y sobrecostos, Hidroituango sigue su curso como la mayor obra energética del país, lo que produce diversos efectos. Conforme con lo expuesto, entre estos, se pueden mencionar la pérdida de la autonomía y libertad para trabajar y permanecer en el río, lo que obliga a muchas personas a dedicarse a otras actividades o a abandonar el Cañón, transformando radicalmente sus formas de habitar, percibir y socializar con y en el territorio.

CONSIDERACIONES FINALES

Desde que fue elaborada por Durkheim, la noción de representación se ha revelado como una indudable contribución teórica para las Ciencias Sociales, en general, y para la Antropología, en particular, puesto que, a través de ella, se abrió espacio para pensar el plano simbólico no como mero reflejo, sino como un elemento instituyente de la realidad social. Tanto como idea(s) así como acto(s), las representaciones son socialmente determinadas, fundadas en la(s) experiencia(s) colectiva(s), lo que permite afirmar que éstas expresan la manera como los múltiples actores sociales conciben los objetos de la experiencia, constituyéndose, de forma concomitante, en una forma de conocimiento socialmente producido y una guía para las acciones sociales.

Ocurre que las representaciones varían de acuerdo con los intereses, lo que tiene que ver con la forma en que los diferentes grupos, segmentos o clases se sitúan en el interior de la sociedad. Con base en esa lectura de la teoría de las representaciones, Machado da Silva asevera la imposibilidad de la existencia de representaciones axiológicamente neutras, puesto que, por

definición, esas son construcciones simbólicas que destacan y eligen aspectos de la realidad social considerados relevantes por aquellos que los accionan (MACHADO DA SILVA, 1987).

Si, en principio, tal elaboración se aplica a cualquier contexto sociohistórico, se puede decir que, en el caso de la implantación de Hidroituango, ésta asume contornos especialmente evidentes. Esto porque, si, por un lado, sus idealizadores y ejecutores la definen como “un proyecto para todos” y suelen ufanarse con el progreso que traerá para el País, por otro, los/las cañoneros/as entrevistados/as durante la pesquisa presentaron una visión no solo distinta sino radicalmente contraria de lo que ha venido pasando desde el inicio de la construcción de la represa.

El proyecto Hidroituango concibe al río Cauca como un recurso controlable y desligado de su entorno físico y social, desconociendo que existen diversas formas de habitar y entender el río. Esto refuerza una relación de poder desigual que prioriza los intereses económicos de los proponentes del megaproyecto y desarticula modos de vida particulares ligados al río y demás ecosistemas que dependen de él. En este sentido debe reconocerse que si, por un lado, los planes de manejo de la hidroeléctrica calculan posibles impactos y sus respectivas medidas compensatorias a partir de supuestos y prácticas modelares adscritas a una idea de desarrollo que ejerce un rol tutelar sobre las comunidades y sus necesidades, por otro, no hay reparación que subsane por completo las pérdidas materiales y simbólicas que este megaproyecto desencadena.

Hay que mencionar que, pese a los efectos de la construcción de la hidroeléctrica y del conflicto armado, las cañoneras y cañoneros continúan haciendo sus vidas, lidiando con sus tragedias cotidianas y sorteando las contingencias. Para ello, procuran tejer nuevas relaciones, participando de los procesos de articulación y organización social que se han venido configurando en respuesta y oposición a Hidroituango, que además de constituirse como procesos políticos también son espacios de encuentro y apoyo donde se tejen estrategias para seguir adelante, encontrar a sus muertos inundados por el progreso y, no menos importante, recuperar la libertad de decidir sobre sus vidas, sus cuerpos y sus territorios.

REFERENCIAS

1. AUGÉ, Marc. **Los no lugares espacios del anonimato una antropología de la sobre modernidad**. Barcelona: Gedisa, 1992.
2. AUTORIDAD NACIONAL DE LICENCIAS AMBIENTALES-ANLA. “**Auto N 3100 (24 jul. 2014) “Por el cual se inicia un trámite administrativo de modificación de**

- una Licencia Ambiental**". 2014. Disponible en: http://portal.anla.gov.co/sites/default/files/13639_auto_3100_240714.pdf. Acceso en: 15 jul. 2020.
3. BRONZ, Déborah. **Nos bastidores do licenciamento ambiental: uma etnografia das práticas empresariais em grandes empreendimentos**. Rio de Janeiro: Contracapa. 2016.
 4. BRONZ, Déborah. 'O Estado não sou eu'. Estratégias empresariais no licenciamento ambiental de grandes empreendimentos industriais". **Campos**, v. 14, n. 1, p. 37 – 55, 2013. Disponible en : <http://dx.doi.org/10.5380/campos.v14i1/2.42472>. Acceso en: 10 ene. 2022.
 5. COMISIÓN COLOMBIANA DE JURISTAS. **Sesión inaugural pública del Diplomado "Conflictos sobre la tierra y el territorio en Colombia"**. 2020. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=ojsxEX5JNZI&ab_channel=ColjuristasCCJ. Acceso en: 10 ago. 2020.
 6. CONSORCIO INTEGRAL. **Estudio de Impacto Ambiental – Generalidades**. 2007. Disponible en: <https://www.epm.com.co/site/Portals/0/documentos/ituango/estudio-de-impacto-ambiental.pdf>. Acceso en: 02 abr. 2020.
 7. CONSORCIO GENERACIÓN ITUANGO. **Informe: actualización estudio de impacto ambiental generalidades**. 2011. Disponible en: https://redjusticiaambientalcolombia.files.wordpress.com/2018/05/d-phi-eam-eia-cap01-c0006_generalidades.pdf. Acceso en: 05 jul. 2020.
 8. CONTRALORÍA DE ANTIOQUIA. **Informe resultados del proceso de auditoria Hidroituango**. 2019. Disponible en: https://www.contraloria.gov.co/resultados/proceso-auditor/actuaciones-especiales/actuaciones-especiales-sector-minas/-/asset_publisher/TJafk8Rf8Zn7/document/id/1584846. Acceso en: 10 mayo 2020.
 9. DAS, Veena. **Life and Words**. Violence and the descent into the ordinary. Berkeley: University of California Press, 2007.
 10. DAS, Veena. **Vida e Palavras: A violência e sua descida ao ordinário**. São Paulo: Ed. Unifesp, 2020 [2007].
 11. DESAPARICIÓN forzada, tragedia compartida en el Cañón del Río Cauca. **Rutas del Conflicto**. 2019. Disponible en: <https://rutasdelconflicto.com/rios-vida-muerte/?q=desaparicion-forzada>. Acceso en: 06 jul. 2021.
 12. ESCOBAR, Arturo. **Cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología Ministerio de Cultura, 1999.
 13. ESCOBAR, Arturo. **Encountering development: the making and unmaking of the Third World**. Princeton: Princeton University Press, 1995.
 14. ESCOBAR, Arturo **La invención del tercer mundo**. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

15. FERGUSON, James. **The Anti-Politics Machine:** “Development,” Depoliticization, and bureaucratic Power in Lesotho. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1990.
16. HUMAN RIGHTS EVERYWHERE (HREV). **Hidroituango:** desaparecer a los desaparecidos. 2018. Disponible en: <http://www.movimientodevictimas.org/sites/default/files/Hidroituango%20desaparecer%20a%20los%20desaparecidos.pdf>. Acceso en: 17 abr. 2020.
17. INSTITUTO GEOGRÁFICO AGUSTÍN CODAZZI. INSTITUTO PARA EL DESARROLLO DE ANTIOQUIA. **Antioquia.** Características geográficas. Imprenta Nacional de Colombia, 2007.
18. INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA. **Cañoneros del río cauca.** 2017. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=sHMBYySX2pU&ab_channel=InstitutedeEstudiosRegionales-UdeA. Acceso en: 4 ene. 2021.
19. LA MUERTE del patrón mono: ¿Qué le ha dejado Hidroituango a los campesinos del bajo Cauca antioqueño? **Memoria Visible.** 2019. Disponible en: <http://memoriavisible.com/rio-cauca-la-muerte-del-patron-mono/>. Acceso en: 15 mayo 2021.
20. LA PROBLEMÁTICA en Ituango: Así se vive aguas arriba de Hidroituango. **El Espectador.** 2018. Disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/economia/asi-se-vive-aguas-arriba-de-hidroituango/>. Acceso en: 12 ene. 2021.
21. MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. Violência Urbana: representação de uma ordem social. *In:* NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do; BARREIRA, Irllys Alencar (org.). **Brasil urbano:** cenários da ordem e da desordem. Rio de Janeiro: Notrya, 1993. p 131-142.
22. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In* MAUSS, Marcel (org.). **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. p 183-314, 1974
23. MITCHELL, Timothy. Society economy and the state effect. *In:* SHARMA, Aradhana; GUPTA, Akhil; MITCHELL, Timothy (org.). **The anthropology of the state:** a reader. Malden: Blackwell, 2006. p.145- 187.
24. MORENO, Luz; RUEDA, Cristina; ANDRADE, Germán (ed.). **Biodiversidad 2017.** Estado y tendencias de la biodiversidad continental de Colombia. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt, 2018.
25. MOVIMIENTO RÍOS VIVOS ANTIOQUIA **Brevísima historia de nuestra resistencia a Hidroituango.** 2017. Disponible en: <https://riosvivoscolombia.org/quienes-somos/brevisima-historia-de-nuestra-resistencia-a-hidroituango/>. Acceso en: 18 sep. 2020.
26. MOVIMIENTO RÍOS VIVOS. **Barequeo en el cañón del río cauca, patrimonio cultural e inmaterial de la nación.** 2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/>

- watch?v=wNnpqalGnYw&ab_channel=CanalOficialMovimientoR%C3%ADosVivos. Acceso en: 05 ene. 2021.
27. MOVIMIENTO RÍOS VIVOS. **Conversatorio virtual realizado en conmemoración de los dos años del inicio de la contingencia.** 2020. Disponible en: <https://www.facebook.com/306366359418132/videos/2559458274321439>. Acceso en: 19 abr. 2021.
28. MOVIMIENTO RÍOS VIVOS. **El río ya no nos habla.** 2020. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=oyFqJ0gtXWE&ab_channel=UnMundoInmenso. Acceso en: 10 ene. 2021.
29. NOTICIAS UNO. **Emisión 13 de mayo de 2018.** Disponible en <https://canal1.com.co/programas/noticias-uno/emisiones/noticias-uno-mayo-13-2018>. Acceso en: 10 feb. 2021.
30. RIBEIRO, Gustavo. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. *In: SILVA, Kelly; SIMIÃO, Daniel (org.). Timor Leste por trás do palco Cooperação internacional e a dialética da formação do Estado.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p. 417-426.
31. SCUDDER, Thayer. The human ecology of big projects: river basin development and resettlement. *Annual Review of Anthropology*, v. 2, p. 45-55, 1973.
32. SOCIEDAD HIDROELÉCTRICA ITUANGO S.A. E.S.P - (EPM). **Proyecto Hidroeléctrico Ituango, una contribución al desarrollo local y regional, un mejor futuro para los colombianos.** 2016. Disponible en: <https://www.hidroituango.com.co/>. Acceso en: 04 ago. 2020.
33. TAUSSIG, Michael. **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul.** São Paulo: Editora UNESP, 2010.
34. TORRES, Astrid. **Colombia Nunca Más** Extractivismo – Graves violaciones a los derechos humanos Caso Hidroituango, una lucha por la memoria y contra la impunidad. Medellín: Corporación jurídica libertad, 2018.
35. TORRES, María. **Análisis de nuevas dinámicas territoriales por proyectos de infraestructura y su influencia en la generación de conflictos socio ambientales.** Caso de estudio: Hidroituango. 2013. Disertación (Maestría en Medio Ambiente y Desarrollo) – Facultad de Minas, Departamento de Geociencias y Medio Ambiente, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 2013. Disponible en: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/47235?locale-attribute=en>. Acceso en: 21 mayo 2020.
36. ZHOURI, Andréa. Justiça ambiental, diversidade cultural e *accountability* desafios para a governança ambiental. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 68, p. 97-107, 2008.

Ángela Jasmín Fonseca Reyes

Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, Licenciada em Ciências Sociais pela Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia e Mestre em Educação pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2793-1732>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação. E-mail: angelafonseca@id.uff.br

Edilson Márcio Almeida da Silva

Professor Associado III do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9811-3972>. Colaboração: Redação e Revisão. E-mail: edilsonmas@yahoo.com.br

Fofoca e relações entre parentes: um estudo etnográfico junto aos kariri-xocó

Gossip and relationships between relatives: an ethnographic study with the kariri-xocó

Maiara Damasceno da Silva Santana

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil

RESUMO

Este artigo tem por objetivo compreender os processos de produção, reprodução e atualização das relações parentais entre os(as) Kariri-Xocó, comunidade indígena localizada no município de Porto Real do Colégio (AL), no vale do São Francisco. Centrado na temática da fofoca, aborda o papel que tal prática desempenha tanto no que se refere especificamente à produção de conflitos quanto à configuração das dinâmicas sociais em sentido mais amplo. Com base numa perspectiva etnográfica, o trabalho descreve e analisa alguns aspectos da gramática que estrutura as relações de parentesco locais, mostrando como, a depender da valoração que lhe é socialmente atribuída (isto é, se considerada boa ou ruim), a fofoca pode contribuir, seja para o espessamento ou a diluição de relacionalidades, seja para a dinamicidade, a reprodução e a atualização diária das relações.

Palavras-chave: Fofocas, Parentesco, Relacionalidade, Vida diária.

Recebido em 05 de outubro de 2021.
Avaliador A: 16 de novembro de 2021.
Avaliador B: 27 de novembro de 2021.
Aceito em 11 de fevereiro de 2022.



ABSTRACT

This article aims to understand the processes of production, reproduction and updating of parental relationships among the Kariri-Xocó, an indigenous community located in the municipality of Porto Real do Colégio (AL), in the São Francisco valley. Focused on the theme of gossip, it addresses the role that this practice plays both with regard to the production of conflicts specifically, and the configuration of social dynamics in a broader sense. Based on an ethnographic perspective, the work describes and analyzes some aspects of the grammar that structures local kinship relations, showing how, depending on the valuation that is socially attributed to it (that is, whether considered good or bad), gossip can contribute, either for the thickening or dilution of relationalities, or for the dynamism, reproduction and daily updating of relationships.

Keywords: Gossip, Kinship, Relatedness, Daily Life.

INTRODUÇÃO

Um grupo de mulheres conversava e fumava na porta de casa, entre sobrinhas, filhas, tias e mães. O assunto que embalava a conversa era a separação conjugal de uma delas. A mulher mais velha, que detinha a palavra, assim se dirigia à mais nova, que havia se separado do marido: *“quando um casal se separa é porque o homem e a mulher não prestam mais um para o outro”*. Quando a frase foi proferida, outra mulher – uma parenta distante que transitava por perto – tomou a fala como uma “indireta”¹ para si, uma vez que também havia se separado recentemente. Ela nada tinha a ver com a conversa, contudo, não gostou do que ouviu; o que a levou a olhar para o grupo com cara de poucos amigos e caminhar para casa “ingicada” (aborrecida/brava). Ao chegar lá, tratou logo de contar a uma de suas parentas próximas o que ouvira, encontrando nela uma fonte de apoio. Não demorou muito até que o caso se transformasse em fofoca. Dias depois, as mulheres que conversavam em grupo tomaram conhecimento do ocorrido, tornando iminente a instauração de um conflito, uma vez que as mesmas se enfureceram ao terem o seu nome envolvido na fofoca. A parenta distante também estava chateada, pois tinha a convicção de que, com o referido comentário, o grupo de mulheres pretendia ofendê-la ao lançar indiretas e fofocar sobre a sua vida. A essa altura, o que de fato ocorreu já não tinha qualquer correspondência com a versão que circulava na aldeia. Os dias foram se passando, os ânimos se acalmando (embora, nem tanto), até que, finalmente, o grupo de mulheres envolvido na fofoca decidiu procurar a parenta distante para esclarecer a história. Era noite, o clima estava fresco e o vento calmo. O grupo de mulheres encontrava-se no mesmo lugar de antes – todas sentadas na porta de casa. A sensação que tive ao chegar ao local do encontro era a de que a conversa poderia desencadear uma briga, o que me

¹ Comentário feito sobre alguém, sem a utilização discursiva direta, mas que assume a função de apontar algo negativo na pessoa. Comentário feito de modo disfarçado ou irônico na frente de quem se quer atingir.

levou a manter certa distância, de modo que, sem comprometer a observação, pudesse me manter minimamente segura. O clima era de tensão e de muitos cochichos. Todas esperavam ansiosas a parenta distante, que demorou um pouco a chegar. Uma das mulheres falava alto e gesticulava bastante, enquanto outra pedia calma. Contrariando as minhas expectativas, felizmente, a conversa fluiu de forma relativamente tranquila, tudo foi esclarecido e, por fim, o mal-entendido acabou sendo desfeito... (Trecho extraído do diário de campo, outubro de 2018).

Embora se trate de algo comum entre parentes, amigos(as) e vizinhos(as) dos mais diversos contextos sociais, a fofoca constitui um tema polêmico² que, embora possa ter uso meramente recreativo, não raro leva à irrupção de situações conflitivas, como no caso reproduzido acima. Talvez esta seja uma das razões pelas quais, conforme argumenta Eric Foster (2004), a Antropologia Social vem a ser muitas vezes compreendida e/ou descrita como a ciência social da fofoca.

Em 2017, quando cursava o primeiro semestre do doutorado, escutei de uma professora, em uma de suas aulas, a seguinte frase, que nunca mais saiu da minha memória: “um(a) bom(boa) antropólogo(a) sempre gosta de uma fofoca”. Um ano depois, já em trabalho de campo na aldeia Kariri-Xocó, em Alagoas, diante dos inúmeros episódios de fofoca de que tomei conhecimento, lembrei-me da fala da tal professora. Ainda que ela tivesse levantado uma questão interessante, somente me dei conta da importância do tema da fofoca para pensar formas de constituição de relacionalidades e modos de socialidade após a minha estadia prolongada na aldeia Kariri-Xocó.

Ao longo dos dez meses³ seguidos em que vivi com os(as) Kariri-Xocó, ao alugar uma casa dentro da aldeia, tomei conhecimento de muitas fofocas: traição entre casais, relações homossexuais e brigas entre grupos familiares eram os assuntos mais comuns. Como diria Gluckman (1963), a maneira mais fácil de um(a) estranho(a) ser incluído(a) em um grupo é participando das fofocas. De minha parte, embora fosse boa ouvinte, procurava não disseminar as fofocas que ouvia, evitando me envolver em conflitos de parentes, sem contar que, como antropóloga, outras questões estavam em jogo, como a ética de pesquisa. Contudo, não posso assegurar que meu marido (acompanhante no trabalho de campo), nossas duas filhas (uma de 7 anos e outra de 1 ano e seis meses, na ocasião) e eu mesma não tenhamos nos tornado alvo de fofoca, uma vez que ele cozinhava e cuidava das filhas, em uma divisão quase igualitária das

2 Por este mesmo motivo, tive o cuidado de não mencionar os nomes reais das pessoas com as quais conversei sobre o assunto durante o trabalho de campo.

3 A pesquisa de doutorado recebeu o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes.

tarefas domésticas, o que entre os homens kariri-xocó é algo incomum. Em casos como este, o sujeito expõe-se ao risco de ser chamado de “caçarola”, o que tem como principal consequência a atribuição de uma conotação negativa à sua masculinidade. Como nem sempre a fofoca é descoberta pelas pessoas que têm o nome nela envolvido, sigo apenas levantando suspeitas.

Ainda que as pessoas tentem se precaver das fofocas ou explicitem isto em seus discursos – “não quero meu nome na boca dos outros”, “não quero meu nome em fofoca” –, nem sempre é possível controlá-las e evitar ter o nome circulando de um lado a outro da aldeia (que vai da rua do primeiro portão até o Conjunto das Duzentas⁴). Por outro lado, mesmo diante dessa preocupação, muita gente parece compartilhar o gosto de falar dos(as) outros(as), seja para o bem ou para o mal. Tal posição é claramente ilustrada pela fala de uma mulher kariri-xocó de 43 anos que, na época da pesquisa, me confrontou com a seguinte pergunta: “quem não gosta de uma fofoca?”. Como expõe Fonseca (2004, p. 23): “ninguém se considera fofoqueiro, mas todo mundo concorda em dizer que há fofoca constantemente na vizinhança”.

Entre os(as) Kariri-Xocó, com os(as) quais venho construindo pontes de diálogos, relações de afeto e de companheirismo desde 2013, quando iniciei a pesquisa de mestrado, o tema da fofoca me ofereceu uma ampla compreensão dos processos relacionais que constituem parentes, ao produzir, reproduzir e atualizar as dinâmicas sociais cotidianas na aldeia. As mulheres com as quais tive maiores laços de proximidade são boas “observadoras do cotidiano” (MENDES, 2019, p. 16) e me revelaram o quanto era bom se sentar na porta de casa às tardes para ver as pessoas passarem: “oh minha filha, a gente senta aqui, vê o povo passar. Sempre tem um que para e conversa. A gente comenta da vida dos outros (risos) e assim a tarde se passa. Tá ruim, é? Tá, não”.

As fofocas podem passar despercebidas a qualquer antropólogo(a), mas, uma vez atento(a), logo perceberá o quanto podem ser potenciais reveladoras da realidade, conseguindo alcançar amplas dimensões das relações entre parentes. Com isso, não estou negando os prejuízos que uma fofoca pode causar à vida das pessoas, uma vez que, como se sabe, esta pode evoluir para brigas, razão pela qual deve ser evitada, principalmente nos períodos que antecedem a ida ao Ouricuri – nome atribuído ao território e ao ritual, considerados “sagrados” pelos membros da comunidade. Nessas ocasiões, os(as) Kariri-Xocó ficam mais cautelosos(as), pois consideram que para pisar em solo “sagrado” é preciso estar “limpo de corpo e mente”⁵.

4 Estas localidades referem-se às áreas de habitação, as quais são organizadas pelos(as) Agentes Indígenas de Saúde – AIS, a partir de microáreas numéricas (de 1 a 7), a fim de facilitar a orientação espacial da aldeia e os atendimentos domiciliares.

5 A limpeza, nesse caso, refere-se aos cuidados e resguardos que devem ser realizados obrigatoriamente por

O segredo do Ouricuri é o cerne da produção de “pessoas diferenciadas”, como estes(as) indígenas se reconhecem. Os processos relacionais em que os(as) Kariri-Xocó se envolvem, por meio do segredo, produzem semelhança entre eles próprios, ao mesmo passo que os diferenciam dos não indígenas e de outros indígenas que não compartilham da mesma experiência ritual.

Para participar do Ouricuri, que acontece quinzenalmente (mas, eventualmente, pode ocorrer a cada sete dias), as pessoas kariri-xocó devem fazer abstinência sexual de três dias, não consumir bebidas alcoólicas, livrar-se de preocupações, não procurar “questão” (brigas/intrigas) com os parentes e acreditar no Pai Eterno, acima de qualquer coisa. Como se diz na Sementeira (aldeia), deve-se “ficar puro ou limpo” para se deslocar para o ritual com o coração aberto, sem mágoas nem rancor. Nos três dias que antecedem a ida ao Ouricuri há o enorme desejo e o esforço coletivo de seguir essas prescrições. Contudo, na vida cotidiana, viver com todos esses resguardos é mais difícil do que pode parecer à primeira vista, de maneira que brigas, desentendimentos e fofocas são mais frequentes do que se imagina, de modo que nem sempre é possível ficar isento deles.

Ainda que o tema da fofoca não tenha sido sistematicamente explorado em etnografias anteriores sobre os(as) Kariri-Xocó (MOTA, 1987; MATA, 1989; MARTINS, 2003; SILVA, 2003; SANTANA, 2015; VENANCIO, 2018), estou convencida de que ele é tão importante quanto outras temáticas que já se tornaram objeto de investigação, tais como a educação escolar indígena, processos de saúde, doença e cura; processos nativos de aprendizagem; corporalidade e reprodução; retomadas de territórios e organização social, entre outros. Nesse sentido, este artigo é um esforço narrativo que começou a ser desenhado desde a escrita da tese (SANTANA, 2021), quando meu olhar etnográfico atentou não somente para as relações com os não indígenas, por meio dos matrimônios celebrados entre eles, mas também para as configurações mais internas que englobavam os relacionamentos extraconjugais e as fofocas que estes ensejavam. Desde então, o meu interesse incidiu sobre o desejo de entender como se configuram os processos de criação, reprodução e atualização do parentesco entre os(as) Kariri-Xocó, avaliando a fofoca (boa e ruim) enquanto um meio para a promoção desses processos.

todos(as) os(as) Kariri-Xocó que frequentam o Ouricuri, ao menos três dias antes do deslocamento para o ritual.

VIDA DIÁRIA E FOFOCA

Os(as) Kariri-Xocó⁶ estão situados nas margens do Baixo São Francisco, no estado de Alagoas, no município de Porto Real do Colégio, conhecido também como Colégio por seus habitantes, o qual faz divisa com Propriá, em Sergipe. Atualmente são falantes do português e empreendem inúmeras estratégias para a revitalização da língua materna – dzubukuá, de tronco Macro-jê, como a criação da “Escola Amiga do céu Nayly”, criada pelo casal kariri-xocó conhecido pelos apelidos de Indinha e Indhão. Os(as) Kariri-Xocó ocupam uma extensão de 699,35 hectares (compreendidos como terra oficialmente demarcada) e continuam em constante luta pelo território, cuja maior parte ainda se encontra na posse dos grandes fazendeiros de Alagoas e Sergipe. A área total, entre terra demarcada e terra declarada, equivale a 4.419 hectares. Sua população é estimada em 1.952 pessoas (Sesai, 2015) que habitam, desde 1978, a aldeia homônima, também chamada de Sementeira⁷.

Uma boa expressão para sintetizar os inúmeros episódios que presenciei, envolvendo brigas, acusações e fofocas entre parentes kariri-xocó, foi registrada por Grazielle Dainese (2015, p. 371), por ocasião da pesquisa desenvolvida por ela junto aos moradores da Terceira Margem, na região do Alto Paranaíba, no estado de Minas Gerais: “se há parentesco, há desentendimento”. Parece ser este o caso também do que se passa na aldeia Kariri-Xocó, onde as pessoas compartilham com certa frequência uma outra frase: “aqui todo mundo é parente”.

Conversas sobre comportamentos, ações, condutas e relacionamentos entre parentes podem alimentar fofocas que, uma vez instauradas, rapidamente se espalham. A possibilidade de falar sobre as escolhas e/ou ações de alguém, sem o princípio da condenação ou acusação direta (FRANCHETTO, 1996), talvez seja um dos elementos que tornam a fofoca tão interessante.

Mas, afinal, o que é a fofoca? Sobre o que as pessoas fofocam? Por que fofocam? Ao longo do texto tentarei explorar estas questões, tendo como ponto de partida o pressuposto de que a fofoca é parte substancial da vida diária, da socialidade kariri-xocó, fundamental na relação entre as pessoas, não se tratando, portanto, de um simples epifenômeno. Pelo contrário, trata-se de um fenômeno complexo que produz seus próprios efeitos sobre pessoas e grupos,

6 Junto aos Kariri-Xocó convivem indígenas das etnias Fulni-ô, Xucuru-Kariri, Karapotó, Pankararu, Wassu-Cocal, Tingui-Botó, Aconã, Gavião e mesmo não indígenas, com os quais estabelecem relações de afinidade por meio de inúmeros matrimônios.

7 Em período anterior à retomada e formação da aldeia, no local funcionava um antigo campo de sementes, sob a responsabilidade da Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco – Codevasf.

operando de maneira específica, a depender de seu conteúdo e de seus agentes.

A socialidade de que falo é definida por McCallum (1998) como um conceito capaz de capturar as formas próprias como os Kaxinauá (Huni Kuin) dão sentido às suas vidas e à sua atuação no mundo, compreendida como o eixo de sua filosofia moral, uma vez que as pessoas podem atuar para criá-la ou desfazê-la. McCallum (1998, p. 134) explica que a “socialidade é o produto de muitas sociabilidades, não se resumindo a apenas uma delas”. De acordo com a autora, a socialidade é “um estado momentâneo na vida social de um grupo, definido pelo sentimento de bem-estar e pelo autorreconhecimento como um grupo de parentes em plena forma” (MCCALLUM, 1998, p. 129). A criação da socialidade entre os(as) Kariri-Xocó se dá pela dinâmica de suas atuações na vida cotidiana e, neste caso, as fofocas desempenham um importante papel, uma vez que são parte fundamental do engendramento de tais relações.

Figueiredo (2010, p. 419) aponta que a fofoca “não é um estilo discursivo específico, uma fofoca é apenas uma história. A forma aí não importa, apenas o conteúdo da fala”. Brenneis (1984) tece algumas críticas aos estudos antropológicos que dispensaram da análise da fofoca a possibilidade de pensá-la enquanto texto e atividade, preocupando-se apenas com o seu conteúdo. Contrariando esta perspectiva, o autor chama a atenção para o caráter estilístico que a fofoca possui. No caso da Sementeira, em particular, forma e conteúdo são essencialmente importantes na definição dessa prática. O ato de fofocar não acontece em alto tom de voz. Antes, a voz é baixa e os gestos complementam a ação, criando uma atmosfera de certo suspense quanto ao conteúdo que será exposto. Há uma performance muito específica no contar fofocas e isto a diferencia de outras modalidades de narrativas, histórias e conversas.

Cáceres (2016), que pesquisou o tema na comunidade Astrogilda Cafundá, do Quilombo de Vargem Grande, no Rio de Janeiro, também aponta que a fofoca não se limita ao uso da voz, posto que os gestos são igualmente relevantes para a sustentação daquilo que é dito. Tal performance é fundamental para criar sentidos e entendimentos, chamar a atenção e provocar reações. De acordo com a autora:

Silêncio, ritmo, timbre, gestos corporais e faciais voluntários ou involuntários junto às habilidades físicas e posturais não apenas caracterizam os narradores, senão que participam das histórias que eles contam sobre si mesmos e sobre os outros (CÁCERES, 2016, p. 306).

No estudo realizado pelo babalorixá e também professor Júlio Braga, pesquisa que deu origem ao livro *Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros*, publicado em 1998, o autor argumenta que os fuxicos, também chamados de *ejó*, em terreiros de origem jêje-nagô, são meios de “fazer circularem notícias que dificilmente poderiam ser transmitidas através de

canais normais da aprendizagem sistemática a que estão submetidos os iniciados dos cultos afro-brasileiros” (BRAGA, 1998, s/p). O autor analisa positivamente o fuxico, considerando-o uma forma de “atualização do saber na comunidade religiosa afro-brasileira” (1998), o que teria dimensões complexas e amplas. Todavia, Braga (1988) também aponta os prejuízos que o fuxico pode originar, sendo necessário lançar mão de alguns recursos para se obter a sua interrupção, como, por exemplo, o de cânticos do tipo: “Xoxô obé, Xoxô obé, Apaxô Ioriejó, Laroîê, Xoxô, obé”⁸.

Entre os(as) Kariri-Xocó, espera-se que a fofoca decorrente de assunto considerado grave continue a circular até que alguém a escute e intervenha ou mobilize outros(as) para uma intervenção conjunta diante do problema (GLUCKMAN, 1963). Se isto não acontecer, o alvo da fofoca (aquele de quem se fala), caso tenha cometido algo considerado grave pelos(as) Kariri-Xocó, poderá sentir-se pressionado a se mudar da aldeia para outro lugar, uma vez que a fofoca tem o potencial de colocar em evidência insatisfações coletivas, sem que para isso seja necessário confrontar diretamente as falhas da pessoa que protagonizou a ação que deu origem à fofoca.

A análise funcionalista da fofoca que se transforma em escândalos, tal como analisou Gluckman (1963), aponta para certas características desta como um jogo culturalmente controlado por meio de redes. Neste caso, a principal tese sustentada pelo autor encontra-se na afirmação de que a fofoca reforça o sentimento de identidade comunitária e os valores de um grupo, ou seja, em sua visão, a fofoca atua na manutenção da coesão do grupo. No entanto, a depender de contextos específicos, os papéis e as funções das fofocas variam, como deixa ver a discussão que se segue.

No caso dos(as) Kariri-Xocó, quando uma fofoca se torna um escândalo, brigas internas podem se suceder, pois ela também é um mecanismo de expressão de comportamentos reprováveis que, na visão interna do grupo, considera-se danosa ao mundo relacional. Aprende-se, através da fofoca, quais condutas as pessoas devem ter em seu dia a dia a fim de evitar verem o seu nome envolvido nesse tipo de imbróglio. Trata-se, assim, de uma maneira de transmitir informações sobre as diretrizes da vida, de modo que, no caso, “mais que verdades, transitam moralidades” (CÁCERES, 2016, p. 308). Além disso, a fofoca pode ser também lida como uma forma de aprender sobre o outro (BAUMEISTER et al., 2004), sobre como as pessoas se organizam e operam as suas vidas, individualmente e/ou em grupos.

8 “A ponta da faca que serve para a circuncisão corte a fofoca ou o fofoqueiro”, cantiga para Exu (BRAGA, 1998, s/p, tradução feita pelo autor).

De forma sucinta, isto quer dizer que a fofoca acaba por explicitar os modos considerados necessários para o “bom viver”. Entre as pessoas kariri-xocó esta expressão, costumeiramente, faz referência à relação entre cônjuges, mas não só. Aponta também para as diferentes relações cotidianas tecidas entre parentes na aldeia. Neste caso, o “bom viver” de que falam as pessoas na Sementeira pode ser usado em analogia ao “bem viver” (BELAUNDE, 2016), ambos podendo ser entendidos como um devir, um desejo de atingir o ideal que, ainda que não alcançado, faz-se acompanhar sempre de uma nova tentativa e, portanto, de um recomeço.

A fofoca pode ser entendida como parte da vida cotidiana dos(as) Kariri-Xocó, estando presente em múltiplos e variados âmbitos do seu dia a dia: nos afazeres domésticos, na roça, na pesca, nas visitas aos parentes, no ato de sentar-se em frente de casa para fumar e conversar etc. Desse modo, não constitui exagero afirmar que, ao colocar em circulação os mais diversos assuntos, a fofoca opera no sentido de dinamizar a vida cotidiana.

CRIAÇÃO E DILUIÇÃO DE RELACIONALIDADES

Para a antropologia social britânica do início e meados do século XX, o parentesco era um tema de fundamental relevância, funcionando como um importante meio para a compreensão do funcionamento de sociedades que operavam sem instituições de tipo estatal. Carsten (2004) argumenta que esse paradigma influenciou os trabalhos de campo de Malinowski e Fortes, haja vista que ambos privilegiaram em sua análise a família nuclear como instituição universal. Ainda em meados do mesmo século, as linguagens que orientavam os estudos africanistas de parentesco, como linhagens e grupos de descendência, foram se consolidando, tornando-se característica central na organização dos sistemas de parentesco, a ponto de ser, inclusive, transportada para contextos não africanos (CARSTEN, 2004). Em 1949, Claude Lévi-Strauss publica, na França, *As estruturas elementares do parentesco*, uma análise então diferenciada na qual o autor demonstrava preocupação com as “lógicas da cultura” e não com o modo como as sociedades funcionavam. Seu deslocamento teórico contribuiu decisivamente para que fosse conferida centralidade ao casamento e às trocas diversas (inclusive de mulheres⁹), em detrimento das outrora consagradas relações de descendência.

Em uma perspectiva inovadora, no trabalho publicado em 1968, sob o título *Parentesco*

9 Ver a discussão feita por Carsten (2004) sobre as críticas feministas em torno da objetificação das mulheres.

Americano, Schneider critica a dicotomia biológico *versus* social bastante presente nos estudos antropológicos de parentesco. O autor acabou por influenciar as abordagens posteriores ao propor que esta categoria fosse pensada como um sistema cultural. Nessa crítica, ele argumentava sobre o modo como a antropologia desenvolvia suas análises, ao eleger o modelo euro-americano como referência para a investigação de diferentes sociedades. De modo a lhes fazer justiça, há que se mencionar, por fim, as contribuições feministas que, a partir dos anos 1970, impulsionaram os estudos de gênero por meio dos quais problematizaram a ideia de biologização do parentesco e de universalidade da família nuclear.

Numa perspectiva mais recente, Carsten (2000) aponta que o parentesco é, entre outras coisas, “uma área da vida em que as pessoas investem suas emoções, sua energia criativa e suas novas imaginações” (p. 09, tradução minha). Esta concepção, que tem suas raízes no que ficou conhecido como “novo parentesco”, tem contribuído para pensar a antropologia do parentesco a partir de novas configurações, tal qual acontece hoje com as tecnologias de reprodução assistida e a adoção, por exemplo. O conceito de *relatedness* (estar relacionado), ancorado à rubrica do novo parentesco, coloca-se como uma alternativa teórica fértil para a apreensão da fofoca como um mecanismo revelador das relações entre as pessoas.

Conforme nota Dunbar (1996), a fofoca é um elemento importante para a criação de vínculos; configura-se, por essa via, como um meio estratégico de manutenção das relações sociais. Baumeister (2004) corrobora tal posição ao afirmar que, ao unir as pessoas, criando vínculos entre elas, as fofocas podem cimentar e manter os laços sociais, uma vez que os sujeitos tendem a passar horas juntos conversando. Trago comigo vivas imagens de quando caminhava pela aldeia, entre 15 e 16 horas, e observava que praticamente em todas as portas das casas havia gente sentada fumando e conversando. As conversas eram sobre os mais variados assuntos, mas quase sempre envolvia a vida alheia: era sobre o(a) filho(a) de alguém; a jovem que estava namorando; outro(a) que se casou com um(a) não indígena, o sobrinho que traiu a esposa etc.

Dentre os muitos casos de que tive notícia, pode-se mencionar o de uma mulher karirixocó, solteira, de mais de 40 anos, que teve o seu nome envolvido em uma fofoca por uma jovem de pouco mais de 20 anos, também solteira. A primeira decidiu não “tirar satisfação” (esclarecer a situação com a/s pessoa/s envolvida/s) com a segunda, pois – conforme afirmou – tinha “consideração” pela mãe da jovem, de sorte que desejava evitar um conflito entre mãe e filha. Mas a atitude não condiz com a de outras pessoas que, a despeito da eventual “consideração” que tenham por alguma parenta próxima, não se furtariam a “tirar satisfação” e, com isso, expor o caso à comunidade, a fim de se livrar de maus comentários, bem como revelar

quem deu origem à fofoca, o que, não raro, faz com que o sujeito fique “mal visto” e com fama de “fuxiqueiro”¹⁰.

A noção de “consideração” é uma categoria importante na Sementeira. No contexto kariri-xocó, deve-se ter muito respeito e carinho pela pessoa “considerada”. A ela se deseja o bem, mas, em contrapartida, dela também se espera a adoção de ações recíprocas. Esta noção também foi observada e documentada por Marcelin (1999), Pina-Cabral e Vanda Silva (2013) nos trabalhos de campo realizados no Recôncavo baiano e na região do Baixo Sul da Bahia, no manguezal costeiro ao sul da baía de Todos os Santos, respectivamente.

Para entender como se organizam as casas e as configurações de casas entre as pessoas negras no Recôncavo baiano, Marcelin (1999) investiu na noção de “consideração”, tal como esta é vivida naquela localidade. As casas não são meramente destacadas como construções arquitetônicas, mas como relações que se constituem por meio de configurações familiares. Um aspecto bastante interessante que o autor nos traz e dialoga muito de perto com o que acontece entre os(as) Kariri-Xocó é que as relações de sangue não são suficientes para explicar a relação entre as pessoas nas diferentes situações da vida, nem mesmo são capazes de definir o que vem a se constituir como família. Com base nisto, o autor evidencia que mesmo as relações consanguíneas são orientadas pela noção de “consideração”.

No segundo caso, Pina-Cabral e Vanda Silva (2013) evidenciaram que a “consideração” é um modo de relação que envolve respeito e afeto, “é o que dá significado às relações entre pessoas; é o que lhes atribui relevância” (PINA-CABRAL; SILVA, 2013).

Entre os(as) Kariri-Xocó, a consanguinidade constitui a base do parentesco, mas sem a “consideração” é comum ouvirem-se frases como a seguinte: “é nosso parente, mas nós não considera”. Em casos deste tipo fica evidente o reconhecimento da consubstancialidade do sangue, mas também a fragilidade das relações de “consideração”. No contexto pesquisado, para ser reconhecido como parente, é necessário que as relações sejam atualizadas diariamente, uma vez que “o parentesco precisa ser também feito, performatizado” (MARQUES, 2014, p. 124). É importante explicitar que a “consideração” e o sangue não devem ser pensados como dicotomias classificatórias, como parentesco real e fictício, mas de maneira integrada, conforme advertem Marques (2014), McCallum e Bustamante (2012).

Assim como acontece no sertão de Pernambuco, pesquisado por Marques (2014), as relações de parentesco não são desfeitas entre os(as) Kariri-Xocó, mesmo diante da ausência do parente ou de situações de brigas entre eles(as). No caso, mesmo que as relações de

10 Na Sementeira, o termo fuxico é usado como sinônimo de fofoca e pode-se variar entre um e outro.

“consideração” tenham sido desfeitas, as pessoas continuam reconhecendo-se como parentes. Afinal, “é meu sangue, vou fazer o quê?”, conforme colocado por uma jovem kariri-xocó quando perguntada sobre a relação com um de seus primos (com quem não fala há anos, por motivo de briga).

A relação de “consideração” pode, por exemplo, converter um primo de segundo grau à condição de “carnal” ou de primeiro grau. Na Sementeira isto é muito comum entre primos de mesma idade. Neste caso, a relação construída entre eles altera as gradações de parentesco, o que pode promover o espessamento das relações. O idioma da “consideração” é aí usado para reforçar os laços consanguíneos. Por outro lado, pode-se empreender a mesma lógica para pensar como os primos “carnais” podem se tornar “primos distantes”. Ainda que permaneçam parentes, se as relações entre eles(as) não forem reforçadas pela “consideração”, pode haver uma redução ou diluição das relacionais, de modo que é necessário que as “memórias do parentesco” (MARQUES, 2014, p. 126) sejam (re)vividas, a fim de “resistir ao esquecimento” (2014). Resta acrescentar, por fim, que nem sempre a distância física e geográfica leva à diluição das relações. Até porque ao “se afastar também pode intensificar os laços nostálgicos de memória” (CARSTEN, 2014, p. 106). Neste caso, a saudade e a continuidade da relação, por meio de telefonemas e mensagens, podem manter acesos os vínculos relacionais.

Carsten (2014, p. 115) pensa o espessamento e a diluição da relacionalidade através do tempo e do espaço. De acordo com a autora, a temporalidade “nos convida a ver como o parentesco é um processo inerentemente graduado”, que se constitui através de experiências, emoções e memórias. No caso de uma fofoca entre os(as) Kariri-Xocó, pode-se considerar que o restabelecimento ou fortalecimento de laços algumas vezes necessita de tempo para ser gestado, haja vista que no tempo presente tais relações foram fragilizadas. Nos tópicos posteriores detalho como a fofoca atua na relação entre parentes, seja para criar, ou desestabilizar vínculos.

FOFOCA QUE ANIMA E QUE DESTRÓI OS PARENTES

A fofoca é composta por falas não públicas, transmitidas de “boca a boca”, em momentos não específicos da vida cotidiana. Espera-se que a conversa ouvida seja compartilhada e sabe-se que cada pessoa acrescentará à história a sua contribuição. Desse modo, a fofoca não pode ser compreendida como mera narrativa (BAUMEISTER, 2004), mas como uma experiência colaborativa que tem o narrador e os ouvintes como sujeitos ativos no seu processo de

continuidade.

Ninguém ingenuamente negaria a existência da fofoca na aldeia. Mas, os(as) Kariri-Xocó não a consideram apenas conversa negativa, depreciativa ou perigosa, pois, como dizem as mulheres na Sementeira: “uma fofoca de vez em quando é boa pra animar a mente. Quem não gosta?”. Para efeitos analíticos, classifiquei a fofoca a partir de duas expressões muito usadas na Sementeira: “fofoca que anima a mente” e “fofoca que destrói”. A “fofoca que anima a mente” atua como brincadeira, provoca o riso e a alegria entre aqueles(as) que a compartilham e se diz que nenhum mal causa àqueles(as) que tiveram seus nomes envolvidos. A título de ilustração, gostaria de mencionar uma fofoca que me foi contada por um grupo de mulheres que fumava a xanduca na porta da casa de uma delas. Tão logo cheguei, fui incluída no convite que era feito à audiência: “Cheguem, vou contar uma fofoca”. As gargalhadas começaram antes da contação. Uma delas pedia: “Conta logo, vixe, que agonia”. A fofoca então foi contada. Tratava-se de um caso real envolvendo a briga de um casal, cujo motivo, considerado “besta” por quem a contava, dava o tom cômico da história: a esposa cozinhou cuscuz de arroz, sendo que o marido lhe pediu que preparasse cuscuz de milho e o ocorrido desencadeou “uma briga da gota”. Não tardou para que o assunto fosse disseminado pela aldeia.

O humor acaba por dirimir os conflitos, contudo, também pode maximizar problemas e instaurar um clima de tensão. Cáceres (2016, p. 301) adverte que “o mesmo fator que cria vínculos sociais é desencadeador de desestabilizações nas relações”. Dessa maneira, histórias como a que mencionei há pouco, típicas da “fofoca que anima a mente”, podem ser contadas de forma meramente recreativa, mas podem também se tornar maléficas. Isto dependerá, de um lado, da proporção que elas atingem, de outro, das opiniões concordantes e discordantes que essas “animadoras” movimentam. A este respeito, Mendes (2019, p. 14) observa que a fofoca, “ao colocar palavras em circulação, emana como força que age, circula e afeta corpos e pessoas [...]”, sendo necessário, portanto, ter cuidado com aquilo que se fala.

É bastante comum pessoas se reunirem para fofocar sobre aspectos referentes à intimidade de outros(as). Se a conversa não exceder aquela rede de parentes, possivelmente permanecerá no *status* de “fofoca que anima a mente”. Mas como sua dinâmica acontece de “boca em boca”, pode ser que alguns dos parentes a compartilhem com outras pessoas de fora do grupo familiar ou da rede de parentes próximos, tornando grande a chance de a fofoca se converter em maléfica, já que, não raro, se perderá o controle sobre a história inicialmente contada.

Já a “fofoca que destrói” envolve “conversas maldosas”, as quais devem ser evitadas, pois podem provocar efeitos negativos sobre a vítima e seus parentes, como sofrimento, desentendimentos, tristeza e até adoecimento, por se tratar de um ataque à imagem da pessoa

diante de outras.

Atacar, pela fofoca, os atributos de um e de outro é atentar contra o que há de mais íntimo no indivíduo, a imagem que ele faz de si. É como se as palavras que atingem a imagem pública de uma pessoa tivessem a força mágica de feri-la fisicamente (FONSECA, 2004, p. 24).

Geralmente este tipo de fofoca origina-se de um assunto criticável na Sementeira, que aponta para determinada moralidade das condutas, como se verifica, com frequência, nos boatos envolvendo traição entre casais. Mendes (2019, p. 15) ressalta que “a fofoca constitui um modo de fazer circular assuntos de maneira indireta e torná-los algo de conhecimento público sem passar pela acusação e pela confrontação direta”.

A “fofoca que destrói” pode afetar o corpo da vítima, provocando o seu adoecimento. Na ocasião da minha estadia na aldeia, soube de um senhor que se recuperou de um quadro de depressão ocasionado pelo fato de ter seu nome envolvido em fofoca. O adoecimento trazido pela tristeza pode tornar o corpo “fraco” e “aberto”, suscetível a maus espíritos. O problema, contudo, é permanecer nesses estados por um longo período. Na Sementeira, o mais comum é que a vítima “tire satisfação” com aquele(a) que disseminou a história, o que só é possível quando a fofoca não alcança grandes proporções, pois quando se perde o controle e ela consegue chegar a muitas pessoas, dificilmente a vítima saberá quem lhe deu início.

Nota-se que a “fofoca que anima” e a “fofoca que destrói” produzem efeitos diferentes sobre as pessoas, podendo atuar como elo que fortalece as relações parentais ou como motivo que provoca a diluição de relacionamentos (CARSTEN, 2014). No caso dos relacionamentos conjugais, diz-se que a fofoca envolvendo traição pode culminar na separação ou no enfraquecimento da relação, pois afeta diretamente a confiança do casal – um imperativo para o “bom viver”. Todavia, a fofoca deste tipo também pode apimentar a relação. Pelo menos, foi isso que algumas mulheres kariri-xocó me explicaram, já que, a fim de manter o casamento, o cônjuge traído pode vir a se empenhar mais na relação. Assim, mesmo a “fofoca que destrói” pode ser benéfica, a depender das circunstâncias, não se podendo, portanto, reduzir seu efeito tão somente ao aspecto negativo.

FOFOCAR, TER UMA QUESTÃO E SER INTRIGADA(O)

A fofoca pode ser inventada ou não, dizem os(as) Kariri-Xocó. A inventada é sempre “enfeitada”, ou seja, para que o fato se aproxime da realidade e ganhe *status* de verdade, são acrescentados à narrativa alguns elementos de modo a lhe conferir maior credibilidade. Quase sempre a fofoca inventada causa o mal, através da difamação e da calúnia de alguém com quem se tem uma “questão”. A fofoca não inventada, por sua vez, coloca em circulação assuntos muitas vezes “escondidos a sete chaves”, que estavam “debaixo do pano”, como costumam dizer na Sementeira, os quais também podem deflagrar brigas e “questão” entre parentes.

A “questão” corresponde a uma espécie de conflito instaurado, um problema não resolvido que pode envolver uma pessoa, um grupo familiar ou um grupo de parentes. Animais que invadem a roça e derrubam a cerca; situações envolvendo traições entre casais; alguém ultrapassar, sem pedir permissão, os limites dos quintais para retirar frutas das árvores; o som excessivamente alto por um longo período de tempo – todos estes são motivos fortes para se “ter uma questão” (intriga).

“Ter uma questão” significa o mesmo que ser intrigado com alguém. No contexto karirixocó, quase sempre as expressões são usadas indistintamente. Consideram-se intrigados(as) aqueles(as) que têm uma “questão”, um assunto mal resolvido e que muito facilmente pode deflagrar uma briga. As pessoas “intrigadas” evitam participar ou frequentar os mesmos espaços, mas nem sempre isto é possível. Quando se tem uma desavença com alguém, dificilmente a “questão” é mantida em segredo. Ao contrário, as(os) intrigadas(os) proferem palavras ofensivas entre si, o que geralmente termina por instaurar um conflito. As palavras proferidas podem ser ameaças ou xingamentos. Além disso, ressaltam a raiva ou o ódio com um cuspe que é lançado ao chão, próximo à pessoa com quem se tem uma “questão”, acompanhado do som de um largo escarro. Aquela(e) a quem o cuspe foi destinado mostra que não tem medo e revida com um cuspe ainda mais encorpado, com um escarro mais longo e mais alto, devolvendo e provando a sua coragem e disposição para iniciar uma briga física.

Para dizer que a(o) “intrigada(o)” não tem nenhum significado e nem valor, pode-se bater nas mãos, como se fosse limpá-las e, em seguida, lançá-las em direção ao vento, com os olhos dirigidos a ela e lábios enrijecidos mostrando raiva. Há aquelas(es) que preferem não olhar para a(o) sua(seu) intrigada(o); outras(os), olham, encarando-a(o), e “soltam piadas” com palavras ofensivas e menosprezo à(ao) rival.

No momento da dança do toré também pode ocorrer afronta entre as pessoas “intrigadas”,

como pisar no pé da outra propositalmente. Aquela que primeiro foi pisada revida dizendo: “é assim que se pisa”, pisando ainda mais forte no pé de sua(seu) rival. Pode-se, ainda, colocar o pé para a(o) “intrigada(o)” cair ou tropeçar e depois pedir desculpa, como se o acontecimento fosse acidental, mas dificilmente a(o) “intrigada(o)” aceita, podendo revidar no mesmo momento ou em outro.

Cheguei a ouvir mais de uma vez, de diferentes mulheres, a expressão “eu odeio fulana...”. Quando se odeia, o tamanho do ódio é demonstrado para o parente “intrigado”, para que ela(ele) saiba que não é querida(o) por perto. Pode-se passar próximo da pessoa e falar em tom alto, a fim de que ela escute: “fia da peste!”, acompanhado de cara mal-humorada. Na sequência, vira-se o rosto em sinal de rejeição à pessoa. Também se usa a frase: “Creio em Deus pai, quanto mais eu peço mais assombração me aparece”. Junto a isso, se faz o sinal da cruz, como uma forma de benzer-se contra a pessoa “intrigada”.

Outra mulher com quem conversei me revelou ter brigado várias vezes na época em que trabalhava nos plantios de arroz, no Projeto Itiúba (Alagoas), e na feitura de tijolos, na antiga olaria, próximo à Lagoa Cumprida, uma das lagoas existentes no território Kariri-Xocó. Ela conta que a olaria era onde mais surgiam fuxicos sobre a vida das pessoas. Em meio a risos, lembrou: “Era trabalhando e fuxicando da vida do povo. Era tão bom! (risos)”. Esta mulher também me disse que desses lugares saía fofoca verdadeira, mas a maioria era história inventada e ninguém escapava de ter seu nome comentado. Uma mulher de 40 anos, que trabalhava no plantio de arroz, acusou os homens de serem os mais “intrigueiros”. Segundo ela, eles inventavam fofoca colocando uma mulher contra a outra. Isto nos mostra que a fofoca na Sementeira não está circunscrita ao universo das mulheres, já que, segundo relatos deste tipo, os homens também desempenham papéis importantes na sua circulação.

As intrigas podem decorrer de motivos como inveja pelo que a outra pessoa tem ou por ela ser engraçada, educada, prestativa; pela consideração e respeito que ela conquistou das demais pessoas; por causa de traição – quase sempre procura-se a amante para brigar e acusá-la de “rapariga”; antipatia – se diz que algumas pessoas são tão chatas que causam raiva apenas por estar perto; mas, principalmente, por causa de fofoca, sendo esta última mais difícil de controlar, pois, como se diz na Sementeira: “se cair na língua do povo, valei-me!”.

Fofoca e intriga entre parentes envolvendo acusações de perda de virgindade, por exemplo, podem parar na delegacia da cidade. Uma mulher denunciou uma parenta por ela ter acusado sua filha de não ser mais virgem. Diante da acusação da parenta e da certificação da menina sobre a virgindade, a mãe resolveu ir à delegacia para registrar um boletim de ocorrência. Caso a sua atitude fosse optar por não registrar a acusação na delegacia, as pessoas na Sementeira

entenderiam que a menina havia “se perdido”. Em boa parte desses casos, a queixa é retirada depois de um tempo. Contudo, no caso em questão, ter em mãos o boletim de ocorrência não apenas comprova que a queixa foi registrada, como também se torna, simbolicamente, um documento comprobatório da virgindade da menina.

Casos de intriga que avançam para brigas entre mulheres kariri-xocó e mulheres não indígenas que vivem na aldeia por serem casadas com homens kariri-xocó são relativamente raros, já que o resultado da briga acarretaria a expulsão da mulher não indígena da aldeia, o mesmo se aplicando aos homens não indígenas. Em episódios desta natureza, o marido é convocado a opinar. Se a sua decisão for favorável à esposa não indígena, ele também deverá se retirar da aldeia com ela. Os filhos do casal acompanham a mãe não indígena. Uma mulher kariri-xocó, de mais de 40 anos, foi quem me explicou que as mulheres não indígenas evitam brigar com elas. Mas se por acaso isso acontecer, ouvirão: “Quem pisa aqui sou eu, o que você quer? Você não tem nada aqui. Você tá em cima do direito de nós índios. Eu piso com força!”. De acordo com o que me foi explicado, este tipo de fala põe cada uma dessas pessoas (kariri-xocó e não indígenas) em seus devidos lugares, diminuindo a iminência de possíveis conflitos entre elas.

Presenciei e fiquei sabendo de muita fofoca que envolvia principalmente, mas não exclusivamente, as mulheres, tanto as jovens solteiras como as casadas, incluindo também as mulheres mais velhas, ainda que não da mesma forma como acontece com aquelas mais jovens. Tomei conhecimento de uma kariri-xocó, de mais de 30 anos, que se envolveu em diversas brigas na aldeia, colecionando uma lista com aproximadamente 40 pessoas em relação às quais era “intrigada”. Algumas delas nem mesmo sabiam que faziam parte da lista, mas, por alguma situação prosaica, como, por exemplo, passar perto da outra e não cumprimentar, acabaram sendo incluídas na lista. Com outras(os), a tal mulher teria discutido ou “saído nos tapas”, como costumam relatar as brigas físicas. Contudo, a condição de “intrigada(o)” pode ser dissolvida. Para isto, basta que uma das partes peça desculpa e a outra aceite o pedido verdadeiramente. Este é o ideal a acontecer. Mas, às vezes, somente o tempo é capaz de dirimir uma “questão” e criar novas possibilidades de relacionamentos.

Rumo ao fim deste texto, artigo que pretendeu apresentar uma análise da fofoca nas redes de relações entre parentes da aldeia Kariri-Xocó, espero ter demonstrado o papel da fofoca na atualização dessas redes, uma vez que tal prática tem a capacidade de aproximar e afastar pessoas e casas, restabelecer ou dispersar vínculos afetivos e relações que perpassam não somente o sangue, mas também a “consideração”.

REFERÊNCIAS

1. BAUMEISTER, Roy; VOHS, Kathleen; ZHANG, Liqing. Gossip as Cultural Learning. **Review of General Psychology**, v. 8, n. 2, p. 111-121, 2004.
2. BELAUNDE, Luisa Elvira. Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade destes e de outros conceitos. [Entrevista concedida a Grazielle Dainese e Lauriene Seraguza]. **Revista Ñanduty**. v. 4, n. 5, 2016. p. 286-307. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/5767/2937>>. Acesso em: 28 mar. 2020.
3. BRAGA, Júlio Santana. **Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros**. Feira de Santana: EDUEFS, 1998.
4. BRENNEIS, Donald. Grog and gossip in Bhatgaon: style and substance in Fiji Indian conversation. **American Ethnological Society**, 11, p. 487-506, 1984.
5. CÁCERES, Luz Stella Rodrigues. A arte de falar mal dos outros e outras maledicências: risos, pasquines e fofocas na comunidade Astrogilda Cafundá – Quilombo de Vargem Grande (RJ). **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 41, p. 295-327, 2016. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41838/23813>. Acesso em: 19 set. 2021.
6. CARSTEN, Janet. **Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
7. CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
8. CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco. **R@U**, 6 (2), p. 103-118, jul./dez. 2014. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1862313/mod_resource/content/1/J_Carsten_Mat%C3%A9ria_do_parentesco.pdf. Acesso em: 16 set. 2021.
9. DAINESE, Grazielle. Desentendimentos entre parentes: variações da intimidade. **Revista de Antropologia**, 58 (2), p. 371-385, 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/108578/107414>. Acesso em: 07 nov. 2020.
10. DUNBAR, Robin. **Grooming, gossip, and the evolution of language**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
11. FIGUEIREDO, Marina Vanzolini. **A flecha do ciúme: O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu**. 437 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, 2010. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/746021.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2021.
12. FONSECA, Cláudia. **Família, fofoca e honra**. 2. ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

13. FOSTER, Eric. Research on Gossip: Taxonomy, Methods, and Future Directions. **Review of General Psychology**, v. 8, n. 2, p. 78-99, 2004.
14. FRANCHETTO, Bruna. Mulheres entre os Kuikuro. **Estudos Feministas**, Ano 4, n. 1, p. 35-54, 1996. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16653>. Acesso em: 06 nov. 2020.
15. GLUCKMAN, Max. Gossip and Scandal. **Atual Anthropology**, 1963.
16. MARCELIN, Louis HERNES. A linguagem da casa entre os negros do Recôncavo Baiano. **Mana**, n. 5 (2), p. 31-60, 1999. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/kghr3xv9tC5yvVyBSTkTPLc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 maio 2021.
17. MARQUES, Ana Claudia. Considerações familiares ou sobre os frutos do pomar e da caatinga. **R@U**, 6 (2), p. 119-129, jul./dez. 2014. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/03/08_rauAO06208.pdf. Acesso em: 11 fev. 2022.
18. MARTINS, Silvia Aguiar Carneiro. **Reproduction and Gender: Embodiment among the Kariri-Shoco of Northeast Brazil**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Manitoba, Canadá, 2003.
19. MATA, Vera Lúcia Calheiros. **A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado**. 1989. 375 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional.
20. MCCALLUM, Cecília. Alteridade e sociabilidade Kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 13 (38), p. 127-136, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v13n38/38cecilia.pdf>. Acesso em: 15 set. 2017.
21. MCCALLUM, Cecília; BUSTAMANTE, Vânia. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. **Etnográfica**, 16 (2), p. 221-246, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/1476>. Acesso em 01 out. 2021.
22. MENDES, Luna. Entre falas bonitas e perigosas: Notas para um estudo sobre a fofoca no cotidiano Mbya-Guarani. **Enfoques**, Rio de Janeiro, Edição Especial, XIX Jornada Discente do PPGSA/UFRJ, p. 10-23, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/enfoques/article/view/23914>. Acesso em: 06 nov. 2020.
23. MOTA, Clarice Novaes da. **As Jurema Told us: Kariri-Shocó and Mode of Utilization of Medicinal Plants in the Context of Modern Northeastern Brazil**. PhD. Dissertation – University of Texas, 1987.
24. PINA-CABRAL, João de; SILVA, Vanda Aparecida da. **Gente livre: consideração e pessoa no Baixo Sul da Bahia**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
25. SANTANA, Maiara Damasceno da Silva. **Os Kariri-Xocó na Sementeira: Processos**

- nativos de aprendizagem e perspectiva corporal. 195f. il. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.
26. SANTANA, Maiara Damasceno da Silva. **“Cada panela com o seu texto”**: Casamento, relacionalidade e diferença no mundo Kariri-Xocó. 340f. il. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.
27. SECRETARIA ESPECIAL DA SAÚDE INDÍGENA (SESAI). **Levantamento da População Geral Aldeada – DSEI Alagoas e Sergipe**. Maceió, 2015.
28. SILVA, Christiano Barros Marinho da. **“Vai-te pra onde não canta galo, nem boi urra...”**. Diagnóstico, Tratamento e Cura entre os Kariri-Xocó (AL). 93f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife-PE, 2003.
29. VENANCIO, Manuela Machado Ribeiro. **Os Kariri-Xocó do Baixo São Francisco: organização social, variações culturais e retomada das terras do território de ocupação tradicional**. 237f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

Maiara Damasceno da Silva Santana

Pesquisadora. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia, mestra em Educação e graduada em Pedagogia e em Ciências Sociais também pela Universidade Federal da Bahia. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5406-5748>. E-mail: maiaramerico@gmail.com

“Vai além do nomadismo”: processos identitários, povos ciganos e o Estado na prática legislativa

“It goes beyond nomadism”: identity processes, gypsies peoples and the State in legislative practice

Phillipe Cupertino Salloum e Silva

Universidade Federal de Jataí, Jataí, Goiás, Brasil

Luiz Eduardo de Vasconcelos Figueira

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

RESUMO

Este trabalho é uma descrição e análise das movimentações políticas e das discussões sobre os direitos dos povos ciganos no Congresso Nacional. Por meio do trabalho de campo, que envolveu levantamentos documentais e observação participante, compilamos e interpretamos os dados etnográficos, produzidos entre 2011 e 2020, à luz dos estudos envolvendo processos identitários, cultura e a questão cigana. O objetivo foi compreender os sentidos, os usos políticos e o que está em jogo acerca da condição cigana tomando como base a tramitação do Projeto de Lei nº 248, de 2015¹, que propõe a instituição do Estatuto do Cigano. Nota-se que o processo político do Estatuto não se restringe ao reconhecimento dos direitos dos povos ciganos e à previsão de políticas públicas. Culmina também na própria constituição do “sujeito cigano”, que se dá mediante um impulso dicotômico no qual ele experimenta seu processo de subjetivação, num jogo relacional entre forças e tensionamentos.

Palavras-chave: Identidades, Processo legislativo, Etnografia, Ciganos, Relações de poder.

¹ De autoria do senador Paulo Paim e relatoria do senador Hélio José, nos primeiros anos, e em seguida do senador Telmário Mota, o texto inicial do PLS nº 248/2015 contém 19 artigos. A matéria abordada envolve desde a identificação dos destinatários do projeto de lei aos direitos a serem tutelados pelo Estado. Tramitando desde 25 de abril de 2015, o projeto foi aprovado em duas comissões, porém ainda precisa passar pelo último órgão colegiado do Senado Federal, a CDH, antes de seguir para a Câmara de Deputados.

Recebido em 17 de outubro de 2021.
Avaliador A: 22 de dezembro de 2021.
Avaliador B: 22 de dezembro de 2021.
Aceito em 10 de fevereiro de 2022.



ABSTRACT

This work is a description and analysis of political movements and discussions on the rights of Gypsies people in the National Congress. Through field work, which involved documentary surveys and participant observation, we compiled and interpreted ethnographic data, produced between 2011 and 2020, in the light of studies involving identity processes, culture and the Gypsy issue. The objective was to understand the meanings, political uses and what is at stake about the Gypsy condition based on the processing of Bill No. 248, of 2015, which proposes the institution of the Statute of the Gypsy. It should be noted that the political process of the Statute is not restricted to recognizing the rights of Gypsies people and the forecast of public policies. It also culminates in the very constitution of the “Gypsy subject”, which occurs through a dichotomous impulse in which he experiences his subjectivation process, in a relational game between forces and tensions.

Keywords: Identities, Legislative process, Ethnography, Gypsies, Power relations.

INTRODUÇÃO

Associar os ciganos ao nomadismo é praticamente uma regra, seja em conversas informais, seja no ambiente acadêmico, ou nos espaços da burocracia estatal. Como toda identidade étnica e racial, a condição cigana é também perpassada por movimentos dicotômicos que promovem hierarquias e ao mesmo tempo constituem sujeitos. Nesse sentido, é fundamental refletir sobre como esses movimentos dicotômicos, que não se restringem à dualidade nômade *versus* sedentário, repercutem nos processos identitários e, sobretudo, na formulação das políticas públicas, assim como na criação de leis destinadas aos ciganos.

As primeiras discussões públicas acerca da criação de um marco regulador voltado para os povos ciganos no Brasil, no âmbito de afirmação de direitos humanos e de previsão de políticas públicas, começaram a se intensificar no ano de 2011, após a realização de uma audiência pública presidida pelo senador Paulo Paim. Na ocasião, contou-se com a presença de famílias

ciganas da etnia *Calon*³, *lideranças*⁴ e outros parlamentares. Ao mesmo tempo em que se buscou refletir acerca de quem são os ciganos, quais são os elementos da sua cultura, em qual realidade vivem e o que reivindicam, predominaram relatos de discriminação nas escolas, violência policial, dificuldades de inserção no mercado de trabalho, assim como de acesso a terra, à moradia e ao sistema universal de saúde. Tanto antes, como após o início da tramitação do Projeto de Lei do Senado nº 248, de 2015 (PLS 248/2015), que propõe a instituição do “Estatuto do Cigano”, diversas audiências e reuniões públicas foram realizadas no Congresso Nacional abordando a questão cigana. Durante as votações desta matéria nas comissões temáticas, em alguma medida, discutiu-se quem são os ciganos.

O trabalho de campo para a pesquisa que serviu de base empírica a este artigo foi realizado levando em conta as discussões sobre os direitos dos povos ciganos no Congresso Nacional. Este artigo é resultado parcial dos dados etnográficos produzidos a partir de levantamento documental das reuniões das comissões temáticas, das audiências públicas e das sessões do plenário gravadas e transcritas pelo Senado Federal, entre os anos de 2011 e 2020, assim como da observação participante das movimentações políticas ocorridas entre os anos de 2018 e 2020⁵, consistindo em descrição e análise das atividades e dos atores envolvidos no processo legislativo do Estatuto do Cigano. Para isso, realizamos conversas informais, entrevistas, acompanhamos reuniões internas (de bastidores) e públicas entre *lideranças ciganas*, as assessorias parlamentares e servidores do Ministério Público Federal acerca de eventuais mudanças no projeto de lei e de estratégias para sua aprovação, integramos o grupo de *Whatsapp* criado pelo mandato do senador relator do PLS 248/2015, em que foram adicionadas mais de cem representações ciganas para discutir o Estatuto. O objetivo foi compreender os sentidos, os usos políticos e o que está em jogo acerca da condição cigana na tramitação do PLS 248/2015, pensando os processos identitários, os contextos, as disputas e as relações de poder.

2 Entre os ciganos, os *Calons* são o grupo étnico mais numeroso do Brasil, há mais tempo nesse território e também em maior vulnerabilidade social. Sua origem está associada à região da Península Ibérica. As principais *lideranças* atuantes no processo legislativo em tela analisado são da etnia *Calon*.

3 Adotamos o itálico nas palavras ou expressões que são das línguas ciganas, como é o caso de *Calon*, que na língua *shibe* significa “homem cigano”. Ou *gadjo* ou *juron* que significa “homens não ciganos”.

4 Usamos também itálico para destacar termos nativos do processo analisado neste artigo, como é o caso da expressão *liderança*. Esta expressão é acionada tanto pelos ciganos atuantes na tramitação do PLS como por outros atores sociais, como os assessores e os parlamentares para se referirem às pessoas ‘ciganas’ que estão à frente dos processos políticos ou atuando como intermediários na relação com a burocracia estatal.

5 Trata-se de movimentações, sobretudo a partir do primeiro ano do governo Lula no ano de 2004, que passaram a ocorrer no âmbito das atividades institucionais, como as conferências nacionais, seminários e audiências públicas organizadas pelos ministérios e secretarias de Estado (MELLO; VEIGA, 2019).

Por isso, no primeiro tópico deste artigo, refletimos sobre as estratégias políticas no campo discursivo e prático assumidas sobretudo pelas principais *lideranças* atuantes na tramitação do PLS 248/2015 para pautar e alcançar o reconhecimento dos ciganos como um grupo étnico distinto da sociedade majoritária e, simultaneamente, enquanto sujeitos de direitos. Em seguida, no segundo tópico, buscamos compreender as disputas de sentidos em torno da condição cigana por meio do uso da noção de poder, tal qual proposta por Foucault (2009). Paralelamente, ao articularmos a presente reflexão com pressupostos teóricos decoloniais, nos termos elaborados por Aníbal Quijano, buscamos compreender como a trama que envolve os conflitos em torno do Estatuto do Cigano reproduz formas de dominação que são atravessadas por tecnologias de classificação da humanidade a partir da noção de raça, algo central nos processos de constituição do Estado-nação e de legitimação das subjetividades estabelecidas como padrão na contemporaneidade.

Nesse sentido, deve-se ressaltar que o processo político do Estatuto não se restringe ao reconhecimento dos direitos dos povos ciganos e dos respectivos deveres dos Poderes Públicos em face das políticas públicas previstas no marco regulatório em discussão no Congresso. Ele culmina também na constituição do “sujeito cigano”, uma vez que estamos diante de um processo que a todo tempo coloca em questão a “ciganidade”⁶, sendo fundamental que se mobilizem estudos sobre fronteiras étnicas, identidade e cultura para a reflexão sobre os jogos de poder na tramitação do Estatuto.

“ALÉM DE TUDO, SOMOS CIDADÃOS BRASILEIROS”

Durante a pesquisa, notamos o quanto a condição de “brasileiros” foi mobilizada pelas pessoas que se identificam como “ciganas”, presentes nas audiências públicas para reivindicar políticas públicas e um marco legal específico voltado para esta coletividade. Como advertiu Mirian Souza, por conta do contexto das políticas públicas, a “identidade cigana” tem passado por um processo de redefinição de suas fronteiras. “É preciso definir quem são os sujeitos de

⁶ Adotamos neste artigo a expressão “ciganidade” para indicar a qualidade ou a condição de “ser cigano”, que é definido e caracterizado levando em conta o conjunto de elementos considerados distintivos da cultura cigana. Ao longo deste artigo, empregamos as aspas duplas para destacar conceitos que, por acionarem significações, merecem definições contextualizadas. Frisa-se que em nenhum momento as aspas duplas foram utilizadas para relativizar o sentido das palavras.

direitos, responder quem são os ciganos” (2013, p. 223).

“Ser cigano”, assim como “ser brasileiro” implica reconhecer a existência de fronteiras identitárias que não podem ser pensadas a partir de binarismos. São identidades que não se anulam, pois é possível, ao mesmo tempo, “ser brasileiro” e “ser cigano”. O “ser também brasileiro” é um pressuposto acionado pelos agentes políticos atuantes nas negociações pela criação do “Estatuto” para pautar a condição dos “ciganos” e das “ciganas” como “sujeitos de direitos”, tratando-se, assim, de um recurso estratégico fundamental no processo de “luta por direitos”. Mirian Souza identificou que algumas *lideranças* ciganas buscam dialogar com os elementos que fazem parte da narrativa nacional, permitindo mostrar “que os ciganos são brasileiros, mas possuem especificidades culturais, como a língua” (2013, p. 189-190).

Como ressaltou Cláudio Ivanovich, *liderança cigana* do estado do Paraná, durante a audiência pública realizada no Senado, em 2012, “o Estado esquece que a criança que nasce debaixo da tenda é, antes de tudo, um cidadão brasileiro, só depois vindo sua origem cigana” (ALTAFIN, 2012). No mesmo sentido, afirmou Imar Garcia, representação cigana do estado de São Paulo, em sua participação na audiência pública de 2018, no Senado: “confiamos em vocês (senadores) que nós teremos esse Estatuto [...] quando pedíamos o Dia Nacional dos Ciganos, muitas pessoas riram de nós, não é verdade? E hoje nós temos o nosso dia, porque, além de tudo, somos cidadãos brasileiros” (TV SENADO, 2018).

Dizer “sou brasileiro” ou “sou cigano”, na verdade, é parte de uma extensa cadeia de “negações”, de expressões negativas de identidade, de diferenças. Quando se declara “sou brasileiro”, deve ser lido “não sou argentino”, “não sou estrangeiro”, ou quando se diz “sou cigano”, deve ser lido “não sou *gadjó*” e assim por diante, numa cadeia, neste caso, quase interminável. “Assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade [...] Identidade e diferença são, pois, inseparáveis” (SILVA, 2007, p. 73). Segundo Hancock, um fator determinante de definição identitária entre os ciganos “é a compreensão de que o mundo está dividido entre *Romá* e *gadzé*, tendo sido isso o que, acima de tudo, garantiu a perpetuação do povo romani. A divisão entre esses dois mundos é mantida pelo comportamento cultural e por se falar uma língua própria” (1991, p. 254, nossa tradução).

Ter uma nacionalidade e reivindicar o pertencimento étnico são marcadores da diferença, uma forma de distinção que também informa uma identidade, que é constituída contraposta a outras identidades; possibilita o acesso a determinados espaços e a circulação por eles dentro de uma fronteira, assim como permite o acesso a determinados direitos ou a sua reivindicação.

A cidadania e também as identidades, de modo geral, são pautadas na diferença, na exclusão e, sobretudo, na hierarquia. Arendt acredita que o Estado, enquanto “Estado-nação”, se

fundamenta justamente na exclusão do estrangeiro e das minorias sociais (2009, p. 300- 336). Para esta filósofa, as pessoas necessitam de duas coisas para sobreviver em sua humanidade: o “direito a um lugar” e o “direito a ter direitos”. Como também concluiu Rezende, “parece-nos imprescindível possuir uma nacionalidade ou algum lar exclusivo e fixo chamado Nação. Aqueles que não possuem uma nacionalidade se transformam logo em alienígenas ou marginais perigosos que podem pôr em risco toda a ordem social” (2000, p. 119).

Como não existe um “Estado cigano”⁷, não é admitido, oficialmente, a existência de uma “nacionalidade cigana” (no sentido formal para emissão de passaporte, por exemplo), pois a concepção moderna de nacionalidade é pautada a partir de uma ideia de pertencimento a um lugar que seja reconhecido como um “Estado-nação” soberano. Nesse sentido, reivindica-se também a condição de “cidadão” do país em que se encontra como uma estratégia de sobrevivência e de acesso a direitos. Nota-se, entre os interlocutores “ciganos” com os quais se dialogou durante a pesquisa, que há, sim, um sentimento de pertencimento a uma “nação cigana”, o que não os impede de se sentirem pertencentes também a outra nação e, com isso, acumular identidades. A este respeito, Rezende assinala que

a sensação de pertencer a um grupo, a uma comunidade, não implica apenas a constatação e aceitação da existência de normas, valores, artefatos e sinais manifestos ou de um território físico com fronteiras visíveis. O que se aprende com os ciganos é que esta sensação de pertencimento é muito mais um **estado de espírito**, intangível por caminhos comuns, pois pode apenas ser vivenciada, experimentada cotidianamente em momentos intensos de confraternização (REZENDE, 2000, p. 162, grifo do autor).

Para o supracitado autor, “o nacionalismo cigano parece se manifestar de forma inovadora, pois apresenta um padrão diferenciado no qual as representações coletivas sobre a nação transcendem as fronteiras do espaço físico, do Estado e do mercado” (2019, p. 125). Assim, este autor defende que “a ideia da ‘Nação Cigana’ encontra ressonância não só nas imaginações de ciganólogos e alguns intelectuais ciganos, mas também se incorpora à realidade vivida por muitos deles, reinventando suas próprias tradições e imaginando a comunidade por caminhos alternativos” (2000, p. 131).

A associação do “ser cigano” ao “nomadismo” transmite a ideia de que se trata de uma população sem origem, sem raízes, selvagens e, conseqüentemente, sem nacionalidade e sem direitos. Esta relação também surgiu ao longo da tramitação do Estatuto, assim como nas au-

7 “[...] em 1979, a *Romano Yekhipé* (União Romani), uma organização executiva criada durante o segundo congresso internacional, representando 71 associações em 21 países, é reconhecida oficialmente pelas Nações Unidas, adquirindo o *status* consultivo. **Os ciganos passam a ser considerados minorias étnicas segundo o estatuto da ONU**” (REZENDE, 2000, p. 143, grifo do autor).

diências públicas realizadas no Congresso entre 2011 e 2014, ou seja, anterior à submissão formal do projeto no Senado, tendo sido levantada por diferentes atores.

A este respeito, Marlete Queiroz, uma das primeiras “referências ciganas” a aparecer no Congresso Nacional, pontuou na audiência pública sobre a “cidadania cigana”, em maio de 2011, que o preconceito aos “ciganos” não se restringe aos grupos que possuem práticas consideradas “nômades”, conforme é possível depreender do trecho do seu discurso que compartilhamos abaixo:

Marlete Queiroz: [...] a senhora (dirigindo-se à deputada Erika Kokay) disse que os **ciganos nômades** são discriminados, mas eu vou um pouquinho além deste. Tem comunidades, como de Formosa que tem aqui, a Elza que é presidente da associação, que mora [há] mais de 30 anos, ela não consegue trabalho em Formosa porque ela é cigana, e estão assentados há mais de 30 anos, então **vai além do nomadismo**, vai além disso (TV SENADO, 2011, grifo nosso).

De outra forma, o procurador da República Luciano Maia, convidado especial e, ao mesmo tempo, idealizador da audiência pública sobre os “direitos dos povos ciganos”, realizada em dezembro de 2012 no Senado Federal, também se referiu a esta questão do “nomadismo”. Observem:

Sr. Luciano Maia: [...] Como consequência, **pelo fato de acharem que são não só nômades, mas vadios, vândalos, digamos assim, que vivem em circulação, uma sociedade sedentarizada tem medo do que não conhece e mais medo, ainda, daquilo que não conhece e não estará aqui amanhã**, na sua concepção, quando os fatos concretos desmentem isso e os ciganos não ficam vadiando pelo mundo inteiro como se não tivessem propósitos econômicos (BRASIL, 2012, p. 962, grifo nosso).

Dois anos antes do PLS nº 248/2015 começar a tramitar no Congresso, ocorreu uma audiência pública, realizada na CDH do Senado, em novembro de 2013, convocada para discutir a necessidade de um marco legal voltado aos “povos e comunidades tradicionais”. Durante este evento, Maura Piemonte, *liderança cigana* atuante nos conselhos nacionais, também se referiu à problemática do “nomadismo” no que tange ao reconhecimento de “direitos”. Além disso, aproveitou para reforçar a “condição de brasileiros” dos “ciganos”.

Maura Piemonte: [...] ‘**Pra que cigano quer território? Ele é nômade!**’. Quem diz que somos nômades por opção? Somos por imposição por uma sociedade que não nos conhece. [...] **Somos ciganos sim, mas somos primeiros ciganos de origem brasileira** e eu não vou admitir que o meu povo que mora em barraca que seja atacado por quem não me conhece (TV SENADO, 2013, grifo nosso).

Por fim, a questão do “nomadismo” igualmente apareceu durante a audiência pública

sobre o “Estatuto do Cigano”, realizada no Senado, em maio de 2018. Natasha Barbosa, que representava a SEPPIR durante o evento, sustentou em seu discurso que “os ciganos vão muito além dessa questão de classificação entre nômades, seminômades e itinerantes. Essa questão, que traz justamente o preconceito, do que a gente pensa saber sobre os povos ciganos, que eles são itinerantes, já mudou” (TV SENADO, 2018).

Como se pode perceber, direta ou indiretamente, a dicotomia “nomadismo *versus* sedentário” surgiu nas discussões sobre a criação do “Estatuto do Cigano” e tem aparecido nos demais debates sobre as políticas públicas e sobre os direitos voltados aos “ciganos”. O olhar “essencialista” em relação a alguns elementos que são associados aos “ciganos”, como o “nomadismo”, promove impasses nos processos de reconhecimentos de direitos, pois, na maioria das vezes, é mobilizado para negar o acesso a políticas públicas, tanto gerais quanto específicas. Por exemplo, os “ciganos de verdade”, no imaginário social, são nômades, vivem em tendas, têm espírito de viajante etc., o que contribui decisivamente para que deixem de ser vistos como um povo tradicional que, como tal, demanda atenção especializada por parte do Estado.

Nesse sentido, Rezende defende que a dinamicidade e ao mesmo tempo a diversidade nas tradições culturais ciganas demandam “uma alternativa teórica capaz de estabelecer modelos de interpretação que ultrapassem as dicotomias redutoras do nômade/sedentário ou nação-com-estado/nação-sem-estado, utilizadas com frequência nas análises sobre os ciganos” (2000, p. 117). É fundamental, portanto, que esta alternativa teórica e interpretativa seja incorporada pelo Estado na efetivação das políticas públicas para os ciganos.

A pesquisadora Montini ressaltou que “os *Calon*”, etnia dos principais interlocutores desta pesquisa, “costumam ser conhecidos como ciganos nômades, porém estudos atuais propõem outro tipo de concepção para o nomadismo” (2017, p. 58)⁸. Esta pesquisadora, por exemplo, refere-se aos estudos de Fotta (2012), que demonstrou que a dicotomia “nomadismo/sedentarismo” simplifica as relações entre o “passado” e o “presente”, reduzindo o “passado” a um ponto de comparação idealizado e indiferenciado. Fotta reflete que existe evidência histórica suficiente do elevado grau de porosidade entre o nomadismo e o sedentarismo, de modo que “esta dicotomia já não pode ser mantida” (2012, p. 20).

Associar a “condição cigana” ao “nomadismo”, como sinônimos, por um lado, nega aos ciganos com práticas associadas ao “sedentarismo” o *status* de povos tradicionais e, consequen-

⁸ Segundo Monteiro, “[...] os *Calons* se organizam socialmente a partir das contingências nas relações familiares e de negócios que efetivam rotas, fluxos em movimentos de trânsito”, conformando, assim, redes. Ao invés de trabalhar com “a dicotomia entre ser sedentário ou nômade”, propõe “compreender como essa produção de vida nas idas e vindas compõe o repertório do modo de produzir pessoas” (2019, p. 64-65).

temente, de titulares de “direitos culturais” reconhecidos na Constituição de 1988 e nas demais legislações infraconstitucionais. Nesse particular, Rezende aponta que o senso comum em geral define o cigano como um indivíduo nômade, sendo o nomadismo uma instituição cultural que não pode ser dissociada da cultura cigana sob pena de descaracterizá-la totalmente. Por consequência, os ciganos que deixam de ser nômades se tornam sinônimo de “falsos ciganos ou menos ciganos – sem tradições” (2000, p. 110).

Pode-se dizer que esta associação com o “nomadismo”, como parte da “essência cigana”, gera também uma dificuldade de reconhecer os “povos ciganos” como “brasileiros”, como partes da formação social e cultural do país, o que faz com que eles sejam associados a, no máximo, uma cultura à parte. É como se o reconhecimento da nacionalidade fosse o pressuposto preliminar para que os “ciganos” pudessem reivindicar algo. Ainda que a Constituição afirme, no *caput* art. 5º, que tanto os brasileiros como os estrangeiros residentes no Brasil são destinatários dos direitos fundamentais, no caso, faz-se necessário estar sempre reafirmando que não se trata de estrangeiros residindo no país ou “pessoas que estão de passagem”, mas sim “brasileiros natos”, “brasileiros ciganos”, que também não são homogêneos entre si.

Os estudos decoloniais permitem explicar que, por meio da “colonialidade do poder”, o “outro” torna-se interiorizado e racializado na era moderna. Nesse sentido, Ioana Vrabiescu (2013) assinala que o mito do “nômade cigano”, fomentado a partir dos séculos 13-15, é uma forma de internalizar na modernidade o “cigano” como o “outro”, sendo o nomadismo que o caracteriza relacionado a um estilo de vida socialmente improdutivo e, ao mesmo tempo, usado para questionar a condição do “cigano” como um povo de cultura própria, uma vez que o princípio do pertencimento territorial tende a ser tomado como núcleo da identidade coletiva. Por estas e outras razões, como mostram Veiga e Mello, na atualidade, “ressurgem estereótipos negativos dos ciganos como bode expiatório oferecido em sacrifício, o Outro, desagregador por excelência, [...] dissolvendo, em situações-limite, os mitos da democracia racial, da cordialidade e da convivência pacífica no Brasil” (2020, p. 232), o que não pode ser ignorado numa reflexão acerca da associação entre os ciganos e o nomadismo.

Para Rezende, “o nomadismo seria mais um produto de representações elaboradas ao longo das interações (campo de forças) entre ciganos e *gadjé*, objetivando-se em estereótipos, emblemas, categorias, ações e sentimentos” (2000, p. 112). Como nota o autor, para compreendermos o valor do nomadismo na construção da identidade e da imaginação da comunidade cigana, “devemos perceber que, à maneira de um símbolo etnizado, o nomadismo se torna um elemento, ambíguo e pervasivo, vivenciado pelos atores em determinados contextos”, que não deve ser tomado, portanto, como uma categoria natural ou imutável (2000, p. 114).

Como já apontado, “o anticigano/anti-Roma como um produto da modernidade e dimensão da colonialidade do poder praticada no interior da Europa baseia-se na própria emergência dos Estados-nação modernos” (GARCÉS, 2016, p. 228). Quanto a isso, Garcés acrescenta que é possível observar como o Estado-nação emergente, mediante as leis/sanções, acumulou seu poder dentro de suas fronteiras, negando e muitas vezes aniquilando a diferença cigana. “Com esta legislação anticigana, pretendia-se definitivamente obrigar as comunidades ciganas a se conectarem a terra e a usarem seu trabalho duro para construir o Estado” (2016, p. 234). No Brasil, a questão não tem sido muito diferente, uma vez que, tanto no contexto da colonização portuguesa⁹ como a partir do período pós-independência, houve inúmeros atos normativos que criminalizaram práticas relacionadas ao modo de vida cigano.

Depreende-se, pois, que a própria concepção de “Estado-nação” pode estar associada ao “sedentarismo”, à ideia de se viver em um único lugar, o que corresponde, justamente, ao oposto daquilo que a “prática nômade” representa enquanto parte da identidade e/ou essência “cigana”. Para poder ser reconhecido como “cidadão”, portanto, seria necessário distanciar-se do que as representações sociais atribuem à “identidade cigana”, à “essência cigana”. A este respeito, como destaca Ferrari, os ciganos têm um lugar claro no sistema classificatório ocidental: eles são estrangeiros “e ao se relacionarem com os ocidentais aparentam sempre ‘ocultar’ algo, reforçando sua posição de ‘estranho’ e a desconfiança decorrente dessa relação” (2002, p. 108).

O imaginário social, construído a partir do eurocentrismo ocidental, tende a relacionar o fato de uma pessoa não se fixar em um determinado contexto a um modo de vida errante. Ao serem vinculados ao “nomadismo”, os ciganos passam a ser vistos como pessoas que “não aceitam se submeter à norma de um Estado” (MONTEIRO, 2019, p. 80). Esta racionalidade acaba levando ao distanciamento do “ser cigano” da concepção moderna de “cidadania”, que está atrelada à ideia de “ter direitos e deveres”. Uma vez que a pessoa tem práticas supostamente “nômades”, ela vem a ser classificada não só como “errante”, mas também como alguém que “não arca com seus compromissos”. Na verdade, a busca pela sobrevivência, que traz a necessidade das mudanças, desconsidera a existência de apontamentos como os realizados por Monteiro, segundo os quais muitos “ciganos vivem basicamente do comércio, desta maneira sempre estão se deslocando para algum lugar onde o comércio esteja sendo valorizado” (2019, p. 80).

Na experiência cotidiana desses grupos, a itinerância nem sempre deriva de uma dinâmica interna, própria das estratégias econômicas ou de reprodução da estrutura social. Nem sempre a mobilidade é produto de uma escolha, fruto do exercício de uma

9 “No Brasil, os ciganos gradualmente foram se incorporando à sociedade local entre os brancos da classe baixa, diluindo fronteiras étnicas e culturais” (MELLO; VEIGA; COUTO; SOUZA, 2009, p. 80-81).

liberdade. Pois não é à toa que são compelidos, tangidos, expulsos obrigatoriamente para fora das cidades, como se fossem sobreviventes erráticos da nau dos insensatos (VEIGA; MELLO, 2016, p. 288).

A afirmação da identidade e a exposição da diferença traduzem a vontade de grupos sociais, “ciganos” e “não ciganos”, desigualmente situados, de garantirem o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita ligação com relações de poder. O poder de indicar a identidade e de marcar a diferença não pode ser desmembrado das relações mais amplas de poder. Destarte, declarar a identidade significa delimitar fronteiras, fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora (SILVA, 2007, p. 73). No caso do “ser cigano”, pode-se dizer que ele se encontra inserido numa fronteira tênue, posto que, ao mesmo tempo em que está e se manifesta em muitos lugares, é tratado como um “sujeito” de lugar algum.

O etnônimo “cigano” é uma expressão denominativa criada e imposta pelas sociedades “não ciganas”, vindo, portanto, “de fora”. Entretanto, essa denominação foi incorporada pelos mais diversos grupos, muitos dos quais classificam a si mesmos como “ciganos”. Como estão situados em diferentes partes do planeta, estes sujeitos estão segmentados e subsegmentados em distintos grupos étnicos, o que não condiz com os usos conferidos à denominação “cigano”, que é generalizante e engloba diversas formas de identidades.

A partir de uma lente folclorizada, além do “nomadismo”, o imaginário social também costuma relacionar os “ciganos” ao uso de roupas coloridas, a uma intensa presença de músicas e danças, a casamentos arranjados, à moradia em tendas/acampamentos etc. Delimita-se, com isso, uma única identidade, como sinônimo de cultura, no interior da qual são selecionadas algumas características para reduzir os “ciganos” a uma única forma de expressão cultural, no aspecto material e imaterial.

Embora argumente contra o essencialismo, Silva (2007) entende que muitas vezes os grupos dominados, em sua necessidade de criar novas identidades políticas, acabam por apelar para laços de experiência cultural comum a fim de mobilizar seu público. Por isso, o “nomadismo”, as perseguições e a diáspora, a dança e a música são elementos acionados por muitos ciganos, no que Spivak (1987) chama de “essencialismo estratégico”, haja vista que este se presta a potencializar a ação política, desde que ele seja enquadrado do ponto de vista das posições de sujeito dominado. Segundo Medeiros e Batista, “a associação entre ciganos e viagem, ciganos e estrada, ciganos e deslocamentos tornou-se uma reivindicação e uma aceitação dos próprios ciganos como forma de se caracterizar em face dos outros” (2015, p. 202).

Por exemplo, durante as audiências públicas em que fizemos observação participante

ou em outras a que tivemos acesso por meio das gravações fornecidas pelo Senado, houve momentos, programados ou ocorridos de forma espontânea, nos quais as representações “ciganas” cantaram e dançaram músicas que são associadas à “cultura cigana”. No mesmo espírito, algumas *lideranças ciganas* iniciaram seus discursos com expressões em suas próprias línguas, denotando, com isso, a presença de um dos elementos diacríticos mais importante dos ciganos.

As “línguas ciganas”, as vestimentas e os conjuntos de acessórios (camisas estampadas, roupas coloridas ou com cores fortes, chapéus de cowboy, lenços, xales, coletes, joias etc.) também são mobilizados, tanto pelos homens como pelas mulheres “ciganas”, nos diferentes espaços de interlocução com a burocracia estatal, para demarcar a diferença entre os “ciganos” e os “não ciganos”. A este respeito, Souza ressalta que “a exposição na esfera pública como cigano é marcada por atores que encarnam estereótipos” (2013, p. 244). Como há uma luta pelo reconhecimento de uma identidade através da qual se faz possível acessar espaços e políticas públicas, é fundamental o manejo de determinados signos diacríticos com fins políticos. Dessa maneira, como salienta Monteiro, “o colorido, a alegria, a música e a dança fazem parte das culturas ciganas e vão variar de contexto para contexto, podendo ser tratados como estereótipos positivos” (2019, p. 80).

O “essencialismo estratégico” acontece num contexto marcado por questionamentos ou conclusões equivocadas, que desconsideram determinados grupos como povos e comunidades tradicionais pelo fato de “possuírem carros” ou “por frequentar a universidade”, o que faz com que sejam acusados de manipular as “identidades” para obterem vantagens e privilégios.

Segundo Barth, a característica definidora de grupos étnicos, como os “ciganos”, reside no fato de serem tipos organizacionais estabelecidos por categorias de aditamento do tipo “nós” e “outros”. “Os grupos étnicos não são grupos formados com base em uma cultura comum, mas sim que a formação de grupos ocorre com base nas diferenças culturais” (BARTH, 2005, p. 16). São decorrentes de interações sociais que elegem e constituem traços físicos ou culturais, valores, instituições etc., como signos diacríticos entre pessoas e grupos para determinar formas, normas e padrões de relacionamento com os mesmos, possibilitando, dessa maneira, a origem e a manutenção das fronteiras étnicas.

Os “sinais diacríticos” são as diferenças que os próprios atores consideram como significativos, que podem mudar, mesmo que permaneça a dicotomia entre “eles” e “nós”, marcada pelos seus critérios de pertencimento. Barth enfatiza “que grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores; conseqüentemente, têm como característica organizar as interações entre as pessoas” (2000, p. 27).

A influência de Barth levou Cardoso de Oliveira a desenvolver e a refletir sobre a cate-

goria “identidade contrastiva”, que também é importante para este artigo. Segundo tal autor, a identidade contrastiva implica “a afirmação do nós diante dos outros. Quando uma pessoa ou um grupo se afirma como tal, o faz como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defronta. É uma identidade que surge por oposição. Ela não se afirma isoladamente” (2003, p. 120). Nesse sentido, pode-se asseverar que os “signos diacríticos” mobilizados pelos “ciganos”, como as línguas, as vestimentas, as danças e as músicas, por exemplo, são estratégias mobilizadas para se afirmarem como tais perante os “não ciganos”.

Dessa forma, a noção de “manipulação” como “dissimulação” distorce a realidade e confunde a compreensão acerca da natureza essencial das identidades étnicas como identidades contrastivas, e também como forma de ação política, fazendo da identidade, segundo o antropólogo Cristhian Teófilo da Silva, “algo a ser interpretado negativamente, algo que escamoteia a verdadeira identidade” (2005, p. 117). No referido artigo, o autor defende como uma ação legítima “o uso político de conceitos, descrições, traços diacríticos e da própria identidade que se encontra ‘à mão’ do manipulador inserido numa situação histórica particular dentro da qual se luta para participar de forma mais autônoma” (2005, p. 117-118).

A mobilização de signos diacríticos, que está atrelada à noção de “manipulação”, deve nos fazer vislumbrar aqui os “ciganos” na qualidade de seres políticos, pois planejam e delimitam suas ações segundo interpretações próprias das expectativas impostas sobre e para eles a partir de critérios arbitrários (externos) de “ciganidade” e autenticidade. De acordo com Weaver (1984), tais critérios são responsáveis por processos de “etnicização”, que por sua vez ressignificam as identidades sociais de grupos sociais particulares em esferas públicas e privadas.

Em consonância com as conclusões de Teófilo da Silva acerca dos povos indígenas, entendemos que “caso não planejassem, não manipulassem, não questionassem e interiorizassem as expectativas que os outros têm do que eles são e deveriam ser, se fossem meras vítimas dos processos e representações sociais mais abrangentes” (2005, p. 118), a “integração” homogeneizante dos “ciganos” à sociedade nacional seria hoje um fato consumado, contrariando, com isso, a conformação heterogênea e plural constituída pela presença de inúmeras diferenças identitárias no Brasil.

RELAÇÕES DE PODER E A PRODUÇÃO DA CIGANIDADE

Os dados etnográficos produzidos ao longo da pesquisa possibilitaram, primeiro, notar-

mos que o dispositivo que versa sobre o que é “ser cigano” na proposição legislativa em tela se tratou do aspecto mais polêmico na construção político-jurídica do “Estatuto”, tendo sido este ponto o que mais foi objeto de questionamentos e mudanças. Mas também que as disputas em torno de “o que é ser cigano” não se localizam apenas no trecho do projeto de lei que busca definir os destinatários do marco legal em tramitação. Toda esta trama promove em alguma medida a discussão sobre a ciganidade, inclusive quando se aborda a questão da educação, do território, da moradia, da saúde e assim por diante.

Levando em conta o papel do Poder Legislativo e a pauta de criação do “Estatuto”, é possível perceber a produção da “ciganidade” como resultante dos jogos de força que envolvem as múltiplas partes que compõem o processo, quais sejam: os próprios grupos ciganos que atuam na tramitação do projeto de lei, as instituições, estatais ou não, e os demais atores sociais. Deve-se ressaltar que, evidentemente, estas disputas não começaram com a tramitação do PLS 248/2015, mas a partir dela foram estabelecidos novos campos de tensionamentos, que não são simétricos. Aliás, nunca o foram ao longo da história.

Ao vislumbrar o poder inserido nas relações de forças, que geram afetos, ações, indivíduos dóceis, produzindo do mesmo modo a vida da população, Foucault (1987) pôde, afinal, projetá-lo como algo difuso, que se situa em toda parte, desvelando-se em produzir indivíduos sujeitados às estratégias que transpassam todo o campo social.

Em princípio, associar o “ser cigano” ao “nomadismo” pode induzir o imaginário popular a ter questionamentos como este: se a atuação do Estado em face da questão cigana tem o propósito de aniquilar ou pelo menos diminuir as causas que levam os grupos e as famílias ciganas a estarem se movimentando constantemente no espaço, entre territórios, na busca pela sobrevivência, seria o “Estatuto”, uma vez aprovado e efetivado, um instrumento capaz de extinguir a própria “ciganidade”?

Além disso, esta associação vislumbra a vida “nômade” como uma reação a supostas perseguições e à discriminação racial, o que também pode levar a equívocos. Neste artigo, provocamos os leitores a pensar a condição cigana para “*além do nomadismo*”, sendo que para isso é importante compreender a tal itinerância como um elemento de “resistência” e, portanto, o oposto de “reação”, como uma mera consequência das relações entre os “ciganos” e os “não ciganos”, isto porque, quando reagimos, conferimos resposta àquilo que o poder espera e quer de nós. Por outro lado, quando resistimos, criamos oportunidades de existência mediante composições de forças novas. Falar em resistência é, nesse sentido, falar em criação.

Inspirado nas reflexões de Foucault na obra *O sujeito e o poder* (2009), posso afirmar que a probabilidade que a vida tem de resistir a um poder que quer gerenciá-la é indissociável

da oportunidade de constituição e de mudança que ela pode realizar. Ao refletir sobre a “ciganidade” inserida nas relações de poder, compreendendo o “nomadismo”, seja no passado, seja no modo ressignificado no presente, como uma forma de resistência, busca-se, acima de tudo, reforçar a seguinte questão: é necessário a sociedade e o Estado estarem preparados para tentar compreender as constantes transformações que são inerentes às próprias identidades e culturas ciganas.

Levando em conta a tramitação do PLS 248/2015, percebemos que as discussões em torno da “ciganidade” não se restringem ao aspecto do nomadismo. É inevitável que qualquer debate que perpassa o processo do “Estatuto” acabe tratando e especulando sobre o que é de fato “ser cigano”. Quando se fala em educação e se conclui que estes povos não são adeptos da escolarização formal por uma questão que é natural à sua cultura; quando se vincula a vida em “barracas” ou “tendas” ao modo de moradia inerente aos “ciganos”; quando se atribui às “mulheres ciganas” a passividade e a dependência ao “homem cigano”, sendo o chefe nato de um grupo, tudo isso, em alguma medida, se propõe a imaginar e a pautar quem é o verdadeiro cigano, que deve, portanto, ser destinatário do marco legal em discussão no Senado.

Acontece que não é adequado vislumbrar os “ciganos” atuantes nesta trama do “Estatuto”, ou em geral, unicamente enquanto receptores e como vítimas dessas associações que reforçam os referidos estereótipos. Há um jogo de forças que obviamente não se dá em condições de igualdade, mas que não nos impede de concluir, considerando os estudos de Carneiro da Cunha (2009), que os ciganos, no contexto das disputas políticas e da reivindicação de políticas públicas em face do Estado, se adéquam às expectativas dominantes e passam a manobrar com os saberes e com a cultura como são conceituados pelos não ciganos, enfrentando, assim, as contradições que daí decorrem.

Esta adequação, que contribui para distinguir os “ciganos” dos “não ciganos” sobretudo na esfera pública, pode ser entendida como uma modalidade de “essencialismo estratégico”. Manipular não no sentido pejorativo, mas como um conjunto de ações que visam fortalecer a ação política, contanto que tais ações sejam acionadas sob o prisma desses sujeitos historicamente subalternizados, como defende Spivak (1987). Não basta “ser cigano”. Na luta por direitos específicos é indispensável ser reconhecido enquanto “cigano”, ou seja, é fundamental ser visto como minoria étnica, enquanto povo tradicional, sendo, portanto, a “cultura”, propositalmente apresentada entre aspas por Carneiro da Cunha, um argumento central nas reivindicações dos povos ciganos, alcançando um papel de destaque na luta política pela criação do Estatuto, assim como ocorre em outras pautas.

Se é a partir do reconhecimento da diferença e, por conseguinte, da alteridade que se

estabelecem as identidades, então hierarquizadas por meio das classificações que são mobilizadas mediante categorias socialmente construídas, não há como se falar em produção da “ciganidade” sem levar em conta as trocas, as interações entre os “ciganos” e os “não ciganos”, as estratégias de sobrevivência, assim como as ações políticas que são adotadas por estes grupos.

Fazendo referência ao personagem “Melquíades”, que ganhou vida na obra *Cem anos de Solidão*, do escritor García Marquez (1967), Rezende afirma que os ciganos “de uma maneira geral parecem saber, desde sempre, como viver nos interstícios sociais e se adaptar de forma inovadora, revitalizando tradições locais, intercambiando produtos e informações entre os diversos territórios inventados e conquistados por toda a terra” (2000, p. 184). Nesse sentido, Rezende acredita que “os ciganos devam se assemelhar mais àqueles de Gabriel Garcia Marquez, como o Melquíades de *Cem Anos de Solidão*, onde os ciganos são apresentados como mercadores de produtos estrangeiros e informação, intermediários entre o mundo civilizado e os confins semi-habitados do Novo Mundo”, fazendo um contraponto à “imagem cotidiana do cigano, tido e visto como selvagem (a bem da verdade, sempre percebido como mau selvagem), sarraceno imoral, ignorante e herege, facínora e covarde (2000, p. 88).

Com base nos dados etnográficos produzidos nesta pesquisa, foi possível observar que algumas *lideranças ciganas* agenciam determinados conceitos e simbologias que são historicamente associados à cosmologia eurocêntrica para se afirmar enquanto um grupo de cultura distinta que deseja não apenas ser reconhecido e respeitado, mas também ter autonomia. Um desses conceitos que surgiram em diferentes momentos no processo do “Estatuto” foi justamente o de “nação”, isto é, a existência de uma “nação cigana”.

“Ser cigano”, portanto, pode significar ao mesmo tempo ter uma origem, fazer parte de uma família “cigana” e se sentir pertencente a uma “nação”. Quem mobiliza o conceito de “nação”, de forma consciente ou não, está buscando agregar valor à “ciganidade”, uma vez que há um sentido positivo nele, que está associado à ideia dominante de agrupamento de pessoas que têm “cultura”, constituindo assim um povo.

Falar em “nação” consiste em uma das formas de resistir às tentativas de reduzir a existência da coletividade cigana ao não lugar da racionalidade, enquanto um povo sem “cultura”, ou seja, desprovido de costumes, conhecimentos e práticas próprias. A produção e as disputas em torno da “ciganidade”, como abordamos anteriormente, se dão em meio às relações de poder, que só existem porque há resistência, sendo que a partir dela se aponta para o novo. É neste sentido que Rezende (2019) defende que a concepção de “nacionalismo cigano” se apresenta de maneira inovadora, pois manifesta uma concepção diferenciada sobre a nação que extrapola os limites do espaço físico, do Estado e do mercado.

Ao refletir sobre as discussões realizadas no “Quinto Congresso Romani Mundial”, no ano de 2000, em Praga, Guimarães sustenta que “a proposta cigana é contra o exclusivismo do território-zona tradicional (representado pelo Estado-nação), sugerindo o modelo de autonomia nacional-cultural (baseado em redes) em substituição a um nacionalismo territorial” (2012, p. 135). O autor afirma que, para diversos intelectuais ciganos, a dispersão e a divisão dos ciganos tornam impraticável reivindicar “autonomia territorial”, argumentando que conquistar uma “representação política que não demande separação territorial é a via para promover a inclusão nas instituições nacionais e internacionais existentes e, ao mesmo tempo, proteger a cultura *Romani* da assimilação” (2012, p. 148). A estratégia identificada por Guimarães não é estática, mas suscetível de novos rearranjos conforme os desafios postos pela realidade. Afinal, as resistências emergem dos jogos de força de cada tempo.

Por outro lado, atrelar a “cigandade” à ideia de nação implica alguns riscos, pois ainda vivemos sob a hegemonia da concepção clássica de nacionalismo, que se define pela existência de uma língua, usos e costumes comuns ligados a um território próprio, de modo que, obrigatoriamente, onde há nação, há Estado. No entanto, como mostram os dados da pesquisa, não parece ser propriamente esse tipo de nacionalismo a que se referem os ciganos quando advogam a defesa do “nacionalismo cigano”, pelo menos não no Brasil. Pelo contrário, trata-se, antes, de um transbordar de significado, no qual a ideia de nação acaba se tornando uma metáfora política, que não pode, portanto, ser encarada ao pé da letra.

Inspirados nas reflexões de Quijano (2005, 2002), compreendemos que esta interpretação literal acerca do “nacionalismo cigano” é muitas vezes um reflexo da relutância das classes dominantes em se abrirem para o novo, que vem da resistência, sobretudo em se tratando de uma luta que parte dos povos historicamente oprimidos, como é o caso dos ciganos, da mesma forma que os indígenas e os quilombolas. Estes lutam há séculos para sobreviver às investidas que tentam colonizá-los, às ingerências daqueles cujos privilégios no campo do poder, do saber e das subjetividades dependem justamente das permanências das hierarquizações fundadas em classificações raciais, que são reatualizadas.

Entender os “ciganos” enquanto povos ou como nação contribui para promover um giro decolonial nas formas de pensar e ressignificar as identidades periféricas e marginalizadas, sendo um ponto de partida no sentido de potencializar as resistências vigentes, assim como as que virão, jamais se encerrando em si mesmas.

No processo do “Estatuto”, pauta-se uma “ciganidade” que ora precisa se valer do pertencimento ao Brasil, enquanto parte fundamental para a formação do povo brasileiro, ora como um conjunto de povos de culturas próprias, ora como uma coletividade de pertencimento trans-

nacional que transborda a lógica das fronteiras que dividem o mundo em países. Trata-se, assim, de uma construção que acaba dialogando com a ideia posta sobre o que é “ser cigano”, sem se eximir de disputar e pleitear novos sentidos acerca da “ciganidade”.

Por fim, precisamos pontuar que as relações de poder de que tratamos neste artigo para pensar as disputas em torno da “ciganidade” não se limitam às tensões que decorrem da interação entre os “ciganos” e os “não ciganos”. Elas ocorrem simultaneamente entre aqueles que se identificam e são identificados como “ciganos” e que disputam o lugar de interlocutor com o Estado na prática legislativa. Ao acompanharmos algumas discussões, dentro e fora do Congresso, sobre o Estatuto, seja por meio da observação participante, seja mediante as conversas informais e as entrevistas com os atores envolvidos no processo legislativo, foi recorrente presenciarmos e ouvirmos divergências em relação ao projeto de lei, partes dele, que a matéria em questão não contempla todos os ciganos, mas apenas um grupo étnico, os *Calons*; questionamentos quanto à qualidade da proposição, que supostamente seria incompleta. Porém, percebemos que a maioria das divergências tinha como alvo, sobretudo, a legitimidade e a capacidade de articulação das principais *lideranças* atuantes na tramitação do PLS 248/2015. Por isso nos coube compreender os significados desta disputa.

Primeiramente é importante dizer que é natural existirem embates políticos e divergências em qualquer projeto de lei que esteja em tramitação. No caso do PLS 248/2015, a maioria dos conflitos, que resultaram em mudanças no texto de lei a ser votado no Congresso, envolveu a definição dos ciganos. Ao buscar interpretar os sentidos destas disputas, percebemos que elas significam, sobretudo, quem pode e deve falar pelos ciganos na esfera pública, tendo em vista que aumentaram os espaços na burocracia estatal onde há a demanda de presenças de representações de grupos minoritários. Isto porque, com a promulgação da Constituição Federal de 1988 e, sobretudo, a partir de meados da década de 2000, os movimentos sociais conquistaram novos espaços institucionais de diálogo com a burocracia estatal, como ficou claro com a criação de diversos conselhos de Estado e a realização de inúmeras conferências nacionais. A abertura destes canais inéditos de diálogo também alcançou os ciganos, que passaram a integrar tais órgãos colegiados, assim como participar dos eventos realizados na esfera pública promovidos pelos órgãos estatais. Levar em conta este contexto possibilitou-me perceber a existência de uma disputa e ao mesmo tempo de questionamentos sobre “quem são os ciganos”, “o que é ser cigano” e “quem pode representar ciganos”, à medida que direta ou indiretamente isto repercutiu no processo do “Estatuto”, objeto da pesquisa em tela.

Frisa-se que participar como membro titular ou suplente de um conselho estatal é ocupar um espaço de poder, que gera prestígio e visibilidade para quem está neste lugar, da mesma

forma que ser convidado para atuar enquanto consultor na elaboração de cartilhas, ser chamado para palestrar em atividades institucionais ou dar um depoimento numa audiência pública. E não seria diferente também em relação ao papel de interlocutor no âmbito da elaboração de um projeto de lei. Tendo em vista que tanto o Poder Legislativo como o Executivo são ambientes restritos em que não há espaço para todas as *lideranças* e representações atuarem politicamente, esta limitação gera tensionamentos entre aqueles e aquelas que disputam poder e visibilidade em face do Estado.

Por isso, a definição dos critérios para identificar “quem são os ciganos” sempre irá despertar polêmicas, questionamentos e discordâncias. Há basicamente duas lógicas que conflitam: uma que pauta critérios mais amplos, e outra que defende parâmetros mais restritivos para caracterizar a “ciganidade”.

Quando se fala em “critérios mais amplos”, a referência é sobretudo à autodeclaração como mecanismo de validar “quem é cigano ou cigana”. Trata-se daqueles que defendem normativas de caracterização da “ciganidade” fundada em parâmetros que desvinculam o pertencimento étnico do fator da origem, de ser de uma família, de ter crescido e integrar uma comunidade cigana. O trabalho de campo mostrou que geralmente são atores sociais que se identificam como ciganos a partir de ligações espirituais, com base em uma descendência e em uma ancestralidade longínqua, ou simplesmente por admirar ou se sentir parte da cultura cigana. Há também outras justificativas, mas o que se quer dizer é que todas elas, em alguma medida, contribuem para ampliar a possibilidade de mais pessoas se identificarem como ciganas e, em consequência, pleitearem o lugar de interlocução com o Estado.

Quando se fala em “critérios mais restritivos”, faz-se alusão àqueles que defendem que este reconhecimento ocorra por meio da heteroidentificação, sendo que ao mesmo tempo sustentam normativas que vinculam a “ciganidade” a um fator “sanguíneo”, ou seja, ter “sangue cigano”, ser filho de “pai cigano” e “mãe cigana”. À medida que há, portanto, um distanciamento destes preceitos, verifica-se todo um esforço no sentido de deslegitimar o ator social que busca ocupar e exercer funções públicas relacionadas direta ou indiretamente à questão cigana. Por exemplo, em muitos momentos durante a pesquisa de campo presenciamos mais de uma vez situações em que diferentes *lideranças* ou representações faziam questão de enfatizar o domínio da “língua cigana” em seus discursos públicos. Além dos argumentos que foram elencados no parágrafo anterior, a mobilização da “língua cigana” pode ser interpretada enquanto mais um instrumento de poder na luta política em torno da pauta identitária. Segundo Rezende, “o caráter manipulativo, estratégico e instrumental da etnicidade fica evidenciado no processo que transforma a linguagem, meio básico de comunicação, em um veículo social de organização

política dos grupos em torno do poder e outros recursos sociais” (2000, p. 27).

Isto posto, o uso da língua, das músicas, das danças e das vestimentas opera como forma de externalização de “signos diacríticos” que, no caso, são mobilizados em espaços da esfera pública na condição de recursos estratégicos de afirmação em face dos “não ciganos”. Como diz Rezende, “a etnicidade emerge, assim, como ideologia articuladora e articulada por símbolos étnicos interpretados e manipulados publicamente” (2000, p. 42).

Dentre todos estes “signos”, o domínio da língua ou a mera aparência disso é talvez o mais poderoso deles no sentido de externar e expressar a “ciganidade”. Não se quer dizer com isto que para “ser cigano” seja necessário falar uma determinada “língua”. Além do mais, não nos cabe enquanto pesquisadores não ciganos definir isto, o que, por outro lado, não nos impede de descrever, refletir e tentar compreender tais jogos de força, até porque a alteridade cigana é diversa, logo, impossível de mensurar e delimitar com precisão. Outrossim, tendo em vista que os povos ciganos são preponderantemente de cultura ágrafa, não sendo comum existir um dicionário ou qualquer outra modalidade de codificação (pelo menos não entre os que são da etnia *Calon*), é relativamente difícil acessar ou aprender a *shibe*. Há, em relação a isto, um controle que é nítido e, decerto, não ocorre por acaso.

Interpretamos tal controle como um mecanismo de fortalecimento das fronteiras entre “quem são os ciganos” e “quem não são os ciganos”. Diferentemente das vestimentas, das danças ou das músicas que são associadas às “culturas ciganas”, não é qualquer pessoa que consegue acessar as línguas ciganas. Foram presenciadas muitas situações (e não apenas no processo do “Estatuto”) em que houve protestos ou manifestações de repúdio a organizações e atores sociais que anunciavam ensinar a “língua dos ciganos”, como forma de torná-la pública e acessível.

Referindo-se às articulações do World Romani Congress, Mirian Souza assinala que, apesar da relevância da “língua romani” para o estabelecimento dessas conexões e organizações supralocais, sua importância não se manifesta apenas no seu caráter instrumental, ao garantir a comunicação entre os atores, mas sim no peso simbólico da língua como “sinal de distinção étnica dentro da ‘comunidade cigana imaginada’. A língua, nesse sentido, pode não determinar a posição dos sujeitos, mas certamente contribui para a estruturação de uma hierarquia no contexto das redes de ativismo” (2019, p. 302).

Se ao longo da história as “línguas ciganas” foram acionadas como um instrumento de organização política destes povos, não há outra forma de enxergar a sua mobilização no contexto atual de emergência do ativismo cigano senão também como um instrumento de resistência, ainda que agora isso se dê sob uma nova roupagem. Por outro lado, não cabe essencializar o

domínio da “língua” como um fator de gradação da legitimidade política e da “ciganidade”. Na verdade, é necessário compreendermos como este elemento da língua se insere nas relações de poder que atravessam as disputas em torno da definição dos “ciganos”.

Entendemos que a reivindicação de muitas *lideranças* pela adoção de um critério mais rigoroso no PLS 248/2015 para identificar os destinatários deste possível marco legal não ocorre apenas com o propósito de restringir o número de pessoas performando como ciganas e, em consequência, alçando-se ao lugar de representante desta coletividade na esfera pública. Além disso, parece haver também a intenção de assegurar que sejam reconhecidos em termos de composição dos órgãos colegiados para o acesso às políticas afirmativas, assim como serem contemplados por editais de captação de recursos nos quais o não pertencimento étnico possa obstaculizar o alcance de bens que são indispensáveis para a reprodução social digna, como o trabalho, a saúde, a educação e a moradia. Não se trata, portanto, de uma simples resposta ou reação ao aumento do interesse de pessoas que se identificam como “ciganas”, mas não têm uma vinculação familiar ou não integram de fato uma comunidade. Significa, sim, dispor de mais uma entre as múltiplas formas de resistência existentes.

Na luta política em que as representações ciganas concorrem aos poucos espaços de interlocução com a burocracia estatal, acaba sendo inevitável haver essa disputa em torno da “ciganidade”. Nesse sentido, parece evidente que a aprovação de um marco legal como o “Estatuto” não será capaz de encerrar a discussão acerca de “quem são os ciganos” e quais os critérios que devem ser adotados para identificá-los. Mas há que se reconhecer que, em alguma medida, o processo legislativo do “Estatuto” tem produzido repercussões na constituição do “sujeito de direito cigano” no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As disputas em torno da “ciganidade”, assim como no âmbito da produção do direito voltado para este povo tradicional, são parte e ao mesmo tempo resultado das relações de poder que perpassam o Estado na gestão da diferença e da alteridade cigana, que visa gerir não apenas tal coletividade, mas todo o corpo social. A partir da descrição e da análise da tramitação do Estatuto, podemos perceber que, além dos atores institucionais, outros atores sociais integram esses jogos de poder. Se, em diversos momentos desse processo legislativo, coloca-se a pauta da definição de quem são os ciganos de verdade, como devem viver, qual a sua relação com o

território, com a educação, muito provavelmente isto não ocorra apenas devido ao interesse em se promover um controle sobre a existência cigana, mas também de se construírem o sujeito cigano e a produção dos seus direitos.

A construção da agenda de lutas por direitos e a emergência da pauta pela instituição de uma lei específica voltada para os povos ciganos fundam-se numa estratégia pouco convencional, que consiste em idealizar e construir uma imagem do “cigano” que busca justamente legitimar a pauta pela criação do “Estatuto”. Assim, ao mesmo tempo em que, por um lado, há todo um esforço no sentido de transcender estereótipos, como é o caso do “nomadismo”, por outro, acaba-se muitas vezes mobilizando o fator da itinerância no campo discursivo para fundamentar a condição étnica do sujeito “cigano”.

Desse modo, a trama do “Estatuto” promove também a constituição do sujeito “cigano”, que ocorre em meio a um movimento dicotômico no qual ele vivencia seu processo de subjetivação, ou seja, o sujeito “cigano” vem a ser, concomitantemente, aquele que é sujeitado a uma representação que fazem dele, uma imagem dada, externa, preconcebida, e uma representação que ele forja de si próprio, uma imagem interna que diz respeito à identidade e ao referencial que formula a seu respeito.

REFERÊNCIAS

1. ALTAFIN, Iara Guimarães. Desconhecimento está na raiz do preconceito contra os ciganos. **Agência de Comunicação do Senado Federal**, Brasília, 12 dez. 2012.
2. ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
3. BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and boundaries**. Boston: Brown and Company, 1969.
4. BATISTA, Mércia Rejane Rangel; MEDEIROS, Jéssica Cunha de. Nomadismo e diáspora: sugestões para se estudar os ciganos. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 26, n. 1, 2015.
5. BRASIL. Senado Federal. **Diário do Senado Federal – Suplemento**, Brasília, 2012.
6. CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
7. FERRARI, Florencia. Ciganos nacionais. **Acta Literaria**, Concepción, n. 32, p. 79-96, 2006.
8. FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul;

- FOUCAULT, Michel. **Uma trajetória filosófica**. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
9. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987.
 10. FOTTA, Martin. “On ne peut plus parcourir le monde comme avant”: au-delà de la dichotomie nomadisme/sédentarité. **Brésil(s) – sciences humaines et sociales**, [s/1], n. 2, p. 11-36, 2012.
 11. GARCÉS, Helios. El racismo antirom/antigitano y la opción decolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 25, p. 225-251, 2016.
 12. GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. **O associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios**. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
 13. HANCOCK, Ian. European roots of Romani nationalism. **N. Papers**, London, v. 19, 1991.
 14. MELLO, Marco Antonio da Silva; VEIGA, Felipe Berocan. O ‘Dia Nacional do Cigano’ no Brasil: espaços simbólicos, estereótipos e conflitos em torno de um novo rito do calendário oficial. In: GOLDFARB, Maria Patricia; TOYANSK, Marcos; CHIANCA, Luciana de Oliveira (ed.). **Ciganos: olhares e perspectivas**. João Pessoa: Editora UFPB, 2019.
 15. MELLO, Marco Antonio da Silva; COUTO, Patrícia Brandão.; SOUZA, Mirian Alves de. Os ciganos do Catumbi: de “andadores do Rei” e comerciantes de escravos a oficiais de justiça na cidade do Rio de Janeiro. **Cidades, comunidades e territórios**, Lisboa, n. 18, p. 79-92, 2009.
 16. MONTEIRO, Edilma do Nascimento Jacinto. **Tempo, redes e relações: uma etnografia sobre infância e educação entre os Calon**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.
 17. MONTINI, Patrícia Moser. **O período de transição entre a infância e a vida adulta dos ciganos Calon: Considerações sobre a adolescência**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
 18. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 6, n. 2, p. 117-131, 2003.
 19. QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
 20. QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia. **Revista Novos Rumos**, São Paulo, ano 17, n. 37, p. 4-28, 2002.

21. REZENDE, Dimitri Fazito de Almeida. A identidade cigana e o efeito da “nomeação”: o deslocamento das representações numa teia de discursos mitológicos-científicos e práticas sociais. **Revista Antropol.**, São Paulo, v. 49, n. 2, 2006.
22. REZENDE, Dimitri Fazito de Almeida. **Transnacionalismo e Etnicidade: a Construção Simbólica do Romanesthàn (Nação Cigana)**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.
23. SILVA, Cristhian Teófilo. Identificação étnica, territorialização e fronteiras: A perenidade das identidades indígenas como objeto de investigação antropológica e a ação indigenista. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Funai, Brasília, v. 2, n. 1, julho de 2005.
24. SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: HALL, Stuart; SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
25. SPIVAK, Gayatri. Chakravorty. **In Other Worlds: Essays in Cultural Politics**. London: Methuen, 1987.
26. SOUZA, Mirian Alves de. **Ciganos, roma e gypsies: projeto identitário e codificação política no Brasil e Canadá**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.
27. SOUZA, Mirian Alves de. Projeto identitário e construção dos “ciganos no Brasil”. *In*: GOLDFARB, Maria Patricia; TOYANSK, Marcos; CHIANCA, Luciana de Oliveira (org.). **Ciganos: olhares e perspectivas**. João Pessoa: Editora da UFPB, 20
28. TV SENADO. **Diretora de escola disse que ciganos cozinham e comem criancinhas, denuncia Dep. Érika Kokay**. (01m52s). 2011. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6DuTcGFHXFo>>. Acesso em: 30 mar. 2019.
29. TV SENADO. **Em discussão – Povos e Comunidades Tradicionais – Bloco 1**. (11m02s). 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CYr9_an6u2Y>. Acesso em: 28 out. 2019.
30. TV SENADO. **Estatuto do Cigano**. 2018. (2h09m12s). 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SCzeao1ZUn4&t=4337s>>. Acesso em: 18 out. 2019.
31. VEIGA, Felipe Berocan; MELLO, Marco Antonio da Silva. A notícia sob exame: ciganos brasileiros e um caso emblemático de conflito de urbanidade. *In*: CUNHA, Neiva Vieira da; MACHADO-MARTINS, Maíra; FREIRE, Letícia de Luna; VEIGA, Felipe Berocan (org.). **Antropologia do conflito urbano: conexões Rio-Barcelona**. Rio de Janeiro: Lamparina/ CNPq/ LeMetro, 2016.
32. VEIGA, Felipe Berocan; MELLO, Marco Antonio da Silva. “A culpa é dos ciganos”: o caso Giovanna dos reis Costa (2006-2012) e a incriminação da diferença. *In*: BRASIL. Ministério Público Federal – 6ª Câmara. **Povos ciganos: direitos e instrumentos para sua defesa**. Brasília: MPF, 2020.

33. VRABIESCU, Ioana. The Nomad Gypsy through Decolonial View: The Roma Situation in Romanian National State Building. *In*: BOSWELL, Daniel; O'SHEA, Roger; TZADIK, Efrat (org.). **Inculturalism: Meaning and Identity**. Leiden: Brill, 2013.
34. WEAVER, Sally. Struggles of the Nation-State to define aboriginal ethnicity: Canada and Australia. *In*: PAINE, Robert (ed.). **Minorities and mother country imagery**. St. John's: ISER, 1984.

Phillipe Cupertino Salloum e Silva

Professor Adjunto de Direito Processual Civil da Universidade Federal de Jataí. Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2021). Mestre em Ciências Jurídicas pela Universidade Federal da Paraíba (2015). ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1602-8481>. Colaboração: Pesquisa Empírica, Pesquisa bibliográfica, Análise de dados e Redação. E-mail: phillipe.silva@ufj.edu.br

Luiz Eduardo de Vasconcellos Figueira

Professor Associado da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor (2007) e Mestre (2000) em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9260-6752>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica e Análise de dados. E-mail: luizeduardovfigueira@gmail.com

ARTIGOS

O resgate das urnas: o histórico da luta munduruku contra a morte de seus lugares sagrados

Recovering the Ancestors: The Munduruku struggle against the death of sacred places

Rosamaria Santana Paes Loures

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil

Fernanda Cristina Moreira

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

Nos últimos anos, com o avanço dos grandes projetos de desenvolvimento sobre a bacia do rio Tapajós, povos indígenas e comunidades tradicionais vêm testemunhando a destruição de paisagens que compõem sua territorialidade. O povo Munduruku deparou-se com a destruição de seus *Ipi Cekay'Piat* (“lugares sagrados”) e com a retirada de *Itiğ'a* (urnas funerárias) durante a construção de usinas hidrelétricas no rio Teles Pires, iniciada em 2012. Em face das tragédias provocadas por essa interferência em lugares onde não se deve mexer, os Munduruku que vivem em Terras Indígenas no alto e médio Tapajós foram convocados por *wamōat* (pajés) e espíritos para atuarem em uma batalha contra a aniquilação de seus mundos. O artigo pretende apresentar recentes composições cosmológicas, escatológicas e rituais emergentes nas ocupações do canteiro de obras da Usina Hidrelétrica São Manoel, no rio Teles Pires e no resgate das *Itiğ'a Wuyjuyū* (urnas funerárias Munduruku) do Museu de História Natural de Alta Floresta (MT).

Palavras-chave: Munduruku, Hidrelétricas, Lugares sagrados.

Recebido em 09 de setembro de 2020.
Avaliador A: 20 de outubro de 2020.
Avaliador B: 01 de fevereiro de 2021.
Aceito em 19 de março de 2021.



ABSTRACT

In recent years, with the advance of major development projects on the Tapajós River Basin of the central Brazilian Amazon, indigenous peoples and traditional communities have witnessed the destruction of the landscapes that make up their territoriality. The Munduruku indigenous people faced with the destruction of their *Ipi Cekay'Piat* (“sacred places”) and the subsequent withdrawal of their *Itiğ'a* (funerary urns) during the construction of hydroelectric plants on the Teles Pires River beginning in 2012. In the face of the tragedies, provoked by the interference of Munduruku sacred places, the Munduruku of the Upper and Middle Tapajós were summoned by both *wamõat* (shamans) and spirits to fight against the annihilation of their worlds. The article aims to present recent cosmological, eschatological and emergent ritual compositions in the occupations of the construction site of the São Manoel Hydroelectric Power Plant, on the Teles Pires River and in the rescue of the *Itiğ'a Wuyjuyū* (Munduruku funerary urns) of the Alta Floresta Natural History Museum (Brazilian state of Mato Grosso).

Keywords: Munduruku, Hydroelectric Dams, Sacred Place.

EU NÃO VOU PARA O CÉU

“Eu não vou para o céu”, disse um cacique Munduruku ao experienciar, no corpo enfermo, a existência pressuposta de *Karobixexe* (lugar para onde vão os mortos)¹, enquanto descrevia a jornada escatológica em que embarcaria, não fossem os intensos trabalhos de *wamõat* (pajés) Munduruku. A confirmação de que, quando morresse, não iria para o céu lhe chegou à iminência da morte, após intermináveis semanas entre Casa de Saúde Indígena (Casai), hospitais e aldeia, quando seu pai, já falecido, guiava-o em direção a *Karobixexe*. Morador da Terra Indígena Sawre Muybu (território Daje Kapap Eipi), no médio Tapajós, localizada a mais de 800 km do rio Teles Pires, o cacique sabia que o encontro com seus antepassados se daria em meio aos escombros, às represas e às paredes de concreto que compunham a nova geografia arbitrariamente determinada pela Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires.

Os Munduruku Apiaká e Kaiabi apontam para a importância ecológica e cosmológica

¹ *Karo* significa arara vermelha e designa também um clã Munduruku. De acordo com o cacique da aldeia Sawre Aboy (TI Sawre Muybu), *Karobi* designa um “campo aberto” e *xexe* remeteria à “escalada para junto deles”. *Karobixexe* seria o reino das araras, lugar onde os espíritos se encontram.

de *Karobixexe*, local designado pelos não indígenas como Sete Quedas². As corredeiras são imprescindíveis para a reprodução de diversas espécies de peixes que formam a base alimentar desses povos. Além disso, para os Munduruku, a dimensão invisível de *Karobixexe*, associada a Sete Quedas, compõe a complexa rede do mundo subterrâneo e faz parte do que podemos considerar a geografia xamânica Munduruku, inspirado no que Cayón (2008) descreve para os Makuna, já que remete à construção mítico-cosmológica do espaço e da paisagem que determina regras de uso e acesso a todo povo Munduruku.

Com a construção da UHE Teles Pires, o local foi dinamitado e dali foram removidas doze urnas funerárias, designadas pelos Munduruku *Itiğ'a*, posteriormente abrigadas no Museu de História Natural de Alta Floresta (MT). A UHE São Manoel, por sua vez, destruiu *Dekoka'a* (Morro do Macaco). Ambos, *Karobixexe* e *Dekoka'a*, são descritos nas cartas e pronunciamentos dos indígenas como “lugares sagrados”, na língua munduruku *Ipi Cekay'Piat*, que pode significar “terra sagrada” ou “terra onde não se deve mexer”³.

Essa interferência causou danos irreparáveis aos Munduruku. Os indígenas associam os eventos trágicos que ocorreram no período – mortes, raios, quedas de avião, engasgamento –, à vingança dos *Iba'arêmremayũ*⁴ (espíritos) em face da destruição de sua morada e da sua remoção forçada. A punição recai, portanto, sobre os Munduruku, que falharam em sua proteção, permitindo com que fossem levados a um Museu onde ficaram “presos em uma pequena

2 Situado no baixo curso do rio Teles Pires, o Salto de Sete Quedas, um dos *lugares significativos* que remetem a *Karobixexe* (PUGLIESE; VALLE, 2016, p. 419), encontra-se nas proximidades da divisa do estado do Mato Grosso e Pará. O salto localiza-se a 1.102 km da cabeceira do Paranatinga, no ponto em que o rio, com grande volume de água, divide-se em dois grandes canais. “Em realidade são dez quedas, repletas de rebojos e redemoinhos, com o rio se alargando e estreitando de forma abrupta e não permitindo qualquer tipo de transposição por meio de navegações convencionais” (BARBOSA DE OLIVEIRA, 2012, p. 118). Para discussões na arqueologia sobre locais sagrados ou lugares significativos do povo Munduruku na bacia do Tapajós e impacto de grandes projetos ver, entre outras publicações (ROCHA, 2012, 2017, 2020; ROCHA; OLIVEIRA, 2016; VALLE; LOPEZ; TUYUKA; MUNDURUKU, 2018; PUGLIESE JR.; VALLE, 2015; 2016).

3 Honésio Dace Munduruku, pesquisador com graduação em Letras e morador da Reserva Praia do Mangue, explicou-nos que um lugar sagrado ou *Ipi Cekay'Piat* é uma espécie de região invisível, carregada na memória de cada Munduruku, ou um local para o qual se aponta, mas cujas características e significados não são possíveis de serem identificadas a olho nu.

4 A utilização do termo *Iba'arêmremayũ* neste artigo reflete o que os Munduruku, durante os eventos narrados, definiram como “espíritos”, para descrever os antepassados associados aos espíritos-mães, presentes nas *Itiğ'a*. Murphy (1958) descreve outras classes de espíritos ou seres sobrenaturais como os *Kokeriwat*, que habitam o mundo subterrâneo, as *mambat si* ou mães das chuvas, os espíritos *karoko*, que habitam as flautas sagradas e os espíritos malignos *Yuruparí*, diferenciando-os dos heróis culturais. Uma investigação mais detalhada sobre as diferenças e associações entre esses seres foge ao objetivo do presente trabalho, por isso optamos por reproduzir a categoria “espíritos” utilizada pelos Munduruku e especificá-la somente quando os indígenas o fazem a partir da nomeação das *Itiğ'a*.

sala com ar-condicionado, longe de suas aldeias”⁵ (Pajé Xikwatpu). Por isso, esses espíritos, ao cobrarem dos Munduruku, especialmente dos *wamõat*, que fizessem frente a toda a destruição causada pelas barragens, foram agências políticas fundamentais, ao lado de diversos outros-que-humanos⁶, nas ações que se intensificaram nos dois últimos anos na região do Teles Pires.

O presente artigo trata de recentes composições cosmológicas, escatológicas e rituais emergentes nas ocupações que os Munduruku realizaram no sítio de construção da UHE São Manoel, no rio Teles Pires, e no resgate das *Itig’a Wuyjuyū* (urnas funerárias Munduruku) do Museu de História Natural de Alta Floresta (MT). Presenciamos diversas discussões e ações de lutas relativas aos acontecimentos em Teles Pires, tendo acompanhado os movimentos que ocorreram, com mais intensidade, entre 2017 e 2019 (cf. BRANFORD et al, 2017; LOURES; BRANFORD, 2020).

As barragens no rio Teles Pires estão entre as primeiras grandes obras de um plano de industrialização da bacia do Tapajós que envolve a construção de 43 grandes hidrelétricas, uma hidrovía, portos graneleiros e uma ferrovia. Em trabalhos anteriores (MOREIRA; LOURES, 2016), analisamos que territórios indígenas e ribeirinhos do Tapajós, bem como seus modos de vida e conhecimentos, estão ameaçados pelo aumento do consumo e exploração de energia, de *commodities* agrícolas e minerais nos últimos anos.

Os acontecimentos narrados nesse artigo estão ligados a um processo mais amplo de defesa de um território concebido e vivido a partir das relações cosmológicas e históricas com o rio Tapajós, suas paisagens adjacentes e agências correlacionadas, em oposição às políticas desenvolvimentistas do Estado que se traduzem na ocupação privada da região e na exploração predatória de seus recursos naturais.

Nesse sentido, dividimos este artigo em três partes, para apresentar elementos que compõem os diferentes modos como os Munduruku ativam relações de aliança com outros seres,

5 Recordemos os relatos de Montoya acerca dos reclames dos xamãs Guarani enterrados por missionários: “Tirem-me daqui, estou asfocado...”. Este era o chamado dos mortos a que os indígenas obedeciam. Seus ossos eram desenterrados e levados aos templos nas florestas, onde os xamãs comunicavam-se com seus espíritos e revelavam suas predições. Os padres, horrorizados com a “prática diabólica”, violentamente queimaram os cadáveres em público (CLASTRES, 1978, p. 20). Embora Hélène Clastres observe que esses templos a que se refere Montoya não tenham sido encontrados em outras descrições dos tupi e Guarani dos primeiros séculos da colonização, registra-se que o “culto dos ossos” perdeu-se, de forma modificada, até os Guarani com que teve contato (CLASTRES, 1978, p. 21). Em que pese os séculos de distância e as especificidades de cada situação, fica evidente que a manipulação inadequada dos mortos indígenas pelos não indígenas, desde os primeiros séculos de colonização, interrompe as condições ideais *post mortem* e que os espíritos fazem agir os xamãs para reverter seu aprisionamento em locais inadequados.

6 Expressão cunhada por De La Cadena (2010) para designar seres que não são apenas natureza, nem apenas seres supernaturais nem apenas humanos. Existem em relação com os Munduruku e desafiam tais categorizações ontológicas.

orgânicos ou não nas ações de resistência. A primeira apresenta brevemente o povo Munduruku e o que alguns Munduruku com quem convivemos chamam de “um tempo de Morte”, inaugurado com a construção das barragens no rio Teles Pires. A segunda parte descreve os obstáculos impostos pelas barragens às viagens das almas Munduruku após a morte em direção a *Karobixexe* e as transformações a elas associadas. Na terceira parte, elaboramos sobre as guerras contemporâneas como atualizações operadas pela cultura Munduruku das guerras passadas e apresentamos o lugar dos *wamōat* e *Iba’arēmremayũ* nas ações políticas dos últimos anos.

UM TEMPO DE MORTE

Os Munduruku autodenominam-se *Wuyjuyũ* (“nós somos gente”, “nós somos pessoas”), falam a língua munduruku, pertencente à família munduruku e ao tronco linguístico tupi. Conhecidos desde os primeiros registros como povo expansionista em razão das incursões a territórios de povos indígenas rivais em busca de cabeças-troféu, os Munduruku predominaram, durante o século XIX, pelo vasto território que compreendia o interflúvio Tapajós-Madeira e áreas interioranas a leste da calha do Tapajós (ROCHA, 2017). Atualmente, somam aproximadamente 14 mil indivíduos e vivem em pelo menos 15 Terras Indígenas, situadas nos estados do Pará, Mato Grosso e Amazonas. A maioria de sua população reside no Pará, na Terra Indígena Munduruku.

No final de 2010, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama) concedeu a licença prévia (LP) para a construção da UHE Teles Pires à Companhia Hidrelétrica Teles Pires (CHTP)⁷ sem que tenha sido atendida a recomendação da Fundação Nacional do Índio (Funai) pela realização de reuniões com metodologia e linguagem adequadas nas aldeias da Terra Indígena Kayabi⁸, onde vivem os povos Kaiabi, Munduruku e Apiaká. Menos de um ano depois, foi emitida a Licença de Instalação (LI) nº 818/2011, acompanhada de manifestação do órgão indigenista pelo prosseguimento do licenciamento am-

7 A CHTP integra o Complexo Hidrelétrico de Teles Pires, composto por um plano de construção de seis usinas hidrelétricas no rio Teles Pires. Desta previsão, já foram construídas quatro barragens no rio Teles Pires: Usina Hidrelétrica (UHE) Teles Pires, UHE São Manoel, UHE Colíder e UHE Sinop.

8 A TI Kayabi dista aproximadamente 40 km da UHE Teles Pires e 5 km da UHE São Manoel. Dentro dessa TI, vivem cerca de 370 Munduruku, principalmente na aldeia Teles Pires (DSEI Rio Tapajós/Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena – SIASI, 2018).

biental, mediante o estabelecimento de “condicionantes” pulverizadas em diversos programas socioambientais.

O empreendimento é o décimo em potência instalada no país (1.820 MW) e fica no rio Teles Pires, a apenas 40 km da UHE São Manoel (700MW). A operação comercial desta última iniciou-se em maio de 2018, com devida licença concedida pelo Ibama, a despeito das inconsistências nos Estudos de Impacto Ambiental (EIA) apontadas em pareceres técnicos da Funai e do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Natural (Iphan), da conclusão por sua inviabilidade ambiental e, sobretudo, da destruição de outro local sagrado do povo Munduruku – *Dekoka’a* (Morro do Macaco).

Ao efetivar os dois empreendimentos hidrelétricos, sob intensos protestos dos indígenas, o Estado brasileiro usurpou mais uma fração do território tradicionalmente ocupado pelos povos Apiaká, Kaiabi e Munduruku. Em meio aos atropelos legais e administrativos típicos dos procedimentos de licenciamento ambiental conduzidos pelo Estado brasileiro (MORETTO *et al.*, 2016), a UHE Teles Pires recebeu a licença de operação ainda em 2014, inaugurando o que indígenas Munduruku chamam de “um tempo de morte” (TORRES; BRANFORD, 2017).

Não bastasse o testemunho da implosão de um “cemitério sagrado”, os Munduruku descobriram, a partir do exame detalhado e coletivo de algumas fotografias tomadas por um indígena Apiaká, que doze urnas funerárias (*Itig’a*) haviam sido removidas do canteiro de obras pela empresa Documento Arqueologia e Antropologia. O “roubo”, como designam, ocorreu durante a realização dos estudos etnoarqueológicos, que compõem os estudos de impacto ambiental subsidiados pela CHTP⁹. A imediata reação dos indígenas veio sob a forma de denúncias apresentadas ao Iphan e ao Ministério Público Federal (MPF), que abriu Inquérito Civil Público¹⁰ para investigar o caso.

Entre 2017 e 2019, os danos espirituais e as discussões sobre uma espécie de novo “fim do mundo Munduruku” ganharam o centro dos debates de diversos encontros e reuniões promovidos pelo Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ* e pelas associações representativas do alto e médio Tapajós, em consonância com o que já vinha sendo debatido pelos Munduruku que habitam a TI Kayabi. A partir daí, os indígenas de dezenas de aldeias das TI Munduruku, Sai Cinza, Kayabi e do médio Tapajós (município de Itaituba e Trairão) organizaram três expedições à região de influência das hidrelétricas, localizada a mais de 1.000 km do município de Jacareacanga, com duração média de vinte dias.

9 Em carta (abril de 2013), repreendem: “Foram achadas e retiradas de seu local urnas funerárias integrantes de um cemitério sagrado indígena do nosso povo, unanimemente reconhecido pelos nossos anciões e pajés Munduruku”.

10 Inquérito Civil número: 1.23.002.000303/2013-85

Em julho de 2017, as mulheres, com o Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ*, lideraram ocupação de cinco dias do canteiro de obras da UHE São Manoel, quando paralisaram por completo os trabalhos, forçando o deslocamento imediato de autoridades ao local¹¹. Entre os compromissos firmados com empresa, Funai e MPF, estavam o *pedido formal de desculpas ao povo Munduruku* pela destruição de seus locais sagrados, bem como o apoio para a realização de visitas periódicas às *Itiğ'a* armazenadas no Museu de História Natural da cidade de Alta Floresta (MT).

Quase dois meses depois, aconteceu a audiência na aldeia Missão Cururu (TI Munduruku), quando cerca de 150 Munduruku de diversas aldeias esperavam as retratações das empresas. Mas a ausência de seus representantes – e mais ainda, suas justificativas – chegaram-lhes como mais uma demonstração do “descaso e da arrogância dos *pariwat*”¹².

A CHTP afirmou, em seu ofício, que o pedido de desculpas exigido pelos Munduruku seria algo “descabido”, já que desde o início do processo teria respeitado as leis e as orientações normativas do Iphan relativas à remoção e ao armazenamento dos “objetos”. Enquanto isso, a Empresa de Energia São Manoel respondeu que, no âmbito do licenciamento ambiental da UHE São Manoel, “não foram identificados impactos a locais sagrados da comunidade indígena”.

Em carta-resposta, entregue ao MPF, os indígenas expressaram a diferença do valor da palavra fixada nos “acordos” firmados para as duas ontologias em confronto:

O povo Munduruku não fala à toa. As palavras pronunciadas por nossos pajés, velhos e velhas, caciques, cacicas, guerreiros, guerreiras e lideranças realmente acontecem. Nossos cantos há muitos séculos contam que somos um povo guerreiro e não perdemos nenhuma batalha. Essas são palavras verdadeiras, por isso continuamos cantando e fazendo nossos rituais. Já a palavra dos *pariwat* é cheia de *dapxi* (mentira). É por isso que eles escrevem tudo, para ver se a palavra fica mais forte e esconde atrás do papel que assinam as coisas ruins que sempre fazem.¹³

Os *wamõat* Munduruku, que se comunicam frequentemente com os espíritos ali presentes, garantiam que as empresas estavam equivocadas e que agem de má-fé enquanto lideranças se pronunciaram em defesa da priorização dos conhecimentos xamânicos na resolução da si-

11 Ver: <https://medium.com/f%C3%B3rum-teles-pires/mulheres-munduruku-pautam-ocupa%C3%A7%C3%A3o-do-canteiro-da-hidrel%C3%A9trica-s%C3%A3o-manoel-dff56faf1c61>. Acesso em: 15 mar. 2022.

12 Assim como o conceito de *wijam* (cf. VILAÇA, 2000), *pariwat* designava “inimigo genérico” e incluía outros povos indígenas com os quais os Munduruku guerreavam. Com o tempo, o termo passa a significar majoritariamente “brancos”, “estrangeiros” (MURPHY, 1978), ou, como escrevem em suas cartas, “não indígenas”.

13 Disponível em: http://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2017/manifesto_munduruku_audiencia_publica_desculpas_uhes_set_2017.pdf. Acesso em: 15 mar. 2022.

tuação:

Independente dos procedimentos do Iphan, a Convenção 169 garante que a gente seja consultado quando somos impactados e, nesse caso, nada, nem a própria remoção das urnas foi discutida com todo o povo Munduruku, de acordo com nosso Protocolo¹⁴. Eles [órgãos públicos – Iphan, Funai e empresas] não têm o conhecimento que os pajés têm. Somente quem tem autonomia para falar quando, como e em que lugar deve ser colocado essas urnas é o pajé. Só eles têm essa autonomia. (Valdenir Munduruku, 2017)¹⁵

Cientes de sua responsabilidade com os locais sagrados da bacia do rio *Idixidi* (Tapajós), os *wamõat* entraram em contato com os espíritos ancestrais para acompanhá-los em nova jornada até *Dekoka'a*, em outubro de 2017, logo após a audiência na Missão Cururu. Saíram em cinco embarcações da cidade de Jacareacanga rumo ao canteiro de obras da UHE São Manoel. Durante todo o trajeto, que envolveu a parada em diversas aldeias, foram monitorados por sobrevoos de aviões das empresas.

Dois dias depois, foram recebidos em *Dekoka'a* com bomba de efeito moral lançada pela Força Nacional de Segurança Pública e por representantes da empresa que apresentaram interdito proibitório¹⁶ que impedia o trânsito por terra pela qual o povo Munduruku sempre andou livremente. Após negociações com as empresas e com os representantes do governo, os Munduruku fizeram nova visita às *Itiğ'a* (urnas funerária) em Alta Floresta, mas foram forçadamente retirados da região, mesmo após explicarem a necessidade de os *wamõat* realizarem trabalhos de “escaneamento” do local ideal para a restituição dos seus mortos (BRANFORD *et al*, 2017).

Indignados com as violências que sofreram e com a dificuldade de resolver a condição das *Itiğ'a* (urnas funerárias), em dezembro de 2019 os Munduruku retornam à região. Mesmo

14 Segundo o Protocolo 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”. Disponível em: <https://fase.org.br/wp-content/uploads/2015/01/Protocolo-de-Consulta-Munduruku.pdf>. Acesso em: 18 dez. 2021.

15 Foram ajuizadas pelo menos 24 ações que contestam as licenças concedidas pelo Ibama e a ausência de consulta prévia aos povos indígenas afetados. Embora a 5ª Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) tenha ordenado a realização de consulta livre, prévia e informada com os povos indígenas afetados, em 30 de novembro de 2016, os empreendedores contaram com o mecanismo de suspensão de segurança para concluir a obra. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/regiao1/sala-de-imprensa/noticias-r1/por-unanimidade-tribunal-ordena-consulta-previa-aos-indigenas-para-a-usina-teles-pires>. Acesso em: 18 dez. 2021.

16 De acordo com a decisão judicial proferida em 11 de outubro de 2017, reapresentada em dezembro de 2019, os indígenas deveriam “abster-se de qualquer ato configurador de esbulho ou turbação à Usina Hidrelétrica São Manoel”, de realizar manifestações ou protestos que prejudiquem o funcionamento da usina e de impedir acesso da empresa ou funcionários à usina.

efetivando o percurso outras duas vezes para exigir das empresas o cumprimento dos acordos firmados com o povo, os *wamõat* nunca conseguiram concluir os rituais e trabalhos de comunicação com os espíritos necessários para a definição do local apropriado para sua devolução.

Em 22 de dezembro, quando os Munduruku aportaram novamente em *Dekoka'a*, seguiu-se o mesmo procedimento de 2017, a partir da entrega do interdito proibitório e o impedimento de acesso aos indígenas, que foram novamente encaminhados a Alta Floresta para sua terceira visita às *Itiğ'a* (urnas funerárias).

Diante das *Itiğ'a*, os indígenas realizaram mais uma vez seus rituais, a partir dos quais os pajés entenderam que os espíritos desejavam sair de lá urgentemente, à luz do dia, em acordo com os *pariwat*. Entretanto, o representante da CHTP apresentou entraves burocráticos aos anseios do povo Munduruku e impôs a necessidade de aguardar a autorização do Iphan e da Funai, mesmo conhecendo as tratativas e acordos que vinham sendo firmados desde 2013.¹⁷

Cansados de esperar o cumprimento dos acordos, no dia 24 de dezembro, os Munduruku ocuparam o Museu de História Natural de Alta Floresta e declararam em comunicado que só sairiam dali depois de resolverem a questão, que se arrastava por mais de seis anos e que havia causado diversos acidentes e mazelas ao povo todo.

Após dois dias de ocupação, no dia 25 de dezembro de 2019, as *Itiğ'a* foram resgatadas pelos Munduruku do Museu de História Natural de Alta Floresta (MT) e levadas de volta a seu território tradicional, conforme explicitaram em comunicado:

Durante a visita, os espíritos exigiram dos pajés serem libertados e todos seguiram seu comando. Agimos por nós mesmos, ou nada iria acontecer. Vocês nunca pediram para nós se podiam retirar nossos espíritos. Por que nós temos que continuar esperando vocês resolverem o que fazer? Os espíritos guiaram os pajés e os pajés guiaram o povo até o local correto de seu retorno. Agora que libertamos os espíritos e fizemos o ritual, eles estão alegres e irão proteger nosso povo para gente seguir fortes em nossa luta pela defesa das nossas vidas e para manter nosso território vivo¹⁸.

Todos esses eventos – as ocupações e protestos no canteiro de obras da UHE São Manoel, as visitas e o resgate das *Itiğ'a* do Museu de História Natural de Alta Floresta (MT) – en-

17 Ainda em 2015, a Diretoria do Centro Nacional de Arqueologia (CNA) do Iphan expediu o Ofício nº 025/2015CNA/DEPAM/IPHAN, segundo o qual “havendo o reconhecimento e interesse de posse por parte da referida etnia, o Iphan entende que as urnas deverão ter o destino que a etnia solicitar”. Em março de 2018, em reunião entre Iphan e CHTP, o órgão enfatizou que o CNA manteria sua posição dada por meio do Ofício nº 025/2015CNA/DEPAM/IPHAN e acataria a decisão dos indígenas quanto à destinação dos vasilhames, independente da intenção em preservá-los, estudá-los, enterrá-los, etc.

18 Disponível em: <https://movimentoiperegayu.wordpress.com/2019/12/30/resgate-das-itiga-pelo-povo-munduruku/>.

volveram importantes reflexões e enunciações sobre cosmografia, morte, rituais, espíritos, pajelança, a partir das quais pretendemos descrever o que podemos chamar de uma cosmopolítica Munduruku.

A JORNADA DA ALMA APÓS A MORTE E O BARRAMENTO DOS ESPÍRITOS

Ainda em 2011, Munduruku, Kaiabi e Apiaká haviam se manifestado sobre a destruição de *Karobixexe*, área de reprodução de peixes migratórios e local de importância cosmológica para os três povos – “um lugar onde não se deve mexer”¹⁹.

Mesmo diante dessas manifestações públicas, nos documentos oficiais que subsidiaram a construção das barragens (ex.: Programa Básico Ambiental de Patrimônio Cultural e Arqueológico, 2011), Sete Quedas figura apenas como importante “trajeto turístico regional” e as empresas responsáveis pelas barragens frequentemente informam em documentos e entrevistas a ausência de impactos diretos a “terras indígenas demarcadas”.

De acordo com informações coletadas por Robert Murphy (1958), que viveu com sua esposa Yolanda Murphy entre os Munduruku de 1952 a 1953, os destinos das almas munduruku após a morte podem ser, sobretudo, *Karokokai* (local de origem das flautas *karoko*) e *Upotcharo* (a terra da caça), ambos compõem o que os interlocutores do antropólogo definiram como *Karubisese*, uma terra subterrânea (MURPHY, 1958, p. 23–4). Em *Karokokai* encontram-se os homens que, em vida, dedicaram-se por um longo tempo a tocar os instrumentos sagrados; e em *Upotcharo*, onde os animais têm forma humana, vivem os homens e mulheres munduruku que conheciam as danças cerimoniais para os espíritos-mãe, ambos em meio à abundância de caça e peixes e à configuração original da vida Munduruku:

A vida no submundo é muito melhor do que no reino terrestre. As almas reassumem seus velhos corpos, mas são arrumadas e decoradas da maneira determinada pelos Mundurucu antes da vinda dos homens brancos. Da mesma forma, as almas não precisam extrair borracha, pois não há comerciantes ou bens comerciais; em suma, a cultura indígena é completamente restabelecida no submundo. A comida é boa e abundante, e as almas mundurucu fazem guerra e levam cabeças de troféu. Mas os guerreiros mundurucu nunca são mortos — apenas o inimigo morre. (MURPHY,

19 Manifesto Kaiabi, Apiaká e Munduruku contra os Aproveitamentos Hidrelétricos no Rio Teles Pires. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6008>. Acesso em: 18 dez. 2021.

1958, p. 24, tradução nossa).

A pesquisa de Honésio Dace Munduruku (2016, p. 61) apresenta relatos recentes que vão nesse mesmo sentido:

Geralmente, os idosos acreditam que além da morte, existe o lugar muito legal de se viver, onde eles podem ver novamente os entes que já morreram há muito tempo. Para ser recompensado com essa eternidade, eles acreditam que a pessoa enquanto está viva, precisa ser sábio em vários tipos de conhecimentos tradicionais, como cântico, enfeitarias, puxar, ser pajé, viver conforme o que a tradição dos ancestrais pede. Além disso, para os Munduruku, têm aqueles que têm sorte, embora não saibam de nada, algumas pessoas podem ser escolhidas por algum motivo, para morar com eles no outro mundo. Esse mundo, como alegam, é possível ver, através de sonho, em forma de visão, e pelas pessoas doentes, principalmente quando estes ficam “sem espírito”.

Essa visão em sonhos ou experiências de quase morte, como a que narramos no início do artigo, decorre, segundo Dace (2016), da tentativa dos mortos de capturar e carregar os vivos para seus mundos. Quando morrem, os Munduruku vão habitar *Karobixexe* junto aos *Iba'arêmremayũ*, espíritos ou “seres místicos”, que não podem ser vistos pelas pessoas comuns, mas somente pelos *wamõat*. Esses seres têm sua alimentação própria e escolhem pessoas vivas de seu gosto para cortejar e guiar até “onde tem mingau”. Também tomam formas de animais de caça, capazes de enfeitiçar caçadores indisciplinados e levá-los consigo (DACE, 2016, p. 63).

O “portal de entrada” dos espíritos que seguem para *Karobixexe* brincando e dançando é denominado *Kerepuca*, cuja localização potencial é no rio Cururu, próximo da aldeia Missão Cururu. Por ali passaram os melhores pajés, guerreiros, sábios e cantores que estavam insatisfeitos com o mundo em que viviam. Por isso, em algumas aldeias, escuta-se até hoje “barulhos de gente, o cantar do galo, a batida de pilão e as falas de gente, vindo do submerso do rio” (DACE, 2016, p. 62). Ouvimos de um pajé da aldeia Missão Cururu, em 2014, que pegadas, cabeças de boi e de carneiro indicam a presença dos antepassados naquele local e sua vigilância sobre as ações do povo e principalmente dos *wamõat*.

Segundo contam os pajés, *Kerepuca* ainda hoje é o local por onde os mortos acessam as redes de caminhos subterrâneos que levam às moradas dos mortos, inclusive à *Karobixexe*. Por isso, a Missão Cururu, aldeia próxima a *Kerepuca*, foi o local escolhido, em 2017, para a assembleia em que os Munduruku esperavam receber um pedido de desculpas formal das duas empresas responsáveis pelas barragens e pelos danos espirituais e socioambientais que provocaram.

Essa sucessão de violações que perturbou a superfície e alcançou o domínio do invisível, acessível apenas aos pajés e, por vezes, às pessoas comuns durante seus sonhos ou quando gravemente enfermas, provocou, segundo os Munduruku, agitações de toda ordem e o desequei-

líbrio do cosmos, especialmente após o represamento das águas do rio Teles Pires (o início da operação e enchimento do reservatório).

Conforme testemunho registrado por Torres e Branford (2017), os impactos das barragens apontavam para o “fim do povo Munduruku”: “ Quando eles dinamitaram a cachoeira, eles mataram as Mães dos Peixes e as Mães das Caças. Então, vão morrer esses animais e esses peixes, com que a gente é envolvido. E isso é o fim do Munduruku” (Eurico Kirixi).

Kirixi Biwün, guerreira e importante anciã da aldeia Teles Pires, também explicitou o significado dos danos espirituais reiteradamente mencionados pelos Munduruku após a destruição de *Karobixexe*: “A gente tinha esse lugar sagrado e quando morria ia pra lá. Mas como o governo agora tá dinamitando tudo, mesmo indo pra ser espírito, a gente vai acabar. A gente vai morrer no espírito também” (TORRES; BRANFORD, 2017). Nesse sentido, embora a jornada da alma após a morte seja descrita como um momento agradável aos Munduruku, algo parece ter se alterado profundamente em decorrência da imprudência, do desconhecimento e da ganância do *pariwat*.

Com a implosão de *Karobixexe* pela UHE Teles Pires e de *Dekoka'a* pela UHE São Manoel, os *wamōat* Munduruku estão incertos quanto ao destino dos seres que acessam o portal de *Kerepuca*. Ambos os locais destruídos tornaram-se, segundo eles, *Agoka'buk*²⁰, expressão que designa aldeias destruídas ou abandonadas. Assim como as áreas de *Katō* (terra preta), que abrigam aldeias antigas retomadas por gerações descendentes, esses locais também podem ser reocupados e recuperados. Por isso, os espíritos dos ancestrais que foram removidos para o Museu de Alta Floresta exigiram, em interlocução com os *wamōat*, o retorno para o território.

O processo de negação, por parte do Estado e das empresas, dos termos de existência Munduruku aponta para um conflito impossível de se resolver no âmbito da ontologia econômica mercantil (ALMEIDA, 2013). Isso porque a perspectiva Munduruku de uma paisagem-agente e um território reticular constituído a partir de relações cotidianas com seres não humanos sencientes (DE LA CADENA, 2010), espíritos ancestrais e heróis míticos que compõem *Karobixexe* e outros locais sagrados, excede as possibilidades dadas pelo corte moderno estabelecido entre humanidade e natureza.

Esse confronto da ordem da textura dos mundos (ALMEIDA, 2013) fica bastante evidente nos fracassados esforços de diálogo que os Munduruku tentaram estabelecer com empresas e órgãos públicos. O pedido de desculpas que exigiram implicava fazê-los reconhecer

20 Para uma discussão detalhada sobre o termo, ver o trabalho de conclusão de curso de Arqueologia do Jair Borō Munduruku em 2019 intitulada: Caminhos para o passado: *Oca'ō*, *Agōkabuk* e cultura material Munduruku.

e levar a sério os fatos que enunciam: estão envolvidos nesse agenciamento que está sendo destruído e que só existem *com* esses seres. A destruição das mães da caça e dos peixes significa a destruição da caça, dos peixes e, conseqüentemente, dos Munduruku como povo, sem poder haver reparação possível.

Outros povos indígenas na América do Sul enfrentam ameaças à sua existência com o avanço desenvolvimentista sobre suas terras e refletem sobre os conflitos ontológicos envolvidos nesse processo. É o caso, por exemplo, do povo andino que se autodenomina *runakuna* e se concebem apenas em entrelaçamento com os *tirakuna*, seres-terras (earth-beings), cuja existência passa a ser ameaçada pelo casamento do capital com o Estado (DE LA CADENA, p. 254). De La Cadena (2014, p. 255) observa que a conversão pelo progresso dos *tirakuna* em “apenas pedras ou montanhas” abertas à mineração alteraria os *runakuna* a tal ponto que os “salários do desenvolvimento” não ofereceriam nenhuma compensação ou equivalência.

De forma semelhante, quando falam sobre a interconexão dos diferentes locais sagrados e dos planos subterrâneo e terrestre, bem como dos efeitos recursivos das ações dos *pariwat* não apenas sobre o “ambiente”, mas sobre seus corpos, os Munduruku denunciam a violência praticada pela obliteração de seus conhecimentos nos documentos que compõem os processos de licenciamento: estudos de impacto ambiental feitos de forma isolada para cada uma das barragens projetadas para a sub-bacia do rio Teles Pires²¹, alegações de que estes empreendimentos não impactam “terras indígenas demarcadas” e assim por diante.

O que os Munduruku consideram como território não se restringe às áreas atualmente demarcadas ou em processo de demarcação. Os processos administrativos de demarcação seguem lógicas distintas daquelas que constituem a territorialidade de cada povo, ainda que haja pontos de contato e ambas se alimentem (GALLOIS, 2004). Ademais, as concepções de território dos povos indígenas não são estanques, elas se transformam a partir dos processos históricos e da expansão de frentes colonizadoras. Como elaborou Pacheco de Oliveira (1996, p. 9), “não é da natureza das sociedades indígenas estabelecer limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade”. As noções de limite e as reivindicações por demarcação de terras são incorporadas e ressignificadas no interior das lutas indígenas, em face das restrições territoriais trazidas pela situação colonial e pelo contato com os não indígenas (PACHECO DE

21 Um dossiê elaborado pelo Fórum Teles Pires (2017, p. 4), em diálogo com os povos indígenas, aponta nesse sentido: “Entre os quatro empreendimentos hidrelétricos projetados, cada EIA/Rima foi elaborado como se fosse o único no rio Tele Pires. Assim, não foram considerados os impactos cumulativos e sinérgicos na bacia, tendo como impacto de altíssima magnitude o fato de que nas regiões de montante os reservatórios em sequência passam a funcionar como um grande lago filiforme que drena para baixo, deixando de ser um rio. O rio Teles Pires perde a sua assinatura natural para sempre, passando a ter características lacustres”.

OLIVEIRA, 2012)²².

Processos de destinação de terras públicas para agentes privados na região do Tapajós e Teles Pires intensificaram-se, bem como as manobras dos governantes para garantir a exploração hídrica e mineral com impactos irreversíveis em terras indígenas, territórios tradicionais e unidades de conservação (TORRES, 2016). Em virtude dessa intensificação, os Munduruku, habitantes de terras já demarcadas ou não, articulam-se com diferentes atores na luta pela defesa de seu território, organizando-se a partir das associações e do Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ*.

AS GUERRAS CONTEMPORÂNEAS MUNDURUKU

A etnografia do Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ*, realizada por Loures (2017), revela a imbricação entre a cosmologia, o *ethos* guerreiro do povo²³, as ações e as mobilizações da última década. A organização fundamenta-se nas narrativas míticas relativas ao grande guerreiro *Karodaybi*. Tal como no mito em que o primeiro cortador de cabeças Munduruku escolheu cinco guerreiros para acompanhá-lo nas guerras a partir de suas habilidades de batalha, o Movimento se organiza em cinco grupos: *Pusuru Kao*, *Pukarao Pik Pik*, *Waremucu Pak Pak*, *Surup Surup* e *Wakoborũn*. Este último nomeia um grupo formado exclusivamente por mulheres Munduruku, inspirados na grande guerreira mitológica de mesmo nome (LOURES, 2017).

As associações entre as guerras do passado e as mobilizações e ações de hoje, expressas em muitas falas de lideranças e em suas cartas e documentos (LOURES, 2017)²⁴, levam-nos

22 Sobre as noções de limites de terras indígenas, João Pacheco de Oliveira argumenta: “Apesar das expectativas de que as terras indígenas correspondam às concepções nativas desse espaço, os processos de estabelecimento de territórios levados a cabo pelo Estado nacional são efeito de um feixe de propostas, legislações, interesses e estratégias de território que raramente expressam a representação fidedigna do que os grupos indígenas concebem como o próprio território” (2012, p. 371).

23 Sobre a importância da guerra e do guerreiro na organização social Munduruku, ver Murphy (1956, 1958, 1978).

24 Loures (2017, p. 66-67) descreve o prosseguimento, em transformação contínua, das expedições guerreiras do povo Munduruku nas ações de resistência do Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ* (MMIA): “Mesmo o ritual das decapitações, de alguma forma, está presente, e veremos isso no capítulo que trata da captura (e exposição) dos pesquisadores que invadiam um território Munduruku sem permissão. O MMIA tem a memória do ritual das decapitações e do tratamento das cabeças como uma importante referência. A bandeira do Movimento retrata *Karodaybi* segurando uma cabeça cortada, e suas lideranças comumente remetem o feito e se autoafirmam como cortadores de cabeças. E vale lembrar que as primeiras cartas escritas em oposição às barragens hidrelétricas já vinham ilustradas com a imagem de cabeças cortadas (...) Não entendemos, entretanto, que as ações do MMIA

a uma descrição do que chamamos de “guerras contemporâneas Munduruku”, apontando para agências e rituais que se desdobraram em Teles Pires.

As atualizações das expedições guerreiras Munduruku no contexto contemporâneo incluem a convocação de guerreiros e guerreiras de diversas aldeias para as ações. As expedições de guerra (mas também as de caça) foram descritas por outros autores como imprescindíveis para as relações entre as aldeias e clãs que constituem a organização social do povo Munduruku: “Embora as aldeias não cooperassem na subsistência, cerimônias de guerra envolviam participação intercomunitária”. Quando uma incursão era proposta, mensagens eram enviadas para várias aldeias para recrutar voluntários. A expedição era liderada por dois chefes de aldeia que estavam reputados como guerreiros (MURPHY, 1956, p. 417).

Atualmente, os movimentos envolvem a convocação de guerreiros e guerreiras por rádio e um longo itinerário por diversas aldeias, processo batizado pelos Munduruku de “passada nas aldeias” (LOURES, 2017). Da mesma forma, ao longo do trajeto de dois dias até a UHE São Manoel, no rio Teles Pires, as paradas nas diversas aldeias envolviam visitas a parentes, oferecimento de *Kapedi* (café), frutas, beiju e outras comidas, mas sobretudo a convocação para que outros indígenas seguissem com o movimento, após longa discussão sobre os ataques do governo ao território e ao povo Munduruku.

Em função dessa “outra visão” que o faz perceber coisas que os demais não alcançam, os grupos de guerreiros do *Ipereğ Ayũ* são sempre guiados por um *wamõat* Munduruku:

Em cada um deles, há um pajé na linha de frente, que “conserva o sagrado forte” para acompanhar o grupo. Sua importância vai da proteção espiritual que invoca aos guerreiros ao uso de suas duas visões, que permitem ver para além do plano material. Os pajés são capazes de compreender para além, conseguem prever o que está por vir e o que pode lhes afetar. E, por apontar caminhos, são consultados nos diversos momentos e contextos do movimento (LOURES, 2017, p. 3).

Durante a ação de resgate das *Itiğ’a* do Museu de Alta Floresta seguida por seu sepultamento no território tradicionalmente ocupado, diversos Munduruku relataram terem sido guiados por pajés. Por sua vez, os pajés recebiam dos espíritos ancestrais os direcionamentos para a libertação de “algumas mães” e seus chamados para novas visitas. Os espíritos-mães exigiam também a proteção do local onde foram enterrados. Nas palavras do pajé Xikwatpu, “de volta

sejam uma continuidade imediata das expedições de guerra dos séculos XVIII e XIX, mas, antes, uma recriação operada pela cultura Munduruku. Não se trata, pois, da continuidade imediata do passado, até porque nenhuma atualização é igual, uma vez que, fruto de agência, essa cultura é presentificada e abre outras possibilidades para o futuro. Acaba-se, portanto, vindo sempre como uma novidade recriada”.

ao território, o local não deve ser mexido”.

A participação e o protagonismo de líderes espirituais e de seres outros-que-humanos nos enfrentamentos aos projetos de expropriação das terras (e aniquilação dos modos de existência) indígenas é também elaborado em outras etnografias das terras baixas sul-americanas.

Alarcon (2020) descreve os processos políticos de que participam vivos, mortos (truncos velhos ou antepassados) e encantados entre os Tupinambá da Serra do Padeiro. Os encantados são definidos como “entidades não humanas centrais na cosmologia tupinambá” (ALARCON, 2020, p. 16). Assim como os Munduruku descrevem a remoção forçada das *Itiğ’a* do território tradicionalmente ocupado como um processo de desterritorialização que afeta outros seres *com* os quais se constituem, os Tupinambá da Serra do Padeiro estendem aos encantados os efeitos do esbulho territorial historicamente praticado por fazendeiros da região. Segundo Alarcon, algumas retomadas foram demandadas pelos encantados, assim como os espíritos e mortos Munduruku exigiram ser resgatados do Museu. Encantados, espíritos e mortos foram, nos dois casos, consultados ao longo das ações de retomada do território ou de resgate das *Itiğ’a*. Nesse sentido, Alarcon caracteriza “os encantados como sujeitos políticos atuantes”, porque “demandavam” ou “autorizavam” ações políticas (ALARCON, 2020, p. 259–260), como fizeram os espíritos Munduruku no contexto de Teles Pires.

Entre os Guarani e Kaiowá, Benites (2014, p. 238) destaca a participação dos líderes espirituais (ñanderu e ñandesy) na organização Aty Guasu²⁵ e “seus laços com os espíritos protetores da natureza e de seu cosmo”. Em direção similar com o que apresentamos sobre a relevância dos *wamõat* na conformação do Movimento Munduruku *Ipereğ Ayũ* e nas ações de resistência, Benites (2014, p. 198) afirma que “sem a comunicação dos rezadores com os ñandejara (os deuses) os *Aty Guasu* não teriam tido tanta força”. Ou seja, a gerência dos ñanderu e ñandesy, ao lado de outras lideranças políticas, mostra-se como imprescindível para a luta pelo território, especialmente para as ações de retomada que os Guarani e Kaiowá vêm protagonizando nas últimas décadas.

25 Antonio Benites (2014) realizou uma etnografia detalhada sobre os Aty Guasu – grandes assembleias intercomunitárias, parte das ações de um projeto político dos Guarani e Kaiowá, realizadas há mais de três décadas. A partir do protagonismo indígena, é composta por líderes espirituais, políticos, assim como mulheres, homens e crianças pertencentes a diversas famílias. É um espaço, entendido pelos indígenas, para debates de reocupações dos *tekoha*, de transmissão de conhecimento, de encontros, de rituais, de cura de doenças físicas e espirituais, dentre outros dispositivos de ensino e aprendizagem (p. 173–181).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, os acontecimentos míticos e a cosmologia Munduruku são constantemente reativados nos processos de compreensão dos estragos causados pelo modo de vida dos não índios e na construção das formas de responder a eles nas guerras contemporâneas.

A reflexão dos indígenas em suas lutas pela defesa de seu território aponta, ainda, para o fortalecimento do xamanismo como prática fundamental de mediação com uma multiplicidade de entes e planos invisíveis. Como demonstramos, há profunda conexão, que ganha maior relevância frente às investidas de esbulho territorial, entre guerreiras, guerreiros, *wamõat* (pajés) Munduruku e os espíritos dos antepassados e mães dos animais.

Os eventos descritos até aqui, que envolvem o povo Munduruku e a orientação dos *wamõat* que cumprem as obrigações com os espíritos dos antepassados, revelam um processo cosmopolítico de reconstituição de mundos (DE LA CADENA, 2010). Os conflitos ontológicos entre o povo Munduruku e o Estado, aliado a setores econômicos interessados na exploração de suas terras evidenciam o longo caminho a se percorrer nas lutas pelo reconhecimento e proteção do território tradicional e dos entes que os habitam (espíritos devolvidos a *Karobixexe*, por exemplo).

Nesta jornada, o movimento Munduruku reafirmou que somente os pajés sabem cuidar das *Itiğ'a Wuyjugu* (urnas funerárias Munduruku), por isso, elas foram resgatadas do Museu dos *pariwat* (“que não é lugar de *Itiğ'a*”). No percurso desta luta aqui apresentada, os Munduruku devolveram os seus antepassados para o território tradicionalmente ocupado, em um local onde ‘não se deve mexer’. Independente da demarcação dessas áreas tradicionalmente ocupadas, políticas públicas de proteção do que os Munduruku consideram como seu “patrimônio” (Juarez Saw e Jairo Saw) estão respaldadas pela garantia do direito a diferentes modos de existência e territorialidades, preconizado pela Constituição Federal de 1988 e pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

Ainda assim, em território assolado por barragens, garimpo, ameaçado por hidrovias, ferrovia, portos, mineração e concessões florestais, o que os Munduruku são capazes de manifestar e produzir nos agenciamentos aqui apresentados, em boa medida traduz a capacidade de persistir e “contar mais histórias para adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019).

A cosmopolítica Munduruku se expressa em ações descentradas de um sujeito e distribuídas entre humanos e outros-que-humanos, cujos termos buscamos delinear brevemente neste artigo. Com isso, esperamos contribuir para os debates acerca de políticas radicalmente

outras (DE LA CADENA, 2010) que se contrapõem a (e são afetadas pelos) discursos hegemônicos acerca de uma natureza instrumental a ser “explorada”.

Ante o solapamento, nos procedimentos públicos e empresariais, dos seus modos de existência e dos seres e paisagens agentes que enunciam, a luta política em Teles Pires se fez à revelia desses atores e contra os discursos e mundos que produzem. Em lugar de insistir por uma visibilidade e conciliação dentro da política estatal, que já lhes foi negada inúmeras vezes, os Munduruku reocuparam seu território tradicional em Teles Pires, recuperaram e resgataram suas *Itiğ’a* por meio de uma ação “surpresa” na madrugada, que comparam aos ataques de seus ancestrais aos povos indígenas com quem guerreavam e as narrativas sobre o resgate de cabeças de seus parentes. Os movimentos que os Munduruku encaram como guerras contemporâneas, portanto, são expressões de seu ideal de autonomia política, reafirmado nas distintas estratégias de defesa e retomada de um território crescentemente ameaçado e impactado pela economia política dos *pariwat*.

REFERÊNCIAS

1. ALARCON, Daniela Fernandes. **O retorno dos parentes**: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
2. ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@u**, v. 5, n. 1, p. 7-28, 2013. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf. Acesso em: 20 set. 2019.
3. BARBOSA DE OLIVEIRA, Frederico César. **Quando resistir é habitar**: lutas pela afirmação territorial dos Kaiabi no Baixo Teles Pires. Brasília, DF: Paralelo 15, 2012.
4. BENITES, Tônico. **Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (rezando e lutando)**: o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia social) – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
5. BRANFORD, Sue; MOREIRA, Fernanda; TORRES, Maurício. Munduruku standoff against Amazon dam builders potentially explosive. **Mongabay**, 2017. Disponível em: <https://news.mongabay.com/2017/10/munduruku-stand-off-against-amazon-dam-builders-potentially-explosive/>. Acesso em: 10 jan. 2020.
6. BORÕ, Jair. **Caminhos para o passado**: Oca’õ, Agõkabuk e cultura material Munduruku.

- Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, PA, 2019.
7. CAYÓN, Luis. Ide de Ma: el camino de agua, espaço, xamanismo y persona entre los Makuna. **Antípoda**, Colombia, n. 7, 2008. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072008000200008&lng=en&nrm=iso. Acesso em 18 set. 2019.
 8. CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal**: o profetismo Tupi Guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.
 9. DACE, Honésio. **Oratura munduruku**: a literatura oral, a herança e resistência cultural na Aldeia Praia do Mangue. Monografia (Graduação em Letras) —Faculdade de Itaituba (FAI), Itaituba, PA, 2016.
 10. DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. **Cultural Anthropology**, n. 25, v. 2, p. 334–70, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>. Acesso em: 8 mar. 2020.
 11. DE LA CADENA, Marisol. Runa: human but not only. **Hau: Journal of Ethnographic Theory**, v. 4, n. 2, p. 253–9, 2014. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau4.2.013>. Acesso em: 7 mar. 2020.
 12. FÓRUM TELES PIRES. **Barragens e povos indígenas no rio Teles Pires**: características e consequências de atropelos no planejamento, licenciamento e implantação das UHEs Teles Pires e São Manoel. Brasília (DF); Cuiabá e Alta Floresta (MT): [S.n.], 2017. Versão Revisada – 9 jun. 2017. Disponível em: http://philip.inpa.gov.br/publ_livres/Dossie/S_Manoel/Outros/Dossie%CC%82_Teles_Pires_Final_09jun2017_reduzido.pdf. Acesso em: 10 jun. de 2018.
 13. GALLOIS, Dominique. “Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?”. In: RICARDO, Fazenda. (org.). **Terras indígenas & unidades de conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/publicacoes/10144.pdf>. Acesso em: 15 maio 2017.
 14. KRENAK, Aílton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
 15. LOURES, Rosamaria Santana Paes. **Governo Karodaybi**: O movimento Ipereğ Ayũ e a resistência Munduruku. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais) – Programa de Pós-Graduação em Recursos Naturais da Amazônia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2017.
 16. LOURES, Rosamaria; BRANFORD, Sue. Amazon’s Munduruku stage daring Christmas raid to recover sacred urns. **Mongabay**, 2020. Disponível em: <https://news.mongabay.com/2020/01/amazons-munduruku-stage-daring-christmas-raid-to-recover-sacred->

urns/. Acesso em: 2 fev. 2020.

17. MOREIRA, Fernanda Cristina; LOURES, Rosamaria. Investidas desenvolvimentistas na Amazônia: empreendimentos hidrelétricos e redes de resistência no Tapajós. *In: REUNIÃO ANUAL DA SOCIEDADE BRASILEIRA PARA O PROGRESSO DA CIÊNCIA*, 68., 2016, Porto Seguro. **Anais [...]**. Porto Seguro: SBPC, 2016.
18. MORETTO, Evandro; JORDÃO, Carolina; FERNANDES, Edilene; ANDRADE, João. Condicionantes e a viabilidade ambiental no processo de licenciamento ambiental de usinas hidrelétricas: uma análise do caso Teles Pires. *In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.). Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.
19. MURPHY, Robert Francis. **Headhunter's heritage: social and economic change among the Mundurucú Indians**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978 [1960].
20. MURPHY, Robert Francis. Matrilocality and patrilineality in Mundurucú society. **American Anthropologist**, v. 58, p. 414–434, 1956.
21. MURPHY, Robert Francis. Mundurucú religion. **University of California Publications in American Archeology and Ethnology**, v. 49, n. 1, 1958.
22. PACHECO DE OLIVEIRA, João. Terras Indígenas. *In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. (org.). Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2012. p. 369–374.
23. PACHECO DE OLIVEIRA, João. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. **Revista CEM**, Travessia, SP, v. 9, n. 24, p. 5–9, jan./abr. 1996. Disponível em: <http://jpoantropologia.com.br/pt/wp-content/uploads/2021/02/JPOA-viagens-de-ida-de-volta.pdf>. Acesso em: 10 out. 2019
24. PUGLIESE JR., Francisco Antônio; VALLE, Raoni Bernardo Maranhão. A gestão do patrimônio arqueológico em territórios indígenas: a resistência Mundurucu e a preservação do patrimônio cultural frente ao licenciamento ambiental de empreendimentos em territórios tradicionalmente ocupados. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v. 28, n. 1, 2015. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/index.php/SAB/article/view/414>. Acesso em: 15 out. 2019.
25. PUGLIESE JR., Francisco Antônio; VALLE, Raoni Bernardo Maranhão. Sobre sítios arqueológicos e lugares significativos: impactos socioambientais e violações dos direitos culturais dos povos indígenas e tradicionais pelos projetos de usinas hidrelétricas na bacia do rio Tapajós. *In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.). Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.

26. ROCHA, Bruna Cigaran da; OLIVEIRA, Vinicius Honorato. Floresta virgem? O longo passado humano da bacia do Tapajós. *In*: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.). **Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós**. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.
27. ROCHA, Bruna Cigaran da. “Rescuing” the ground from under their feet? Contract archaeology and human rights violations in the Brazilian Amazon. *In*: APAYDIN, Veysel (ed.). **Critical perspectives on cultural memory and heritage: construction, transformation and destruction**. London: UCL Press, 2020. p. 169–88. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/j.ctv13xpsfp.16>. Acesso em: 2 ago. 2020.
28. ROCHA, Bruna. **Ipi ocemumuge: a regional archaeology of the Upper Tapajós River**. Thesis (Doctorate in Archeology) – Institute of Archaeology, University College London, Londres, 2017.
29. ROCHA, Bruna. **What can ceramic decoration tell us about the pre- and post-colonial past on the Upper Tapajós River?** 2012. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – University College London, Londres, 2012.
30. TORRES, Maurício. Um rio de muita gente: a luta comum de vidas plurais no vale do alto Tapajós. *In*: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.). **Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós**. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA: Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.
31. TORRES, Mauricio; BRANFORD, Sue. A gente vai morrer no espírito também. **The Intercept**, 16 jan. 2017. Disponível em: <https://theintercept.com/2017/01/16/hidreletricas-avancam-sobre-terras-e-vidas-munduruku/>. Acesso em: 18 ago. 2020.
32. VALLE, Raoni Bernardo Maranhão; LOPEZ, Gori-Tumi. Echevarria; TUYUKA, Tenorio Poani Higinio; MUNDURUKU, Jairo Saw. What is anthropogenic?: on the cultural aetiology of geo-situated visual imagery in indigenous Amazonia. **Rock Art Research: The Journal of the Australian Rock Art Research Association (AURA)**, v. 35, n. 2, p. 123–44, Nov., 2018.
33. VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>. Acesso em: 2 set. 2019.

Rosamaria Santana Paes Loures

Doutoranda em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5275-0119>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação. E-mail: rosaloures@gmail.com

Fernanda Cristina Moreira

Doutoranda em Antropologia Cultural no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3067-5565>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação. E-mail: moreira.fernandacristina@gmail.com

Política e subjetivação no contexto da reforma psiquiátrica no Brasil

Politics and subjectivation in the context of psychiatric reform in Brazil

Maria Carolina de Araujo Antonio

Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Paraná, Brasil

Lecy Sartori

Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências da Saúde, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil

RESUMO

Este artigo tem por objetivo analisar modos específicos de concepção e produção da política e subjetivação a partir de dois campos de pesquisa etnográficos. O primeiro está relacionado à produção e transmissão do saber em uma instituição de formação lacaniana que orienta psicanalistas na construção de formas específicas de subjetivação. O segundo expõe os efeitos dessa construção de subjetivação na prática de cuidado em um Serviço Residencial Terapêutico. A ideia principal é apreender o modo como psicanalistas e demais profissionais envolvidos nessa rede de assistência acionam uma ideia de *política* para justificar ações de cuidado formuladas a partir de noções de *singularidade* e *responsabilização dos sujeitos*. Ao considerarmos os efeitos da Reforma Psiquiátrica nos contextos etnografados, buscamos evidenciar como saberes e tecnologias produzem política, modos de subjetivação e o manejo da população.

Palavras-chave: Política, Subjetivação, Psicanálise, Reforma Psiquiátrica.

Recebido em 10 de setembro de 2020.

Avaliador A: 06 de outubro de 2020.

Avaliador B: 07 de outubro de 2020.

Aceito em 17 de outubro de 2020.



ABSTRACT

This article aims to analyze specific ways of conceiving and producing “politics” and subjectivation based on two ethnographic research. The first is related to the production and transmission of knowledge in a Lacanian institution that guides psychoanalysts in the construction of specific forms of subjectivation. The second exposes the effects of this construction of subjectivation in the care practices in a Service of Residential Therapeutic. The main idea is to apprehend the way in which psychoanalysts and other professionals involved in this assistance network activate an idea of policy to justify care actions formulated based on notions of *singularity* and *responsibilization of the subjects*. We conceived the effects of Psychiatric Reform in these ethnographic contexts to highlight how knowledge and technology produce politics, modes of subjectivation and the management of the population.

Keywords: Politics, Subjectivation, Psychoanalysis, Psychiatric reform.

INTRODUÇÃO

Este artigo busca refletir sobre os modos como política e subjetividade se constituem como processos indissociáveis, uma vez que se relacionam a partir de uma multiplicidade de eventos e agenciamentos que os atravessam constantemente em instituições como Estado, economia, educação, religião, meios de comunicação, medicina e, especificamente tratado aqui, no campo dos saberes e práticas psi.¹ Essa indissociabilidade é pensada a partir da concepção da subjetividade para além de uma instância psicológica e individual, como resultante de mecanismos coletivos, de regimes de enunciação e relações de poder (GUATTARI, 2010).

Apresentamos duas etnografias realizadas em contextos distintos no campo da saúde mental. Nestas, destacamos as concepções de *política*² mobilizadas pelos interlocutores de pes-

1 Saberes e práticas psi referem-se a um campo de conhecimento e atuação terapêutica produzidos na cultura ocidental na virada do século XVIII para o XIX, constituindo um conjunto de concepções que podem ser chamadas de psicológicas na medida em que propõem novos modos de tratamento da loucura, atrelada não só ao físico como também à moral dos sujeitos. Esses saberes foram considerados relevantes para os estudos acerca da construção social da pessoa por conceber o sujeito como submetido a necessidades simbólicas específicas da sociedade em que se insere e porque conceitualizam o que são os fenômenos característicos da interioridade moral no campo dos saberes ocidentais (DUARTE, 1997; FIGUEIRA, 1981; RUSSO, 1993, 2002; SALEM, 1992).

2 Todas as palavras, expressões e frases que estão em itálico (salvo as de língua estrangeira) se referem a enunciação dos interlocutores, e se seguirão, no corpo do texto ou em nota, da explicação de sua significação.

quisa³, que são os psicanalistas lacanianos vinculados à Associação Mundial de Psicanálise (AMP)⁴ e os profissionais do Serviço de Saúde Dr. Cândido Ferreira (SSCF), em Campinas (SP). Buscamos descrever as noções de *política* articuladas pelos interlocutores das pesquisas que aparecem em relação direta aos modos de subjetivação resultantes das terapêuticas.

A partir da ideia de *política* acionada pelos atores, observamos como as políticas neoliberais do Estado estão pautadas em práticas de governo da vida/saúde da população. Apesar de tratarem de contextos distintos, em comum às etnografias estão a Reforma Psiquiátrica, os saberes psicanalíticos e a elaboração de práticas de cuidado atreladas a noções de *singularização* e *responsabilização* dos *analistas/usuários*⁵. Assim, propomos a análise de um modo de produção de subjetivação que envolve, além de fatores psíquicos, um conjunto de técnicas e saberes que atuam na modulação dos corpos, sujeitos e relações sociais. Etnografar essas experiências permitiu apreender os diferentes modos pelos quais nossos interlocutores se relacionam com a política a partir da produção de subjetivação.

Desse modo, apresentamos uma descrição analítica da produção de conhecimento psicanalítico, da política e dos modos de subjetivação a partir da etnografia realizada em instituições de formação de psicanalistas como a Escola Brasileira de Psicanálise-Seção São Paulo (EBP-SP) e a *Escuela de la Orientación Lacaniana* de Buenos Aires (EOL), ambas filiadas à AMP.

A pesquisa de campo foi realizada entre 2011 e 2013 nas cidades de São Paulo e Buenos Aires, por intermédio de observação participante em seminários, cursos, eventos, grupos de estudo, entrevistas com psicanalistas-membros, além das conversas e interações com *analistas em formação* na instituição. Destacamos a pesquisa bibliográfica referenciada pelos interlocutores como dado etnográfico, o que levou a análise de livros, artigos e periódicos publicados pelas Escolas.

O acompanhamento da produção teórica evocada pelos interlocutores foi importante porque, nela, pode-se observar o imbricamento entre teoria e prática clínica e, com isso, acessar os aspectos morais e técnicos que atravessam a produção de conhecimento e modos de subjetivação decorrentes de uma *política* aplicada à prática terapêutica (ANTONIO, 2015). Os membros das Escolas consideram *políticas* as ações e discursos contra a autoridade hegemônica

3 Pesquisas financiadas, respectivamente, pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

4 A Association Mondiale de Psychanalyse (AMP), foi fundada em 1992, em Paris, por Jacques-Alain Miller, genro de Lacan. De caráter internacional, agrega oito Escolas espalhadas pelo mundo e integra mais de 1900 membros.

5 O termo *analista* utilizado pelos psicanalistas lacanianos refere-se ao sujeito que se submete à análise. Os substantivos usuário, morador, paciente, em itálico, são termos acionados pelos interlocutores para se referirem às pessoas cuidadas em serviços da rede de assistência do SSCF.

dos saberes biomédicos e suas padronizações diagnósticas, e a defesa da desmedicalização e do inconsciente como *locus da singularidade*, partindo de uma concepção de sujeito determinado pelas relações sociais e pelos sistemas simbólicos, portanto, não redutível ao materialismo neurológico.

Com a etnografia realizada no Serviço de Saúde Dr. Cândido Ferreira (SSCF), constatamos um contingente importante de profissionais formados, em formação e/ou membros da EBP-SP, o que nos possibilitou observar ligação entre as práticas de cuidados, a produção e a transmissão de saber psicanalítico nos serviços públicos de saúde. Esta pesquisa de campo foi efetuada entre os meses de março de 2011 e maio de 2012 com os profissionais da equipe do Serviço Residencial Terapêutico (SRT), da Comissão de Acompanhamento do Convênio, da Comissão de Moradias, em um curso de capacitação e em um evento comemorativo dos 20 anos do SRT.

Além da leitura da produção bibliográfica dos profissionais, parte importante da pesquisa de campo foi dedicada aos documentos institucionais (a exemplo, os projetos terapêuticos, os prontuários, os encaminhamentos, os planos de metas dos serviços). Esta análise documental permitiu compreender a elaboração das práticas de cuidado pautadas em informações minuciosamente registradas sobre o que os profissionais entendem por “*singularidade* dos usuários”. Essa forma de produção cotidiana de um cuidado *singular*, segundo os interlocutores, pretende subverter a lógica da psiquiatria biomédica, pautada na elaboração de protocolos de ação a partir de um diagnóstico generalizante.

O movimento pela Reforma Psiquiátrica insurgiu, a partir da década de 1960, em países como Inglaterra, Itália e França, chegando ao Brasil na segunda metade da década de 1970. A proposta era implementar novas políticas públicas de assistência aos pacientes psiquiátricos e tecnologias de cuidado alternativas, com a substituição progressiva do hospital psiquiátrico por serviços regionalizados. A luta contra a exclusão social, segregação, violência e abandono associados às instituições asilares voltadas às doenças mentais era sustentada por um modelo de cuidado que diminuísse o sofrimento humano e desenvolvesse autonomia do paciente.

As propostas críticas de reformulação da estrutura tradicional psiquiátrica se dirigiam, principalmente, aos efeitos de normatização que consideravam o louco um sujeito incapaz e tutelado. Portanto, parte importante da mobilização está/estava na sensibilização da sociedade em compreender e aceitar pessoas com diferentes estruturas psíquicas, sem exigir adequação a padrões de “normalidade” ou internação em asilos. Com isso, a “cidadania do louco” torna-se uma das principais reivindicações da reforma psiquiátrica (GOLDENBERG, 1996; FIGUEIREDO, 2000; TENÓRIO, 2000).

As etnografias aqui exploradas nos mostram como psicanalistas e demais profissionais envolvidos nestes contextos mobilizam e explicam a ideia de *política*, *ação política* e *fazer política* como ações conectadas às práticas criadas no processo de Reforma Psiquiátrica. Se na EBP-SP e na EOL a *ação política* é entendida como decorrente da *experiência analítica*, voltada à valorização da *singularidade* e *responsabilização* dos *analistas/usuários* (ANTONIO, 2015), no SSCF a *política* aparece como inseparável da prática de cuidado, que se materializa em ações que promovem a participação do *usuário* na construção do seu Projeto Terapêutico Individual (PTI) (SARTORI, 2019). Com isso, a *política* que direciona e compõe as ações de cuidado *singulares* aparece como causa e efeito do processo de Reforma Psiquiátrica.

Ao questionarem a assistência psiquiátrica pautada em internação hospitalar e na medicalização por meio de protocolos diagnósticos, os atores reformistas elaboram um cuidado individual que direciona a vida dos sujeitos. Desse modo, ao descrevermos o processo de individualização como resultado da Reforma Psiquiátrica, observado nos campos de pesquisas, destacamos a influência de um modo de subjetivação que resulta de ações terapêuticas de psiquiatras, psicanalistas e psicólogos e suas abordagens teóricas, neste caso específico, a psicanálise lacaniana.

A partir disso, propomos como eixo de problematização que atravessa as duas etnografias a análise de uma ideia de *política* vinculada a processos de individuação que estão associados à prática de cuidado *singularizado* pautada na *responsabilização* dos sujeitos por si mesmos e seu tratamento. Consideramos que o indivíduo, como ente absoluto e atomizado, não existe em si mesmo como realidade concreta e destino do ser, mas sim como um devir resultante de processos sociais específicos (SIMONDON, 1992; DUMONT, 1992)⁶. Assim, adotamos o termo subjetivação, que remete à concepção de modos e processos, para pensar as conexões e relações de sentidos tecidas em sua produção, entendida como um fluxo que transita entre relações externas e internas, entre a psique e a coletividade.

Seguindo este raciocínio, buscamos analisar como os praticantes da psicanálise e os *profissionais* do SRT produzem subjetivação e *política* por meio de saberes e ações terapêuticas, por exemplo, ao mostrar como a *singularidade* é descrita, registrada e instrumentalizada por intervenções terapêuticas que associam autonomia com *responsabilização* dos *usuários*/

⁶ Este processo de individuação é entendido aqui a partir da definição de Simondon (1992), que critica uma espécie de substancialismo que afirma o princípio de individuação como atributo intrínseco ao indivíduo. Na ontogênese proposta pelo autor, a questão fundamental não é saber o que é um indivíduo, mas como ele veio a ser, ou seja, analisar o processo pelo qual ele continuamente individualiza-se. Esse processo é entendido como um fluxo que transita entre relações externas e internas, entre a psique e a coletividade. O processo de individuação segue a conjunção de operações físicas, biológicas, mentais e sociais.

analísantes não só pelo seu sofrimento como pelo seu tratamento. Isso evidencia um dispositivo incisivo de governamentalidade sobre os pacientes das terapêuticas psi, o que torna o campo da saúde mental uma esfera privilegiada para se pensar a intrincada rede de relações entre a clínica/cuidado e a produção política de formas de subjetivação (FOUCAULT, 2010).

Para tanto, dividimos o artigo em três partes. Na primeira, apresentamos a análise do modo como os saberes da psicanálise lacaniana fundem uma concepção de *política* ao processo de subjetivação a partir da mobilização terapêutica de noções como *singularização* e *responsabilização* dos sujeitos. Na segunda, descrevemos como as práticas de cuidado e *manejo* são elaboradas como uma forma de ação *política* que parte da *singularização* dos *usuários* do SRT. Na última parte, explicitamos o contexto da Reforma Psiquiátrica como o campo no qual analistas e demais profissionais produzem política e subjetivação.

A POLÍTICA DO INCONSCIENTE

Lacan afirma: “*Não digo ‘a política é o inconsciente’, mas simplesmente ‘o inconsciente é a política’*”⁷. Com esta proposição, define-se que a *política* não seria apenas um campo de manifestação das relações de poder extrínsecas ao sujeito, mas sim um campo mediado por arranjos psíquicos, fantasias, desejos, sonhos, angústias, recalques. É próprio do saber psicanalítico esta diluição da fronteira e implicação mútua entre social e individual⁸: não há inconsciente sem sociedade, assim como não há relação social que não esteja orientada pelos afetos psíquicos dos sujeitos. A perspectiva lacaniana radicaliza esta proposta ao reler a obra freudiana a partir do estruturalismo levistraussiano, da filosofia hegeliana e da linguística saussuriana.

Lacan se destaca no campo psicanalítico por considerar que fatos agrupados como doenças mentais devam ser explicados em relação às determinações da linguagem, inerentes à vida social, estabelecendo oposição radical frente às práticas biomédicas. Na terapêutica, as palavras faladas sem intenção, murmuradas ou silenciadas constituem material de análise, já que defini-

7 Frase presente no Seminário 14, intitulado A Lógica da Fantasia (1966-1967), ainda não publicado no Brasil.

8 A relação entre indivíduo e sociedade está na base da teoria elaborada por Freud. Para ele, a psicanálise se distingue ao considerar os transtornos e sofrimentos como imanentes à divisão do sujeito em consciente e inconsciente, resultante da vida social. Ao partir desse pressuposto, desenvolveu a tese de que a formação do inconsciente seria decorrente do “contrato social”, que exige a repressão dos desejos e *pulsões* individuais. A necessidade de manter os laços sociais exige *recalcar* inquietações íntimas, que retornam na forma de *sintomas* (FREUD, 2014).

das como expressão do inconsciente, como o que escapa ao controle do Outro⁹.

A virada estruturalista da psicanálise lacaniana consiste, portanto, na busca das expressões e subjetivações dos referenciais simbólicos, e isso implica compreender o sujeito em um contexto sociocultural determinado, imerso em relações que preexistem e marcam a linguagem, os valores, as relações, as condutas e a noção de si (FOUCAULT, 2002, p. 329).

A retórica da *subversão* do sujeito via psicanálise é atualizada no contexto de surgimento da psicanálise lacaniana na década de 1960, na França. Sob forte influência da linha freud-marxista, a proposta de Lacan foi desenvolver uma leitura hegeliana da psicanálise, voltada à subversão do sujeito cartesiano e contra a psiquiatria tradicional, encontrando seguidores entre os que criticavam o autoritarismo e a hegemonia de certas instituições político-sociais.

No Brasil, a partir da década de 1970, sob a influência de psicanalistas argentinos, que migraram fugindo da ditadura militar, fomentou-se uma postura politizada entre psiquiatras e psicólogos que buscavam formação alternativa à psicanálise ortodoxa, o que fez engrossar o número de adeptos da abordagem de Lacan (RUSSO, 2002)¹⁰. Tal postura crítica se associou ao discurso contra as ortodoxias médica e psiquiátrica nas instituições asilares proferido por diferentes trabalhadores do campo da saúde mental. Este movimento envolveu diretamente muitos psicanalistas lacanianos no processo da Reforma Psiquiátrica, com propostas de transformações no tratamento dos pacientes, agora chamados *usuários*, resultando na criação das Terapias Comunitárias e dos Centros de Atenção Psicossociais (FIGUEIREDO, 2000).

O saber e a prática psicanalítica, segundo os interlocutores que atuaram no processo de desinstitucionalização e na criação de outros modos de assistência pública, foram responsáveis por flexibilizar a autoridade do médico/psiquiatra ao estender a capacidade de *escuta analítica* a outros atores, chamando a atenção para a necessidade do envolvimento de todos do campo da saúde mental nas reformulações dos modos de cuidado e atenção aos *usuários*.

9 O *Outro* é a estrutura da linguagem, refere-se ao campo do social, da cultura; é a instância mediadora da relação entre o “eu” e o outro. Assemelha-se à noção de inconsciente de Lévi-Strauss. A linguagem, para Lacan, opera independentemente, fora do controle do indivíduo, pois certas palavras e expressões que se apresentam enquanto ele fala ou escreve nem sempre estão de acordo com a sua vontade. Tais palavras e expressões são selecionadas em um *Outro* lugar que não na consciência (FINK, 1998, p. 32).

10 Foi na segunda metade da década de 1970 que surgiram os primeiros grupos de formação psicanalítica não vinculados à *International Psychoanalytical Association* (IPA) no Brasil e constituiu-se o que pode ser chamado de lacanismo brasileiro, como o Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, fundado por Magno Machado Dias e Betty Milan; e em São Paulo, o Centro de Estudos Freudianos, liderado por Luiz Carlos Nogueira. Além de psicanalistas argentinos exilados em razão do acirramento da ditadura militar, houve o retorno de psicanalistas que fizeram formação na França, além da disseminação da teoria lacaniana nos cursos de psicologia da USP. A intensa difusão da psicanálise lacaniana no meio psicológico e leigo fez proliferar instituições que respondiam a uma demanda de profissionais não médicos pelo título de psicanalista, possibilitada pelas associações lacanianas (RUSSO, 2002, ANTONIO, 2015).

Este foi o contexto teórico acessado pela etnografia realizada em instituições lacanianas de formação de psicanalistas situadas em São Paulo (EBP-SP) e Buenos Aires (EOL). Ao cotejar a interlocução dos membros das instituições com suas produções teóricas, a pesquisa analisou a relação entre produção de saber e de formas de subjetivação operacionalizadas pela psicanálise no âmbito da saúde mental (ANTONIO, 2015). Será explorada, aqui, parte dos dados colhidos no trabalho de campo referente à concepção de *política* mobilizada pelos psicanalistas vinculados às Escolas, uma espécie de “ontologia política” elaborada pelos interlocutores a fim de determinar a postura que o *analista* deve assumir seja na clínica particular seja nas redes públicas de assistência psiquiátrica.

Lacan (1997) situou a potencialidade política de sua teoria na ética de seu modelo terapêutico, entendido como crítico à alienação do “eu” aos ideais de satisfação determinados pelo capitalismo. A ética da psicanálise seria conduzir o *analisante* à desconsideração do ideal de felicidade ligada à concepção de uma *falta estrutural* como condição subjetiva inescapável. Aos psicanalistas caberia evitar a posição que Lacan chamou de “*pastoral analítica*” (1997, p. 374), que significa livrar o *analisante* de “*uma esperança imaginária de satisfação total e absoluta que não vai acontecer*”, como explicou uma psicanalista da EOL.

Ao longo da etnografia, os membros operacionavam uma ideia de *ação política* a partir do conceito de *causa analítica*, definida como a defesa do desejo em sua forma *singular*, fora das determinações do *Outro*. Assim, a diferença entre a ética da psicanálise e da psicologia, afirma Julio¹¹, membro da EBP-SP, é que “a experiência trágica da vida tem a ver com a dor de existir. A análise deve levar o sujeito a compreender isto: *não existe felicidade, não existe eliminação total do sofrimento, isso tudo é ilusório*”.

Nesse contexto, a política aparece indissociável da experiência analítica, que promove uma concepção de sujeito cindido pela impossibilidade de satisfação de seus desejos e afetado pelas contradições inerentes à vida em sociedade. O acesso à própria *singularidade* depende da assimilação da falta estrutural e, por mais paradoxal que possa parecer, os interlocutores afirmavam que assumir essa “condição desejante” como destino subjetivo inescapável, seria assumir postura crítica à alienação capitalista. Como explicou Alejandra, psicanalista membro da EOL: “*Imagina uma pessoa que consiga falar, com toda tranquilidade e segurança, ‘Eu sou assim, e pronto! Este é meu sintoma!’*. É muita liberdade e autonomia. *Se reconhecer no próprio sintoma, entender que ele é parte de você, isso faz uma revolução na cabeça e na vida da pessoa.*”

¹¹ Todos os nomes atribuídos aos interlocutores são fictícios, a fim de garantir-lhes o anonimato, salvo as referências de publicações.

Essa é a política da psicanálise”. Esta premissa implica desconhecimento prévio de si por parte do sujeito, e a gestão do sofrimento depende da forma como o *analisante* se envolve tanto com o psicanalista quanto com a terapia.

Segundo os interlocutores, a *política da psicanálise* objetiva tanto a subversão do sujeito em relação ao próprio sofrimento quanto a defesa de uma militância que os psicanalistas deveriam assumir contra a psiquiatria biomédica. A terapêutica lacaniana propõe a reversão de papéis entre médico e paciente; pois, nesta, é o *analisante* quem fala e detém o saber, e o psicanalista escuta e supõe saber sobre o inconsciente daquele.

O próprio termo “*analisante*” aparece em contraposição aos termos “*paciente*” ou “*analizando*” usado por outras abordagens, a fim de destacar o papel ativo no tratamento, o “*responsabilizar-se*” pela busca de compreensão de seus sintomas. A medicalização, por exemplo, é vista como medida que retira a autonomia e a *responsabilidade* do sujeito em relação ao seu sofrimento, além de padronizar o funcionamento psíquico a partir de categorias fixas presentes em manuais como o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (*Diagnostic and statistical manual of mental disorders – DSM*).

Parte-se do pressuposto de que não existe um corpo/mente defeituoso que necessite de intervenção externa que imponha a cura, mas sim de um processo autorreflexivo, ainda que direcionado pelo *analista* no tratamento. Forbes (2010), um dos fundadores da EBP, afirma que a direção do tratamento psicanalítico deve partir da ideia de que há relação intrínseca entre inconsciente e *responsabilidade*, ou seja, o sujeito pode ser *responsabilizado* pelas expressões inconscientes desde que em tratamento, pois a clínica lacaniana tem como objetivo levar o sujeito a se responsabilizar pelas consequências de seu sintoma, colocar-se como protagonista da própria vida.

Essa *responsabilidade* que decorre da prática (auto)reflexiva que o *analisante* deve desenvolver com/sobre seu inconsciente aparece como um desdobramento da noção de responsabilidade jurídica. Nesta, primeiro o sujeito é livre, e por possuir livre-arbítrio torna-se responsável por seus atos; naquela, a submissão à *experiência analítica* é a condição fundamental para o sujeito se fazer responsável por si mesmo, dado o acesso às “*verdades de si*” que a terapêutica proporciona (e determina), e, só assim, o sujeito torna-se capaz de garantir a sua liberdade.

Tanto no sentido jurídico, quanto psicológico, o indivíduo está referido a um sujeito autônomo, senhor de si, agente e proprietário de sua vontade. Nessa chave, “*responsabilizar o sujeito* é um modo de lidar com a loucura diferentemente do direito – que desresponsabiliza o sujeito na figura da inimputabilidade – e da medicina – que para tratar torna-o objeto de uma intervenção – e, ao mesmo tempo, da moral, que o culpabiliza” (SILVA, 2005, p. 315).

O indivíduo é livre porque é proprietário de si mesmo; dono de si mesmo, pode responder a julgamentos em função de seus atos. Entretanto, esta autonomia e *responsabilidade* sobre si decorre, necessariamente, da submissão ao modelo de subjetivação que resulta da experiência analítica, que subjuga o sujeito, seu corpo, seu comportamento, seus sentimentos e atitudes a uma lógica de significação pautada nos pressupostos teóricos da psicanálise lacaniana. Assim, a problematização, aqui, não está no sujeito que adere a esta lógica no âmbito da clínica privada, mas na imposição desta ética terapêutica nos serviços públicos de saúde.

Em um seminário ocorrido na sede da EBP-SP, em março de 2011, uma psicanalista da instituição discorreu sobre a posição crítica da psicanálise em relação à noção de “saúde mental”, afirmando existir no discurso biomédico uma “generalização da saúde”, que tal generalização é o mote para o aumento desenfreado da medicalização no campo psiquiátrico.

Um debate seguiu à sua apresentação e uma psicóloga de um CAPS paulistano questionou de que maneira poderia não medicar no âmbito psiquiátrico se não há estrutura para tratar individualmente cada *usuário*: “como não se submeter a práticas generalizantes, a padrões de tratamento, aos remédios, à lógica da produtividade capitalista, quando não se tem espaço, tempo e recursos para oferecer um tratamento individualizado?”.

A medicalização, continuou ela, não seria feita porque se acredita que o *paciente* vai se curar, mas sim para amenizar o sofrimento de pessoas que não têm condições de se submeter a uma terapêutica como a psicanalítica, que “*exige muito tempo e dinheiro*”. Afirmou lidar cotidianamente com pacientes psicóticos de baixa renda que precisam estar aptos, o mais rápido possível, ao convívio social, já que todos os dias deviam ser capazes de voltar para casa, e, portanto, “se deve proporcionar a essas pessoas um mínimo de tranquilidade, para o convívio ao menos com seus familiares e cuidadores”.

Sua questão tinha tom de confrontação com os membros da Escola, como se estes estivessem mais voltados a discussões sobre o atendimento clínico particular, do que à realidade prática dos atendimentos institucionais. A psicóloga do CAPS instigava, sem sucesso, os membros da Escola a oferecer respostas efetivas sobre o que propunham para o atendimento público no campo da saúde mental.

Eric Laurent, um dos grandes expoentes da AMP, publicou, na década de 1990, um texto considerado leitura básica na convocação dos membros da Escola à militância e no qual apresenta o conceito de *analista cidadão*. Este conceito almejava apontar a importância de os psicanalistas não se limitarem à clínica particular e se envolverem nas redes de assistência psicossocial. Entre outras coisas, Laurent chamava a atenção para a necessidade de defesa das especificidades da técnica psicanalítica em oposição às técnicas medicalizantes na assistência

psiquiátrica:

Os analistas têm que passar da posição de analista como especialista da desidentificação à de analista cidadão. Um analista cidadão no sentido que tem esse termo na teoria moderna da democracia. Os analistas precisam entender que há uma comunidade de interesses entre o discurso analítico e a democracia, mas entendê-lo de verdade! Há que se passar do analista fechado em sua reserva, a um analista que participa; um analista sensível às formas de segregação; um analista capaz de entender qual foi sua função e qual lhe corresponde agora. [...] Pedimos uma rede de assistência em saúde mental que seja democrática e seja capaz de respeitar os direitos de cidadania dos sujeitos que estão nesse campo e nesse marco concreto da saúde mental. Nesse sentido, os analistas, junto com outros, devem incidir nessas questões, tomar partido e, por meio de publicações, por meio de intervenções, manifestar que querem um tipo determinado de saúde mental. (LAURENT, 1999, p. 8).

De acordo com a etnografia realizada por Sartori (2010) em um CAPS de Campinas, nele 60% dos profissionais eram orientados por sua formação em psicanálise lacaniana na condução de seu trabalho. As reuniões da equipe eram chamadas de *supervisão de caso clínico*¹², intercaladas entre um supervisor fixo e um convidado, conforme o *caso* abordado na reunião. Os supervisores, “Em sua maioria, são médicos ou psicólogos, mas necessariamente psicanalistas” (2010, p. 69).

Nas reuniões, cada integrante da equipe era escutado pelo psiquiatra/psicanalista no relato que elaborava sobre um caso determinado, no qual se misturavam a descrição da história de vida do *usuário* e os sentimentos/afecções/emoções/impressões suscitados no profissional ao longo do atendimento; o supervisor pontuava as interferências que a sua subjetividade implicava à assistência do *usuário* e orientava as ações terapêuticas que deveriam ser efetuadas.

Para Alba, psicanalista vinculada à EBP-SP, deve-se destituir o “gozo implicado à posição vitimizante”, presente nos *usuários* e na equipe de atendimento: “deve-se responsabilizar a todos pelos ganhos e perdas inerentes a esse tipo de atendimento”. É só com o envolvimento de toda a instituição com a psicanálise e seus princípios que se pode fazer emergir a autonomia do *usuário*. Assim, a proposta é introduzir, no lugar da postura distanciada do psiquiatra biomédico, a intersubjetividade de todos os trabalhadores da instituição com o *usuário*.

Os interlocutores colocavam que a Reforma Psiquiátrica pode induzir à confusão entre o “dotar de cidadania o louco” e deixá-lo sem atendimento clínico: “Olha, o psiquiatra deve cumprir o seu dever clínico. Ele não nega a clínica psiquiátrica, mas a instituição asilar, assistencialista, paternalista, tutelar, segregadora, torturadora e mortífera. Praticamos a clínica do

¹² *Supervisão* ou supervisão clínica é uma reunião que participa toda a equipe para discutir um caso clínico e a discussão dos casos novos (triados e acolhidos).

acolhimento”, esclareceu Renan, membro da EBP-SP quando solicitei que explicasse a diferença no atendimento antes e depois da Reforma. Segundo ele, “um esquizofrênico não deixa de sê-lo, mas deve aprender a controlar a incidência de surtos e, com isso, tornar-se uma pessoa mais ativa, produtiva, que consiga trabalhar e cuidar de sua vida”. Nessa perspectiva, a demanda por incluir socialmente o usuário está atrelada tanto a uma ideia liberal de produtividade quanto a uma ideia de autonomia dentro dos parâmetros psicanalíticos: ele deve assimilar sua condição incurável, e tal assimilação é a condição para tornar-se responsável por si mesmo, livre de qualquer tutela.

De acordo com Russo (1997), há três linhas que disputam a hegemonia e orientam os modelos de construção da pessoa no saber psiquiátrico: a primeira remete ao “sujeito biológico”, presente na psiquiatria biomédica; a segunda, ao “sujeito cidadão”, presente na psiquiatria militante da Reforma Psiquiátrica; e a terceira, ao “sujeito da singularidade”, que remete à “clínica da psicose” lacaniana. Em comum, esses “três sujeitos da psiquiatria” colocam em questão o problema do livre-arbítrio.

No caso do “sujeito biológico”, a racionalidade científica busca desvendar os processos mentais da vontade e intencionalidade humanas, a fim de domesticá-las. Para o “sujeito cidadão”, o livre-arbítrio é um ideal a ser conquistado com base nas noções de autonomia e liberdade. Finalmente, o “sujeito da singularidade” é responsável pelo questionamento da noção de livre-arbítrio, admitindo a impossibilidade da liberdade absoluta, na medida em que há uma dimensão de si que o constrange, a despeito de sua vontade. No contexto da Reforma Psiquiátrica, o “sujeito cidadão” e o “sujeito da singularidade” se fundem nas modalidades de atendimento e intervenção clínica: “Revolução interior e reforma psiquiátrica se encontram, tendo a psicanálise, senão como fio condutor, pelo menos como possibilidade de costura” (RUSSO, 1997, p. 18).

Com isso, estabelece-se um paradoxo inescapável. Como coloca Duarte (2013), no ocidente há tensão entre as ciências iluministas e as ciências românticas, e cada uma concebe o sujeito “bajo una o otra condición: individual, como uno entre todos sus semejantes; singular, como único, una totalidad en sí mismo” (DUARTE, 2013, p. 48). Enquanto decorrente das ciências românticas, a psicanálise defende a singularidade do sujeito, mesmo que essa totalidade em si mesmo não possa ser alcançada de fato, já que a mediação da escuta analítica para o acesso à verdade de si é fundamental.

A contradição entre um “não saber sobre si” e uma postura autônoma e *responsável* sobre si é própria desse “sujeito psicológico”, que antes de antagonizar com a noção de indivíduo moderno coaduna-se com ela, na medida em que se estabelece um consentimento da parte do próprio indivíduo de que existe, nele, uma essência “oculta” que deve ser acessada, mas por

meio de técnica especializada (SALEM, 1992). O processo de individualização perpetrado pela psicanálise consiste, justamente, na diminuição da diferença entre individualidade e singularidade, uma vez que o indivíduo, como cidadão, se pensa como um igual aos demais, ao mesmo tempo que *singular*, como uma totalidade em si. O liberalismo propõe essa junção na noção de indivíduo, e a psicanálise se constitui como um dispositivo terapêutico que atualiza essa lógica.

Assim, a *responsabilização* do sujeito, associada à categoria de cidadania, no sentido de emancipação social, tem como contrapartida a submissão psíquica aos postulados psicanalíticos. Vejamos como a equipe do Serviço Residencial Terapêutico (SRT) operacionaliza em suas práticas a lógica da *singularização* dos *usuários* como uma forma de “fazer política” ao inventar formas de reabilitação psicossocial alternativas ao asilamento manicomial.

SINGULARIDADE, MANEJO E TECNOLOGIA DO CUIDADO

Descrever como a subjetividade dos *usuários* tornou-se, por um lado, uma medida de avaliação da efetividade da Reforma Psiquiátrica e, por outro, um índice que possibilita calcular as ações de cuidado, como política de saúde mental destinadas à população em Campinas, é o foco explorado nesta parte por meio da etnografia sobre as modificações decorrentes do processo de reforma do modelo psiquiátrico do Serviço de Saúde Dr. Cândido Ferreira (SSCF).

As descrições tomam como base o discurso mnemônico dos profissionais que revelaram os rearranjos técnicos que produziram a reabilitação dos *internos* (pessoas que moravam no hospital psiquiátrico) com base na elaboração do Projeto Terapêutico Individual (PTI) e na assistência em *Rede* (feito por meio de serviços que compõem o que atualmente é denominado de Rede de Assistência Psicossocial – RAPS). As ações reformistas do SSCF, implementadas durante a década de 1990, modificaram suas práticas de cuidado que passaram a ser mais individualizadas e a considerar a participação ativa dos *sujeitos*. Em decorrência da formação analítica, mais fortemente da psicanálise lacaniana, os profissionais do SSCF elaboraram práticas, que consideraram os conhecimentos psicanalíticos como a escuta terapêutica, a ideia de vínculo (que por vezes era comparada à relação de transferência), o PTI, o acolhimento e o *manejo terapêutico*.

A implementação das moradias no SSCF aconteceu antes da formalização em documen-

tos ministeriais que subsidiam a criação desse serviço¹³. Com as normatizações, que datam do início da década de 2000, as moradias se transformaram em Serviço Residencial Terapêutico (SRT)¹⁴. Após essa atualização, as moradias foram consideradas pelos profissionais um “dispositivo de saúde”, porque emergem como um espaço clínico, organizado em equipe e que produz e dissemina um conhecimento sobre a *singularidade* dos moradores.

As ações clínicas não se limitavam mais aos espaços hospitalares, ampliam-se para domínios como as residências terapêuticas. Seu objetivo não é a cura, mas o controle, o registro, o cálculo e a avaliação das intervenções terapêuticas para prevenir as crises, evitar as internações hospitalares e o gasto de recursos públicos (SARTORI, 2015). Pode-se afirmar que o processo de Reforma Psiquiátrica instituiu uma tecnologia de cuidado, elaborada a partir da noção de *singularidade* dos *usuários*, que articula procedimentos e saberes não somente psiquiátricos mas também clínicos, psicológicos e geriátricos, em intervenções de acompanhamento (controle contínuo), monitoramento (vigilância a distância) e gestão com o objetivo de governar¹⁵ (FOUCAULT, 2011b, p. 53) a conduta e o projeto de vida.

Segundo os interlocutores de pesquisa, o deslocamento do cuidado do hospital para as residências, implicou o investimento da equipe na preparação dos internos para a experiência de organização da casa, preparo dos alimentos, gerência do dinheiro, da medicação, do cuidado com a higiene pessoal e com as vestimentas. A maioria dos *usuários* tinha um percurso institucional de anos de internação, e as dificuldades com essas novas experiências eram diversas. Segundo os profissionais do SRT, o processo de reabilitação, que era avaliado a partir da permanência do *usuário* fora do hospital, tornou-se mais efetivo depois da substituição progressiva do tratamento coletivo (da ala hospitalar) por um cuidado individual, organizado pelo *profissional* de referência responsável pelo estabelecimento de uma relação de vínculo. Institucionalizada em 1997, essa relação permitia ao *profissional* elaborar um saber acerca da *singularidade* do *usuário* e convertê-lo em informações que eram descritas no PTI.

O documento do PTI dispõe e especifica as metas elaboradas em conjunto com o *usuário*, que, nessa relação, torna-se um agente *responsável* pelo seu processo terapêutico ao expor

13 A Portaria nº 106, de 11 de fevereiro de 2000, regularizou os SRTs (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2000).

14 Em 2012, a equipe do SRT era composta por 156 profissionais, em sua minoria técnicos graduados (3 psicólogos, 2 terapeutas ocupacionais, 7 enfermeiros, 3 médicos clínicos) e em sua maioria técnicos (28 auxiliares de moradia, 7 auxiliares e 40 técnicos de enfermagem, 42 monitores, 8 coqueiras, 4 roupeiras, 2 assistentes administrativos, 2 gerentes, 6 empregadas domésticas) que assistiam 29 moradias.

15 Segundo Foucault, as ações de governo são estratégias, mecanismos ou procedimentos para dirigir os homens. Suas táticas compõem o Estado e acionam dispositivos de segurança para administrar os riscos, antever os acontecimentos e controlar a população, que se transforma em alvo das políticas (2006, p. 303).

os seus desejos, sofrimentos e demandas para o profissional, que discutirá em equipe a direção das intervenções de cuidado. O *usuário*, ao reivindicar as suas necessidades/desejos como uma forma de “integração social e não como um princípio de insurreição” (DONZELOT, 2001, p. 63), posiciona-se de maneira ativa, participativa, e alia-se ou adere (o mesmo que concordar com) ao cuidado.

Conforme afirmou uma interlocutora de pesquisa, Emelice Bagnola (enfermeira, psicanalista, especialista em gestão pública) no Encontro Comemorativo de 20 anos do SRT, o processo de reabilitação é mais eficaz se o profissional, na construção do Projeto Terapêutico Individual, considera as informações acerca da subjetividade do *usuário* (BAGNOLA, 2011).

Para ela, a subjetividade é construída de diferentes maneiras: criando relações de vínculo e de afeto com os *usuários*, proporcionando espaços de atividade e de aprendizado, na circulação e no convívio com outras pessoas no grupo de música, na oficina de culinária, no cuidado com o corpo no grupo de salão de beleza, nos acompanhamentos terapêuticos para comprar algum objeto que precisem, em passeios e viagens. Nesse contexto, os profissionais consideravam as *práticas de produção de subjetividade* as orientações para o preparo das refeições, as ações que tinham por objetivo ensiná-los a cuidar de sua higiene pessoal, a utilizar o transporte coletivo e a administrar o benefício, os acompanhamentos e as instruções sobre a forma segura de circular pela cidade.

Percebe-se que, para os profissionais, a subjetividade é o resultado das relações experimentadas pelos *usuários*. Antes, no hospital psiquiátrico, o *interno* era subjugado a um processo de subjetivação que o tornava passivo, sujeito a uma autoridade médica que utilizava altas doses de medicação calculadas por meio de protocolos de diagnósticos. A reforma e a crítica sobre a homogeneização dos indivíduos em classificações mórbidas provocaram, segundo os profissionais, modificações na função do hospital de investigar a causa das doenças e seus tratamentos, para a função de acolhimento da crise, de “produção de saúde”, de “produção social” e econômica dos *usuários*.

Nesse processo de mudança e de criação de outras formas de cuidado, que não investem mais na cura da doença e não têm como fundamento apenas o saber médico, as intervenções terapêuticas são formuladas a partir do saber do *usuário* a respeito de sua *singularidade*. Esse saber, que no SRT é discutido e organizado em equipe, é adquirido a partir da instauração de uma relação de *responsabilidade* e de vínculo. Observa-se o modo de funcionamento desse saber na elaboração do *manejo terapêutico* realizado em equipe e que parte de uma demanda *singular* detectada por meio da prática da escuta terapêutica estabelecida em uma relação de vínculo (ou de comprometimento e de confiança) com o *usuário*.

O *manejo terapêutico* é uma forma de proceder ou de se comportar com vistas a um objetivo, que de forma geral pode ser a diminuição de um sofrimento resultado de sintomas psiquiátricos ou de efeitos colaterais da medicação, mudanças de hábitos ou comportamentos com a intenção de evitar crises e/ou internações hospitalares, ações de “redução de danos” no uso de substâncias psicoativas, orientações para viver de forma saudável referentes à alimentação, à prática de atividades físicas e ao convívio social. Os *usuários*, nesse processo de subjetivação, são guiados na direção de uma postura ativa e participativa, e capacitados para se autoavaliarem e exporem os seus desejos, necessidades e projetos de vida.

A prática do *manejo terapêutico*, segundo interlocutores da pesquisa, refere-se, justamente, a estas ações calculadas para dirigir e orientar o comportamento e a vida dos *usuários* nas moradias. No SRT, os profissionais afirmavam orientar o tratamento a partir de uma tecnologia de cuidado implicada à *clínica do detalhe*. Esta é composta pela interação da *clínica do cuidado* e da *clínica da reabilitação* psicossocial.

A *clínica do cuidado* assiste os *usuários* observando e controlando os seus problemas clínicos; suas intervenções terapêuticas incidem sobre os problemas crônicos (diabetes, hipertensão, sobrepeso, sintomas psiquiátricos); avaliam e ajustam a medicação, procuram controlar a alimentação, realizam procedimentos (caso dos exames de rotina), monitoram a higiene da casa e dos *usuários*, e assistem os casos de urgência (uma parada cardiorrespiratória, por exemplo). Na *clínica da reabilitação*, o que se busca é operar um cuidado que possibilite ao *usuário* viver na comunidade, produzir relações e circular em espaços exteriores ao hospital psiquiátrico.

Em 2011, em um evento organizado pela equipe das moradias para comemorar os 20 anos do SRT, Vera (psicóloga e psicanalista que trabalha no SSCF há 15 anos) apresentou o caso do *usuário* Olavo, identificado pela equipe em um contexto de risco, com excesso de peso e diabético. No depoimento de Vera, foi possível observar o funcionamento da equipe ao propor intervenções decorrentes da consideração da diabetes de Olavo como incontrolável. A equipe começou a investigar as causas desse descontrole clínico e descobriu que Olavo ingeria, quando os profissionais não estavam por perto, alimentos com grande quantidade de açúcar e gordura.

Conforme contou Vera em 2012, Olavo era um senhor de 63 anos nascido no interior de São Paulo que estudou até a sétima série e trabalhou como agricultor e na construção civil. Ele apresentou os primeiros sinais de transtorno mental entre os 16 e 18 anos, ao sentir que tinha (nas palavras dele) “problemas na cabeça, as mãos tremiam, escutava vozes, via bichos na parede e bebia”. Ele foi internado em vários hospitais da região de Campinas. Em sua primeira internação no SSCF, em 1992, permaneceu por um mês e foi diagnosticado como esquizofrêni-

co. Houve outra internação em 1993. Em janeiro de 1997 foi encaminhado para o “lar abrigado” (primeira moradia do SSCF, fundada em 1991). Em 2004, mudou-se para uma moradia, onde vivia sozinho.

A primeira estratégia de *manejo* da equipe, conforme explicou Vera, foi retirar da residência todos os produtos que Olavo não poderia ingerir (como sorvete, fritura e doces). Mesmo os *profissionais* explicando os danos que esses alimentos poderiam causar em sua saúde, ele resistiu a essa ação e “entrou em crise” manifestando sintomas/sentimentos de perseguição em relação à equipe. Essa ação foi avaliada como não efetiva e a equipe se reuniu para elaborar uma nova estratégia.

Vera sugeriu acompanhar Olavo em suas compras de supermercado, para orientá-lo sobre quais produtos poderia comer e as consequências da ingestão de alguns alimentos que poderiam agravar a sua diabetes. Vera tinha por objetivo ensinar e apresentar outros produtos “mais saudáveis” que poderiam substituir aqueles que Olavo não podia mais comer. A equipe julgava necessário que o *usuário* participasse do processo de mudança para conseguir sustentar esse novo hábito alimentar, que “produzia saúde” ao invés de “agravar a sua doença”. Essa estratégia, além de mobilizar um discurso de prevenção que aciona táticas de controle como “convencimento”, “conscientização” e “sensibilização”, procura fazer dos *usuários* autores das ações que vão orientar seus hábitos alimentares (ou comportamentos e desejos).

Vera e a equipe julgavam necessário partir da *singularidade* de Olavo para criar as intervenções terapêuticas, ou seja, explorar sua subjetividade e capacidades para alcançar os objetivos da instituição e dos poderes públicos (“produzir saúde”). A operacionalização da tecnologia de cuidado no SRT pôde ser observada em ações elaboradas, por meio da *singularidade* e *responsabilização*, e avaliadas conforme seus efeitos. A racionalização das informações sobre os *usuários*, registradas em documentos, permite que os profissionais elaborem um cálculo sobre as experiências consideradas efetivas ou não efetivas como práticas de *cuidado*.

Essas diferentes formas de registro, ou “procedimentos de inscrição” (ROSE; MILLER, 2012, p. 44) ou “tecnologia de informação” (SCHIOCCHET, 2015, p. 7), permitem aglutinar e disseminar as informações para a avaliação em equipe, transformando os dados *singulares* em conhecimento que dialoga com os discursos político e teórico que autorizam o *cuidado* e as práticas de governo. De acordo com Rose (1988, p. 31), a “subjetividade faz parte dos cálculos das forças políticas”, assim a estratégia de *manejar* a vida dos *usuários* no SRT, utilizando como ponto de partida os seus desejos (e tornando-os mais saudáveis), expõe o funcionamento de intervenções terapêuticas pensadas para regular as subjetividades e suas capacidades.

REFORMA PSIQUIÁTRICA, POLÍTICA E SUBJETIVAÇÃO

O contexto de articulação dos dois campos etnográficos aqui descritos é a Reforma Psiquiátrica (RP), bem como o modo como psiquiatras, psicanalistas e demais profissionais envolvidos no campo da saúde mental articulam política, práticas de cuidado e produção de subjetivação. No Brasil, a RP ganhou contornos importantes e tornou-se referência nos parâmetros de atendimento em saúde mental de acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS). Formalizada pela Lei nº 10.216 (BRASIL, 2001), promoveu a desinstitucionalização dos *internos*, que moravam nos hospitais psiquiátricos, por meio da implementação de uma Rede de Atenção Psicossocial (RAPS).

Tanto para os psicanalistas da EBP-SP quanto para os profissionais do SSCF, a *política* está articulada à prática clínica, no sentido da participação ativa dos *analisantes/usuários* no processo de elaboração das ações terapêuticas. Sem a *responsabilização* dos *analisantes/usuários* pelo seu próprio tratamento, não existe a possibilidade de autonomia no controle de seu sofrimento.

Para os profissionais do SSCF, a *singularidade* dos *usuários* é transformada em informações que são registradas em documentos institucionais como os prontuários, PTI e relatórios que servem para elaborar uma tecnologia de cuidado que articula *manejos*, saberes e avaliações. Assim, no SRT as ações de cuidado têm por objetivo possibilitar ao *usuário* “estar no mundo” e gerenciar as suas idiossincrasias, os seus desejos e os seus projetos de vida. Além disso, ao considerar os *usuários* como sujeitos que participam da formulação de seu cuidado, os profissionais escutam as suas necessidades, demandas e vontades para pensar e elaborar as intervenções de governo que possibilitam a manutenção da Reforma Psiquiátrica.

A produção de um *cuidado* singular, no Serviço Residencial Terapêutico (SRT), aproxima-se da ideia de tecnologias humanas, descritas por Rose (2001, p. 38) como agenciamentos práticos racionalmente calculados a partir de um objetivo consciente. As ações de cuidado, por um lado, operam uma estruturação detalhada dos corpos (as taxas de glicemia, pressão arterial, índice de colesterol), das multiplicidades humanas (alimentação, desejos e vontades), do espaço das moradias e por onde os *usuários* circulam, de suas atividades e relações por meio de procedimentos de observação e de julgamento (que aciona parâmetros que indicam se as taxas estão altas ou baixas), os resultados desses julgamentos são incorporados aos processos de avaliação com o objetivo de dirigir as condutas. E, por outro, o cuidado se configura como uma tecnologia polivalente e móvel, que aconselha e orienta os *usuários* acionando técnicas de confissão

e de práticas de autoinspeção. Nesse sentido, o cuidado torna a conduta e a subjetividade algo técnico, uma vez que ela pode ser capacitada e governada.

As informações detalhadas e registradas no PTI tornam inteligível a subjetividade e possibilitam a sua gestão (ROSE, 2011, p. 145). Desse modo, os *profissionais* elaboram ações estratégicas, por meio das informações dos *usuários* sistematizadas no PTI, para administrar seus desejos e suas subjetividades a fim de melhorar a sua qualidade de vida. Nesse processo de *singularização*, os usuários do SSCF foram capturados por um regime de saber psi que possibilita o cálculo das subjetividades, dos desejos e das necessidades clínicas ou biológicas.

A *singularidade* do *usuário* é descrita como as informações que o compõem como sujeito, ou seja, sua história de vida, a história familiar, a manifestação dos sofrimentos, os desejos e o projeto de vida. A prática de *cuidado* articula procedimentos, informações e saberes psiquiátricos, clínicos, psicológicos e geriátricos em intervenções que visam a governar/direcionar (FOUCAULT, 2011a, p. 53) estrategicamente a conduta dos *usuários*. Assim, pode-se afirmar que a prática de *cuidado*, elaborada a partir das especificidades de cada *usuário*, é uma forma de registro da *singularidade* em uma linguagem burocrática. Isso possibilita a transformação do processo de subjetivação em dados visíveis, calculáveis, para obtenção e elaboração de ações de *cuidado*.

A *política* de cuidado, afirmada pelos interlocutores como direito do *usuário/analísante* de ter sua *singularidade* levada em conta no direcionamento terapêutico, refere-se à submissão do sujeito às experiências significadas de acordo com conceitos e categorias produzidas por modalidades de agenciamento dentro de padrões terapêuticos bem determinados, como a psicanálise lacaniana.

Para Deleuze e Guattari (2006), a “politização lacaniana” seria a expressão máxima da pretensão à universalidade dos preceitos psicanalíticos e legitima a opressão explícita do sujeito por meio da ligação entre política e inconsciente: “É uma espécie de prestidigitação em que a subversão do Sujeito supostamente dotado de saber torna-se submisso perante uma nova trindade transcendental da Lei, do Significante, da Castração” (2006, p. 290).

Segundo Lézé (2010), por mais crítica e subversiva que se pretenda, a psicanálise lacaniana resvala no arcaísmo que sustenta sua teoria originária, pautada na *castração*. E, com isso, a teoria e a prática lacanianas passam de revolucionárias e subversivas a reacionárias e conservadoras, pois produzem regimes de enunciação que impõem, aos sujeitos, a reorganização subjetiva de acordo com seus próprios preceitos.

Vale notar que esta noção de sujeito operacionalizada pelos psicanalistas, tanto nas Escolas, quanto no SSCF, coaduna-se com um ideal de cidadão sujeito autônomo e empoderado,

produtivo, protagonista de sua vida, e, conseqüentemente, de sua saúde mental, fundamental para efetivação da Reforma Psiquiátrica. Tal perspectiva está atravessada por pressupostos liberais que têm como substrato um arcabouço ideológico, político e econômico que considera as pessoas como indivíduos *responsáveis* por sua história, por sua condição social, por sua saúde psíquica e, principalmente, pelo inverso de tudo isso, que seriam os transtornos e sofrimento psíquico.

A internação em hospitais psiquiátricos exigia outra relação de *responsabilização*, não por parte do *usuário* ou da família, mas sim do Estado, do médico psiquiatra e dos técnicos a ele subordinados no controle do doente/doença mental. Já nas modalidades que embasam a trazida pela Reforma Psiquiátrica, a relação entre a família e os trabalhadores das unidades de assistência se intensificou, uma vez que dividem os encargos/*responsabilidade* pelos cuidados e controle do *usuário*.

Com isso, os psiquiatras e o Estado têm sua carga de responsabilização diluída pelas redes/setores de atendimento e pela difusão de técnicas de *escuta* terapêutica entre todos os técnicos envolvidos no cuidado, o que otimiza o atendimento, do ponto de vista dos profissionais psi, e enxuga os gastos e investimentos do Estado em políticas sociais. Mas, como mostram as etnografias aqui descritas, isso nada mais é do que a ilusão de deslocamento do poder sobre o usuário/paciente/louco, que antes estaria restrito aos médicos e agora deve ser internalizado pelo próprio sujeito, que precisa saber se controlar e se fazer produtivo para ter acesso à liberdade vigiada dos programa assistenciais.

A liberdade e a autonomia dos *usuários* permanecem submetidas ao reconhecimento, validação e controle dos médicos. Nesse aspecto, esta tecnologia de cuidado atua como dispositivo de irradiação da lógica liberal por intermédio da promoção de critérios meritocráticos de produtividade associado às concepções de cidadania, autonomia, *singularidade* e *responsabilização* dos *usuários*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou analisar a relação entre política e subjetividade articulada no campo da saúde mental, a partir dos dados de duas etnografias, uma referente às instituições de formação de psicanalistas, que traz elementos dos modos de produção e transmissão do saber *manejados* na clínica, e outra referente às instituições públicas de assistência com suas técnicas

de direcionamento da *reabilitação psicossocial*.

A ideia principal foi apresentar o modo como uma noção específica de política é articulada a processos de subjetivação que resultam de ações de cuidado e práticas clínicas específicas. A política, da forma como elaborada pelos interlocutores, fortemente influenciada pela teoria lacaniana, mostra o estabelecimento de ações clínicas/*cuidado* pautadas nas intervenções que buscam considerar e respeitar a *singularidade dos usuários*.

Destacamos, aqui, o modo como os psicanalistas e profissionais direcionam a vida dos *analistas/usuários* por meio de um processo de individuação que produz informações utilizadas para elaborar as intervenções de clínicas/*cuidado*, a gestão da população e a produção de subjetividades. Desse modo, noções como *responsabilização* e *singularidade* são acionadas e mobilizadas como um instrumento das ações de governo ou de manejo terapêutico dos *usuários/analistas*.

Ao produzir o *cuidado* a partir da fabricação e gestão do conhecimento sobre a subjetividade dos *usuários/analistas*, nossos interlocutores fazem *política* por meio de ações terapêuticas que promovem a *responsabilização* do sujeito no controle de seu corpo/mente, ainda que sob a autoridade do saber médico/psiquiátrico. O deslocamento do poder sobre o *usuário*, que antes estava restrito aos hospitais psiquiátricos e aos médicos, agora deve ser internalizado e incorporado pelo próprio sujeito, que precisa saber se controlar de forma adequada e se fazer produtivo para ter acesso à *cidadania*, ou, à liberdade vigiada dos programas assistenciais.

Considerando a potência e importância da Reforma Psiquiátrica, a crítica aqui estabelecida sobre as formas como psiquiatras, psicanalistas e demais profissionais conduzem as tecnologias de cuidado, articuladas às políticas estatais, busca não deslegitimar o movimento da Reforma em si mesmo, mas sim apontar o seu caráter reformista que, sob a alegação do esforço em se manter a estrutura de cuidado e acolhimento dos *usuários*, acaba também assegurando a atualização do controle e direcionamento da vida dos mesmos. As pesquisas nos permitiram pensar, justamente, até que ponto a necessidade de se aliar às políticas estatais não leva a um monitoramento contínuo da vida e comportamento de pessoas, por meio de novas formas de manipulação de informações, registros e dados sobre suas *singularidades*.

Cabe salientar que, no contexto em que as etnografias foram desenvolvidas, estávamos no avançado patamar de problematização da Reforma Psiquiátrica a fim de buscar seu aprimoramento, questionar a manutenção de estruturas revestidas pelo discurso psicanalítico de libertação e acolhimento, e atentar para a necessidade de práticas e técnicas de cuidado transformadoras, voltadas, de fato, para um modo de subjetivação potente e múltiplo, não pautado em uma noção liberal de indivíduo saudável, autocentrado, produtivo, comedido, normatizado.

Entretanto, no contexto atual, todos os avanços das/nas políticas públicas dos últimos anos estão colocados em risco por políticas promotoras de retrocessos significativos. Políticas de governo manicomial favoráveis ao isolamento e à medicalização, que beneficia financeiramente proprietários de hospitais psiquiátricos privados, foram defendidas por Valencius Wurch Duarte Filho e Quirino Cordeiro coordenadores de saúde mental no Ministério da Saúde, ainda nos governos Dilma Rousseff e Michel Temer, respectivamente.

Há também o caso do ex-Ministro da Saúde, Henrique Mandetta (escolhido pelo presidente Jair Bolsonaro), que assumiu o cargo em 2019, e algumas de suas medidas foram o aumento do número de leitos nos hospitais psiquiátricos e a consideração das Comunidades Terapêuticas (instituições privadas, em sua maioria, religiosas) como dispositivos da Rede de Atenção Psicossocial a serem financiadas pelo Sistema Único de Saúde (SUS).

Tais medidas de financiamento e apoio de manicômios e instituições privadas colocam em xeque todo o projeto político de cuidado aqui exposto, pautado na dignidade e respeito aos *usuários* e profissionais envolvidos nessas instituições.

REFERÊNCIAS

1. ANTONIO, Maria Carolina Araujo. **A metonímia do desejo**: estudo etnográfico da clínica lacaniana em Londrina-Pr. 2010. 122 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.
2. ANTONIO, Maria Carolina Araujo. O processo de individuação psicanalítico como modo de subjetivação em contextos neoliberais. **Mediações: Revista de Ciências Sociais**, v. 25, n. 3, p. 695–711, 2020.
3. ANTONIO, Maria Carolina de Araujo. **A ética do desejo**: estudo etnográfico da formação de psicanalistas em escolas lacanianas de psicanálise. 2015. 297 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.
4. BAGNOLA, Emelice Prado. Conversando com a história: ano 2001 a 2011. *In*: SERVIÇOS RESIDENCIAIS TERAPÊUTICOS: 20 ANOS DE HISTÓRIA, 2011, Campinas. **Anais [...]**. Campinas: Fundação Síndrome de Down; Ponto de Cultura Maluco Beleza, 2011. 5 DVDs. Comunicação oral em mesa redonda.
5. BRASIL. **Lei nº 10.216, de 6 de abril**. Dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e redireciona o modelo assistência em saúde mental. Antigo Projeto de Lei Paulo Delgado. [S.l.: s.n.], 2001. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/leis_2001/110216.htm. Acesso em: 11 jun. 2015.

6. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Deleuze e Guattari explicam-se. *In*: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **A ilha deserta e outros textos**. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. 277–92.
7. DONZELOT, Jacques. **A polícia das famílias**. Trad.: M. T. da Costa Albuquerque; Revisão técnica: J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
8. DUARTE, Luiz Fernando. Dias. Antropología y psicoanálisis: retos de las ciencias románticas en el siglo XXI. **Culturas Psi**, v. 1, n. 2, p. 45–63, 2013.
9. DUARTE, Luiz Fernando Dias. A análise da pessoa moderna pela história e etnografia dos saberes psicológicos. **Cadernos do Ipub**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 1–10, 1997.
10. DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações**. São Paulo: Edusp, 1992.
11. FIGUEIRA, Sérvulo A. **O contexto social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1981.
12. FIGUEIREDO, Gabriel. Reforma psiquiátrica: reflexões. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 35–35, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151644462000000100010&lng=en &nrm=isso. Acesso em: 12 dez. 2013.
13. FINK, Bruce. **O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
14. FORBES, Jorge. **Inconsciente e responsabilidade**. 158 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
15. FOUCAULT, Michel. A “governamentalidade”. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber**. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta; Trad.: Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2006. p. 281–305.
16. FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980: excertos**. Tradução e transcrição: Nildo Avelino. 2. ed. revista e ampl. São Paulo: Centro de Cultural Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011a.
17. FOUCAULT, Michel. **Lacan, o “liberatore” da psicanálise: ditos e escritos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 329–30.
18. FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
19. FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011b.
20. FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização [1930]. *In*: FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Cia. das Letras, 2014.

21. GOLDENBERG, Jairo. **A clínica da psicose**. Rio de Janeiro: Te Corá/IFB, 1996.
22. GUATTARI, Félix. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
23. LAURENT, Eric. O analista cidadão. **Revista Curinga**, Belo Horizonte, MG, n. 13, p. 7–13, set. 1999.
24. LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7: a ética na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
25. LÉZÉ, Samuel. **L'autorité des psychanalystes**. Paris: PUF, 2010.
26. MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Portaria nº 106/GM, de 11 de fevereiro**. Institui os Serviços Residenciais Terapêuticos. [S.l.: s.n.], 2000.
27. ROSE, Nikolas. Como se deve fazer a história do eu? **Educação & realidade**. Porto Alegre, RS, v. 26, n. 1, p. 33–57, jan./jul. 2001.
28. ROSE, Nikolas. Governando a alma: a formação do eu privado. *In*: ROSE, Nikolas (org.). **Liberdades reguladas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988. p. 30–45.
29. ROSE, Nikolas. **Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
30. ROSE, Nikolas; MILLER, Peter. **Governando o presente: gerenciando a vida econômica, social e pessoal**. São Paulo: Paulus, 2012.
31. RUSSO, Jane. **O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1993.
32. RUSSO, Jane. **O mundo psi no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
33. RUSSO, Jane. Os três sujeitos da psiquiatria. **Cadernos do Ipub**, n. 8, p. 11–21, 1997.
34. SALEM, Tania. A despossessão subjetiva: dos paradoxos do individualismo. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 18, n. 7, p. 62–77, 1992.
35. SARTORI, Lecy. **O manejo da cidadania em um Centro de Atenção Psicossocial**. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.
36. SARTORI, Lecy. **A política de financiamento de uma tecnologia de cuidado: etnografia do processo de reforma psiquiátrica do Serviço de Saúde Dr. Cândido Ferreira**. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.
37. SARTORI, Lecy. Antropologia da política e “cultura de auditoria”: etnografia da política de financiamento em saúde mental. **Sociedade e Cultura**, v. 22, p. 196–217, 2019.
38. SCHIOCCHET, Taysa. Prefácio. *In*: FONSECA, Claudia, MACHADO, Helena (org.).

Ciência, identificação e tecnologias de governo. Porto Alegre, RS: Editora da UFRGS/CEGOV, 2015.

39. SILVA, Martinho Braga Batista. Atenção psicossocial e gestão de populações: sobre os discursos e as práticas em torno da responsabilidade no campo da saúde mental. **Physis: Rev. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 127–150, 2005.
40. SIMONDON, Gilbert. The genesis of the individual. *In*: SIMONDON, Gilbert (ed.). **Incorporations**: zone 6. New York: Zone Books, 1992. p. 297–319.
41. TENÓRIO, Fernando. Psicanálise, configuração individualista de valores e ética do social. **História, Ciências, Saúde**, Manguinhos, v. 7, n. 1, p. 117–34, mar./jun. 2000.

Maria Carolina de Araujo Antonio

Bacharel e licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (2005). Mestrado (2010) e Doutorado (2015) em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos. Professora de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4384-6802>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Revisão e Redação. E-mail: carol_araujo13@hotmail.com

Lecy Sartori

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Londrina (2006). Mestrado (2010) e Doutorado (2015) pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na Universidade Federal de São Carlos. Pós-doutora pela Universidade Federal de São Paulo, campus Baixada Santista, vinculada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências da Saúde. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5304-3448>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Revisão e Redação. E-mail: lecysartori@gmail.com

Entre os riscos nos muros e os riscos da lei: reflexões sobre graffiti, pixação e empreendedores morais em São Paulo¹

Between the lines on the walls and the risks of the law: reflections on graffiti, pixação and moral entrepreneurs in São Paulo

Gabriela Leal

Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal

RESUMO

A quais interesses correspondem as jornadas de prefeitos que visam a coibir e punir as intervenções visuais urbanas? As reflexões deste artigo apontam algumas direções para responder a esta indagação. A partir de uma abordagem etnográfica e da análise de situações ocorridas entre os anos de 2016 e 2017, descrevo e analiso as operações e articulações de um prefeito para instituir um novo programa antipixação na cidade de São Paulo, cujo objetivo era aumentar as punições aplicadas àquelas e àqueles pegos em flagrante pintando na rua. A partir da análise deste caso, procuro mostrar como este tipo de esforço mobiliza estas práticas, especialmente o graffiti e a pixação, para expressar, pelo contraste, um certo paradigma de ordenação social e urbana. Argumento, ainda, que este tipo de empreendimento moral integra um conjunto mais amplo e diverso de artefatos de gestão urbana que visa não somente a manutenção de um certo estado das edificações e superfícies, como também determinar maneiras de ser e estar na cidade.

Palavras-chave: Graffiti, Pixação, Cidade, Gestão Urbana.

¹ Este artigo baseia-se em resultados de pesquisa de mestrado realizada com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Recebido em 02 de outubro de 2020.
Avaliador A: 22 de outubro de 2020.
Avaliador B: 11 de novembro de 2020.
Aceito em 09 de dezembro de 2020.



ABSTRACT

To what interests mayors' efforts aiming to curb and punish urban visual interventions correspond? The reflections in this article point to some directions to answer this question. From an ethnographic approach and the analysis of situations that occurred between 2016 and 2017, I describe and analyze the operations and articulations of a mayor to institute a new anti-graffiti program in the city of São Paulo, whose objective was to increase the punishments applied to those caught painting on the street. From the analysis of this case, I intend to show how this type of effort mobilizes these practices, especially graffiti and pixação, to express, by contrast, a particular paradigm of social and urban ordering. I also argue that this type of moral enterprise integrates a broader set of urban management artifacts that aim to maintain buildings and surfaces in a certain state and determine ways of being in the city.

Keywords: Graffiti, Pixação, City, Urban Management.

INTRODUÇÃO

Acredito que a definição entre a pichação e grafite é muito complicada, embora se tente fazer isso, acho que não há uma linha que defina uma coisa com a outra. [...] A gente percebe que essas denominações têm muito mais a ver com atribuição de valor. Quando a gente gosta chama de grafite, quando gosta muito chama de obra de arte ou muralismo, quando não gosta chama de pichação. [...] Mecanismos para fazer a sociedade participar da zeladoria da cidade são positivos, mas é perigoso partir do Poder Público a incitação ao ódio, uma guerra. (Manifestação contra o projeto de lei) Se está tipificada no Código Penal de alguma forma ela fere os valores e princípios que informam a organização de uma determinada sociedade. Quando esses jovens travam um embate com o seu meio social através da transgressão de alguma forma isso tem de ser reprimido porque senão a organização social vai desmoronar. [...] Sou a favor do projeto porque acho que a sociedade, a comunidade, não suporta mais isso. (Manifestação a favor do projeto de lei)

As pessoas que proferiram estas falas, retiradas da transcrição oficial da Câmara Municipal de São Paulo, participavam da audiência pública que antecedeu a segunda seção de votação do substitutivo do Projeto de Lei nº 56/2005, em fevereiro de 2017, que visava a recrudescer as sanções voltadas às intervenções visuais urbanas, especialmente o graffiti e a pixação. Este episódio integrava um contexto mais amplo e complexo, que começara ao final de 2016, quando o prefeito eleito prometeu *limpar a cidade*. Os argumentos de ambas as falas anunciam distinções e disputas que atravessam este debate na cidade de São Paulo.

Neste artigo descrevo e analiso elementos que estruturam a jornada de empreendedores

morais que visam a controlar, reprimir e punir as práticas de pintura na rua e seus protagonistas. No contexto paulistano, tal como em outros lugares do mundo, o graffiti e a pixação são recorrentemente mobilizados por grupos políticos e econômicos para expressar, pelo contraste, uma visão específica de mundo e de cidade. Conforme argumentarei, os instrumentos legais que emergem destes esforços registram a maneira como o poder público elabora o seu entendimento sobre essas práticas: a partir de uma visão simplificadora e dicotômica que é articulada à defesa da propriedade.

As reflexões a seguir derivam de pesquisa que realizei em São Paulo nos anos de 2016 e 2017. De caráter etnográfico, a referida investigação baseou-se fundamentalmente em observação participante, cujas vivências e aprendizados foram registrados em caderno de campo e fotografias². Os interlocutores eram majoritariamente homens moradores das periferias, pertencentes a *old school* e a *new school* do graffiti, isto é, iniciados nestas práticas entre os anos 1980 e o início dos anos 2000³.

Embora o trabalho de campo estivesse centrado em situações de pintura na rua, no início de 2017 aconteceu um imponderável: teve início a “guerra do spray”, aumentando a repressão aos protagonistas do graffiti e da pixação. Logo ficou evidente que os acontecimentos não poderiam deixar de ser registrados, o que me levou a acompanhar situações que se deram em outros espaços, para além da rua, e a fazer um levantamento sistemático de notícias e instrumentos legais. Na ocasião, optei por privilegiar o ponto de vista dos interlocutores com quem eu já trabalhava, de modo que é a partir desta perspectiva que descrevo e analiso esta conjuntura.

O artigo está organizado em quatro partes. Na primeira seção, abordo questões ligadas ao léxico que atravessa esta análise. Na segunda, trago um breve panorama da complexa relação entre graffiti, pixação e Estado. Na terceira seção, analiso a jornada de João Doria Jr. na tentativa de controlar e punir o graffiti, a pixação e seus protagonistas, de maneira a compreender os múltiplos processos que constituem este tipo de empreendimento moral. Por fim, na última seção, elaboro considerações mais abrangentes a respeito destes acontecimentos.

UM EMARANHADO LEXICAL: GRAFFITI, GRAFITE, PIXAÇÃO, PIXAÇÃO

2 Os dois anos de trabalho de campo resultaram em um conjunto extenso de dados e registros fotográficos, apresentados em detalhe em minha dissertação de mestrado (LEAL, 2018).

3 Sérgio Franco (2009), em pesquisa realizada anos antes, destacou a importância das duas *escolas de graffiti*, que se referem a duas gerações responsáveis por influenciar o desenvolvimento estético e as maneiras de fazer destas práticas em São Paulo: a *old school* (ou velha escola), constituída pela primeira geração de sujeitos a fazer graffiti na cidade, e a *new school* (ou nova escola) que, quando emergiu, recebeu o nome em contraposição à primeira e é formada pela segunda geração de sujeitos a fazer graffiti neste contexto. Tais termos e distinções também foram registrados ao longo da etnografia que realizei.

Antes de adentrarmos na análise central do artigo, é preciso lançar um olhar, ainda que breve, sobre o emaranhado lexical que atravessa as reflexões a seguir. Refiro-me aos termos comumente associados às práticas aqui analisadas, os quais, embora tenham sonoridade similar, se diferenciam no registro ortográfico e nos conteúdos que nomeiam. Portanto, de partida, devemos ter em conta que *graffiti* e *grafite* não são a mesma coisa, bem como *pixação* e *pichação* também não o são. Iniciemos pelo primeiro par.

De maneira geral, a grafia *graffiti* é a adotada pelos envolvidos nesta cena e remonta ao contexto de Nova Iorque, um dos berços desta prática. Sob esta perspectiva, *graffiti* é, pois, um termo de empréstimo e seu registro indica a intenção de preservar o vínculo com um contexto particular, embora seus significados tenham ganhado contornos locais. *Graffiti* nomeia maneiras de ser e de fazer de dimensões éticas, corporais, estéticas, políticas e epistemológicas. A grafia *grafite*, por sua vez, é correntemente adotada por meios de comunicação e textos jurídicos. Nestes contextos, *grafite* se refere quase que exclusivamente à dimensão visual, sendo usado muitas vezes como um sinônimo de *murais*⁴. Portanto, trata-se de uma noção que não compreende a diversidade de modalidades e estilos que o *graffiti* engloba, além de não considerar aspectos que não estão visíveis nas superfícies da cidade.

No caso da *pixação* e *pichação* ocorre uma dinâmica semelhante. *Pixação*, como nos ensina há algum tempo Alexandre Pereira (2018), é a maneira como os pixadores escrevem e, tal como no caso do *graffiti*, não nomeia somente inscrições que seguem um certo parâmetro estético, mas diz respeito à formas de sociabilidade, moralidades, alianças e conflitos. A grafia *pichação*, por seu turno, é comumente empregada pelos meios de comunicação e textos jurídicos. Nestes contextos, o conteúdo por vezes se torna fugidio, visto que há casos em que o termo se refere às inscrições da *pixação*, mas há outros em que é usado de forma abrangente, como sinônimo de vandalismo, e engloba um conjunto diverso de práticas, inclusive o *graffiti*.

À luz da distinção feita por Manuela Carneiro da Cunha (2017) entre cultura e “cultura” com aspas, é possível afirmar que estes pares não pertencem ao mesmo universo discursivo. No plano analítico, isto reforça a importância de não tomar o jogo de grafias como um elemento acessório; pois, assim como cultura e “cultura”, *graffiti-grafite* e *pixação-pichação* pertencem a domínios diferentes e não podem ser definidos em si mesmos: é preciso distinguir e identificar os contextos em que são mobilizados e os sujeitos que os mobilizam.

GRAFFITI, PIXAÇÃO E ESTADO: ENTRE CONFLITOS E PARCERIAS

4 Conforme aprendi com os interlocutores com quem trabalhei, um mural não é necessariamente um graffiti. Para classificá-lo como tal, leva-se em conta uma série de elementos, outro aspecto que distingue os conteúdos nomeados pelos termos *graffiti* e *grafite*.

Nos anos 1980, a cidade de São Paulo viu surgir duas práticas que posteriormente caracterizariam seu espaço: o graffiti e a pixação. A emergência do primeiro se deu em diálogo com a disseminação de materiais visuais ligados ao contexto nova-iorquino, bem como a partir de aproximações com movimentos locais de arte pública (GITAHY, 1999; LEAL, 2018; LEITE, 2013). Esta prática, vale lembrar, compreende uma multiplicidade de estilos de escrita e pintura, que vão desde as *tags* aos murais. A pixação, por sua vez, irá beber em outras fontes para elaborar os traços que caracterizam os pixos: foi sobretudo a estética dos encartes de bandas *punk* e *heavy metal* que influenciou a tipografia monocromática, reta e longilínea (PEREIRA, 2018; LASSALA, 2014). Tal escrita, muitas vezes inapreensível aos não iniciados, remete a indivíduos e alianças formadas entre seus protagonistas. A escolha das superfícies a serem pintadas configura outra marca distintiva: geralmente (mas não somente) localizadas no alto de prédios.

O surgimento do graffiti e da pixação foi acompanhado por reações do poder público. Desde o prefeito Jânio Quadros (PTB, 1986 a 1988), a postura punitiva se faz presente, ganhando maior ou menor ênfase a depender dos grupos políticos e econômicos que ocupam a gestão municipal. Em diálogo com esta postura, nos anos 1990 foram criados os primeiros instrumentos legais especializados. Em 1998, o presidente Fernando Henrique Cardoso (PSDB, 1995 a 2003) sancionou a Lei Federal de Crimes Ambientais (Lei nº 9.605/1998)⁵, que definiu como crime “pichar, grafitar ou por outro meio conspurcar edificação ou monumento urbano”, com previsão de detenção e multa⁶. A lei se tornou a base legal dos programas antipixação de São Paulo.

No ano 2000, o prefeito Celso Pitta (PPB, 1997 a 2000) criou o *Programa Permanente de Combate às Pichações*, cuja principal ação foi distribuir mudas de trepadeiras, com o objetivo de limitar o número de superfícies passíveis de serem pintadas. Na gestão seguinte, Marta Suplicy (PT, 2001 a 2004) intensificou a remoção de inscrições pela cidade com o lançamento do *Projeto Belezura*. Em seguida, José Serra (PSDB, 2005 a 2006) estabeleceu o *Plano Antipixação*, que, além de acentuar as remoções, ampliou a repressão policial (PEREIRA, 2018). Gilberto Kassab (PFL, 2006 a 2012) anunciou o *Programa Antipixação* do Município de São Paulo (Lei nº 14.451/2007)⁷, o qual, aliado à Lei Cidade Limpa (Lei nº 14.223/2006)⁸, aumentou significativamente as remoções. Neste período, um episódio se tornou emblemático: o apagamento de um mural na Avenida 23 de Maio, pintado por sujeitos reconhecidos interna-

5 Ver Lei nº 9.605/1998, de 12 de fevereiro de 1998. Disponível em: <https://bityli.com/tF7es>. Acesso em: 26 jul. 2020.

6 Em 2011, no mandato da presidenta Dilma Rousseff (PT, 2011 a 2016), esta lei sofreu alterações que visavam a “descriminalizar o ato de grafitar” e instituir o controle da venda de sprays. As limitações e ambiguidades do primeiro objetivo serão analisadas posteriormente, no estudo de caso.

7 Ver Lei nº 14.451, de 22 de junho de 2007. Disponível em: <https://bityli.com/ntIdk>. Acesso em: 26 jul. 2020.

8 Ver Lei nº 14.223, de 26 de setembro de 2006. Disponível em: <https://bityli.com/a1a1n>. Acesso em: 26 jul. 2020.

cionalmente e que tinha permanecido ali durante 7 anos, isto é, sobrevivera às investidas das gestões anteriores⁹. Na gestão de Fernando Haddad (PT, 2013 a 2016) não houve lançamento de um novo programa, o que foi feito pela gestão subsequente, conforme analisarei adiante.

Desde Celso Pitta, os programas *antipichação* não tiveram continuidade entre as gestões e, mesmo na forma de lei, surtiram poucos efeitos inibidores sobre as intervenções visuais urbanas, especialmente o graffiti e a pichação. Talvez, o principal desdobramento tenha sido a incorporação da remoção aos serviços regulares de zeladoria, tornando a ação descentralizada e perene. Apesar das pressões exercidas por muitos prefeitos para o aumento das punições, na maioria dos casos foram aplicadas penas alternativas.

Por fim, deve-se, ainda, chamar atenção para outro aspecto que atravessa estas dinâmicas, que permitem compreender nuances dos acontecimentos descritos a seguir. Embora a postura punitivista caracterize a dimensão fundadora da relação do poder público com as intervenções visuais urbanas, nos anos 1990 surgiram interações de cunho amistoso, especialmente no caso do graffiti. Na gestão seguinte da prefeita Luiza Erundina (PT, 1989 a 1992), tiveram início parcerias e trabalhos comissionados (MACEDO, 2016). Esta aproximação adicionou novas camadas à relação, conferindo complexidades e especificidades às dinâmicas observadas em São Paulo.

2017: A JORNADA DE JOÃO DORIA JR.

A descrição de certos aspectos da relação entre o poder público e as intervenções visuais urbanas, feita na seção anterior, nos ajuda a apreender contornos da conjuntura constituída ao longo de 40 anos. Este entendimento possibilita, ainda, adensar a compreensão dos acontecimentos que se seguiram ao lançamento de outro programa *antipichação*, em janeiro de 2017, no mandato do prefeito João Doria Jr. (PSDB, 2017 a 2018). A seguir, analiso eventos relacionados às ações empreendidas pelo prefeito.

AVENIDA 23 DE MAIO: UM DIVISOR DE ÁGUAS

Logo após ser eleito, João Doria Jr. anunciou o *Programa Cidade Linda*, que teria início um dia após sua posse. De acordo com a comunicação oficial, o programa visava ao “resgate

⁹ Os conflitos e controvérsias que envolveram esse episódio foram registrados no documentário *Cidade Cinza* (2013), dos diretores Marcelo Mesquita e Guilherme Valiengo.

da autoestima do paulistano” por meio de ações regulares de zeladoria¹⁰. Durante a primeira ação, na região central de São Paulo, pessoas em situação de rua foram deslocadas para um espaço recém-cercado por telas verdes, eram o primeiro alvo da *limpeza*. A atividade contou com a presença do prefeito vestido de gari e foi acompanhada por fotógrafos e cinegrafistas. A partir deste dia, as ações do programa tornaram-se importante instrumento de propaganda e comunicação de Doria.

Pouco depois, a *pichação* passou a ocupar um lugar de destaque entre os “alvos” do programa. Inicialmente, os discursos do prefeito pareciam se referir exclusivamente às *pixações*; entretanto, à medida que as remoções e repressões se intensificavam, foi possível perceber que sob o termo eram agrupadas diferentes intervenções. No dia 14 de janeiro de 2017, um acontecimento confirmou esta hipótese: o programa teve como destino a Avenida 23 de Maio, que abrigava murais cuja pintura fora financiada pela gestão Haddad. Doria apareceu vestido com o uniforme da equipe de remoção de pichações, empunhando um motocompressor. As imagens do prefeito pintando a mureta de cinza circularam amplamente nos grandes meios de comunicação e redes sociais. As remoções, que perdurariam todo final de semana, despertaram a comoção de parte da população, inclusive de parcelas que até então apoiavam o prefeito.

O debate que sucedeu ao acontecido colocava em pauta o duplo gasto de verba pública: para pintar e, agora, apagar os murais. Tais discussões criaram uma conjuntura desfavorável, provocando um primeiro recuo por parte da Prefeitura, que solicitou à Secretaria Municipal de Cultura uma curadoria que selecionasse os murais a serem ou não apagados. O órgão elaborou, então, uma lista com oito murais que, segundo sua avaliação, não deveriam ser apagados visto que estavam em bom estado de conservação. Um dos interlocutores com quem eu trabalhava teve acesso ao documento e compartilhou comigo seu conteúdo. A lista identificava 17 nomes que, em geral, referiam-se a sujeitos reconhecidos pelo campo artístico nacional e internacional. O documento era conciso e introduzido da seguinte maneira:

ATENÇÃO

Senhores encarregados de pintura,

Você está recebendo uma cópia dos murais aos quais não poderão jamais ser pintados e ou apagados. Toda pintura deverá ser observada sempre o uso de lonas afim de proteção das (plantas) árvores bem como as calçadas do passeio público.

Ao longo do final de semana de remoções, outras pessoas se dirigiram à Avenida 23 de Maio para registrar o que acontecia, o que também me incluía. As imagens e relatos se proliferaram nas redes sociais, atestando o bom estado de conservação dos murais que não estavam na lista da Secretaria Municipal de Cultura.

¹⁰ Ver *Prefeitura lança programa de zeladoria urbana*. Disponível em: <https://bitly.com/ntmCd>. Acesso em: 26 jul. 2020.

Figura 1. Registro dos apagamentos na Avenida 23 de Maio, em 2017





Fonte: Registros da autora, 2017.

Assim como acontecera com Kassab, as ações na Avenida 23 de Maio foram um divisor de águas para Doria. Os apagamentos geraram mobilização contrária por parte significativa da população, o que exigiu medidas paliativas do prefeito, que tentou “proteger” os murais “em bom estado”¹¹. Neste período, foram protocolados dois pedidos de ação popular que requisitavam o ressarcimento dos cofres públicos. Um deles, protocolado pela Rede de Sustentabilidade, conseguiu uma liminar que impedia a Prefeitura de realizar novos apagamentos, sob o risco de uma multa diária de R\$ 500 mil. No entanto, após uma semana, a Prefeitura recorreu e a decisão foi suspensa.

¹¹ O instituto Datafolha realizou uma pesquisa de avaliação do Programa Cidade Linda. Ao perguntarem sobre os apagamentos da Avenida 23 de Maio, 61% das pessoas acharam que a Prefeitura agiu mal, enquanto 32% concordou com a ação. Ver Justiça libera Doria a apagar grafites em SP sem autorização prévia. Disponível em: <https://bityli.com/z6m5Q>. Acesso em: 27 nov. 2020.

UM ASSUNTO DE POLÍCIA E DA POLÍTICA

As remoções das inscrições e os discursos autoritários de Doria desencadearam reações nos muros: os protagonistas do graffiti e da pixação começaram a enviar recados ao gestor. Dentre as diferentes manifestações, surgiram inscrições feitas com o nome do prefeito, concentradas em lugares de maior circulação de Doria. Assim que apareciam, elas eram rapidamente apagadas, instaurando um ciclo: as inscrições eram feitas, removidas, refeitas, removidas novamente, e assim sucessivamente. Determinados locais passaram, inclusive, a contar com a vigilância da Guarda Civil Metropolitana (GCM). Um dos sujeitos que adotou esta prática ganhou evidência após repercussão em um grande meio de comunicação e se tornou alvo de repressões mais severas, conforme relatou em uma roda de conversa que também participei:

Quando eu tive a ideia de escrever os “dorias” [...] eu nem imaginava que ia acontecer isso, a repercussão que teve. [...] Passou uma semana, a polícia apareceu na minha residência. [...] Eles tinham ido em 6 endereços atrás de mim. [...] O policial foi super gente fina, até. Ele falou “meu, eu tenho tantas coisas para me preocupar e agora tenho que ficar indo atrás de gente riscando parede”. [...] Ele [explicou] que o prefeito estava na linha com a delegada e falou assim “vê se ele é o [...] mesmo, não vai levar o cara errado”. Porque a ideia deles terem vindo atrás de mim era fazer uma mídia em cima. [...] Eu fui na delegacia no outro dia, [...] lá no DEIC, na zona norte. Eu cheguei lá [...] tinham 400 páginas minhas, inclusive com o número da minha conta do banco, o nome da minha empresa, tudo que tinha meu nome eles tinham, 400 fotos também, exposição em galeria, entrevistas. [...] Fui levado para prestar depoimento, o escrivão super gente fina também. [...] Eu falei que o que eu fiz nada mais é do que uma intervenção artística. [...] [Quando terminei, o escrivão] pegou o depoimento, levou pra delegada e [ela] falou assim: “olha, você está solto, não vai responder nada, não tem multa, processo nada. Só toma cuidado, porque parece que a gente está vivendo em outro mundo, já não é mais como a gente acreditava que era antes”. [...] O artigo que [o prefeito] queria me incriminar não era crime ambiental, nem vandalismo, era associação criminosa e formação de quadrilha, que são 8 anos de prisão. [...] Só que, ao mesmo tempo, as provas que eles tinham, as 400 páginas, provavam que eu era uma pessoa só, não existe gangue de uma pessoa. [...] E foi por isso que eu fui liberado¹².

O envolvimento do Departamento Estadual de Investigações Criminais (DEIC) nas ações de repressão ao graffiti e à pixação foi amplamente noticiado¹³. Ao tentar enquadrar a feitura de inscrições como formação de quadrilha e associação criminosa, o que resultaria na

12 Trechos transcritos a partir dos relatos durante a mesa de debate. O nome do evento e do sujeito foram suprimidos de maneira a preservar a sua identidade.

13 Ver A “maré cinza” de Doria toma São Paulo e revolta grafiteiros e artistas. Disponível em: <https://bityli.com/Nucgs>. Acesso em: 4 dez. 2020.

prisão imediata daqueles pegos em flagrante, o prefeito buscava intimidar os protagonistas destas práticas e aumentar as punições. O relato anterior evidencia a dimensão autoritária destas medidas, ao mesmo tempo que revela que elas não foram acatadas sem restrições por certos setores da administração pública.

Apesar da pouca efetividade do agravamento das sanções – a tentativa de enquadrar como formação de quadrilha não foi bem-sucedida –, os discursos do prefeito elevaram o número de denúncias anônimas, aumentando, por conseguinte, o volume de detenções. Segundo a Revista Galileu¹⁴, entre janeiro e março de 2017, cerca de 70 pessoas foram levadas à delegacia por conta de pichações. Neste período, o pesquisador e artista Bruno Perê iniciou o mapeamento destes enquadros e detenções, produzindo um mapa que evidenciou expressiva concentração na região central da cidade¹⁵.

Como resposta ao ambiente hostil, alguns sujeitos optaram por restaurar suas inscrições nos muros pintados de cinza. Para tal, valiam-se de água, escovões e vassouras. Embora não se caracterizasse como pintura, isto não impediu a detenção de alguns deles. Um destes casos repercutiu nos meios de comunicação: um sujeito foi detido enquanto “lavava” a cobertura de um de seus murais. Em pouco tempo, a informação se espalhou pelas redes sociais, causando certa mobilização. A visibilidade do caso gerou desdobramentos. Na semana seguinte, um vereador se dispôs a colocá-lo em contato com o prefeito, para que entregasse uma carta que explicava o ocorrido e contava mais sobre o graffiti e a pichação. A carta foi entregue durante a posse dos vereadores, na Câmara Municipal de São Paulo.

DISQUE-PICHAÇÃO: PL Nº 56/2005

A carta não teve efeitos expressivos. Poucas semanas depois, o substitutivo do Projeto de Lei nº 56/2005, o PL *Disque-Pichação*, foi votado em duas seções. Em virtude da reivindicação de alguns vereadores, sobretudo contrários ao PL, no intervalo entre a primeira e a segunda votação foi realizada, às pressas, audiência pública, com o objetivo de ouvir a sociedade civil. Os vereadores de oposição à lei fizeram esforços para divulgar o evento e mobilizar a presença do maior número possível de pessoas. Tal empreendimento, aliado à articulação feita pelos sujeitos que pintam na rua, teve resultado: na audiência era visível a presença de pessoas relacionadas ao graffiti ou à pichação, que constituíam o grupo contra o PL. A parcela da sociedade

14 Ver Políticas higienistas nas cidades podem apenas esconder problemas. Disponível em: <https://bityli.com/0ukcA>. Acesso em: 27 nov. 2020.

15 Ver Enquadros. Disponível em: <https://goo.gl/e7Xogp>. Acesso em: 14 set. 2020.

civil a favor era formada, sobretudo, por pessoas que integravam associações de bairro. No dia, diferentes meios de comunicação faziam transmissões ao vivo.

A audiência pública teve início às 10h e a mesa responsável pela sua condução, além de ser composta por vereadores, contava com a presença do secretário de cultura e do secretário de segurança urbana. Na abertura, o autor do PL nº 56/2005 fez uma provocação que deu o tom às discussões que seguiram: ele expressou a vontade de ser convidado para ir à casa de um pixador para ver se ela era pixada.

Na sequência, foram dadas as instruções: era necessária inscrição prévia para falar em um dos dois microfones colocados nas extremidades do auditório, sendo um deles exclusivo para falas favoráveis ao PL e outro dedicado às contrárias. As colocações tiveram início e se deram de forma alternada entre aqueles contra e a favor. Contudo, algum tempo depois, os vereadores passaram a interromper a dinâmica para fazer suas próprias considerações, o que se tornou recorrente à medida que se aproximava o fim da audiência, até chegar ao ponto das falas da sociedade civil serem completamente interrompidas.

A segunda seção de votação, que sucedeu a audiência pública, aprovou o projeto de lei por 51 votos a favor e 2 contra. Na semana seguinte, a lei foi sancionada pelo prefeito e instituiu o *Programa de Combate a Pichações no Município de São Paulo* (Lei nº 16.612/2017)¹⁶, substituindo o programa da gestão Kassab.

O texto final, além de se basear no projeto de lei e nas modificações do substitutivo, incorporou elementos do programa anterior e da Lei Federal nº 12.408/2011. Alguns aspectos merecem destaque. De partida, o artigo primeiro anuncia os pares de oposição que estruturam o texto: ordenação e conforto da estética ambiental e urbana *versus* poluição visual e degradação paisagística. A distinção entre “grafite” e “pichação” é colocada como um dos seus principais propósitos, a fim de “reconhecer a prática do grafite como manifestação artística e cultural”. O artigo terceiro da lei dedica-se a esta tipificação, e, tal como na Lei Federal de Crimes Ambientais, o que prevalece é a distinção entre inscrições autorizadas e não autorizadas. Desta forma, o objetivo de assegurar “o equilíbrio de interesses dos diversos agentes atuantes na cidade para a promoção da melhoria da paisagem do Município”, também descrito, em realidade refere-se somente a uma parcela dos agentes da cidade: os proprietários.

Com relação às tentativas de recrudescimento das sanções, uma das principais reivindicações do então prefeito, o programa parece avançar no sentido oposto. A detenção de até um ano, estipulada na lei federal, não está presente no texto e, em seu lugar, vê-se o enquadramento das infrações como administrativas, com a aplicação de multas e de sanções alternativas. Quando comparado aos programas anteriores, a principal novidade do texto aprovado foi tentar articular a dimensão das parcerias com a dimensão da repressão. O artigo oitavo estipula que

¹⁶ Ver Lei nº 16.612, de 20 de fevereiro de 2017. Disponível em: <https://bitly.com/krc6f>. Acesso em: 20 set. 2020.

aqueles “presos em flagrante delito ou que forem posteriormente identificados” não poderão ser contratados de forma direta ou indireta pela administração, o que, no entanto, pode ser revogado com o cumprimento integral do *Termo de Compromisso de Reparação da Paisagem Urbana*.

Com a instituição do *Programa de Combate a Pichações no Município de São Paulo*, o conjunto de instrumentos de controle e repressão, mobilizados pelo prefeito João Doria Jr., ganhou sua dimensão legal. Este conjunto de recursos também era composto pela já referida parceria com o DEIC, a instalação de câmeras de monitoramento por meio do *Programa City Câmeras*¹⁷ e o acordo com os taxistas para a denúncia de atos relacionados à pichação¹⁸.

JOÃO DORIA JR., UM EMPREENDEDOR MORAL

Como vimos, a emergência do graffiti e da pichação foi acompanhada por medidas repressivas – ora mais intensas, ora menos – e, pelo menos desde 1998, existem normas que criminalizam estas e outras intervenções visuais urbanas. A existência de um conjunto de regras e leis, no entanto, não implicou necessariamente sua imposição contínua nem na extinção das diferentes práticas de pintura na rua. No caso do graffiti e da pichação, estas práticas não apenas resistiram às investidas autoritárias, como se diversificaram e se desenvolveram. Contudo, isto não implica dizer que os esforços do poder público não tenham impacto sobre elas; ao contrário, provocam reajustes nos procedimentos e frequência de pintura na rua.

No que concerne às regras e sanções, apesar de diferentes prefeitos terem criado programas antipichação com o objetivo de estimular a aplicação de antigas ou novas leis, de maneira geral, estes incentivos não perduraram até o fim das gestões, é possível identificar maior concentração de ações repressivas nos meses de anúncio e implementação deste tipo de programa. Com Doria isto não foi diferente.

Conforme Howard Becker (2008, p. 129) nos ensina, “a existência de uma regra não assegura automaticamente que ela será imposta”, o mais comum é a imposição ocorrer mediante estímulos. Para compreender a eficácia de uma regra, Becker sugere premissas, que utilizarei como linha condutora para analisar o processo de criação e imposição do programa antipichação de Doria:

17 Ver Doria vai cobrar restauro de pichador e instalar 2,5 mil câmeras. Disponível em: <https://bityli.com/uRIM3>. Acesso em: 26 jul. 2020.

18 Ainda que o poder público municipal não tenha revelado oficialmente os termos deste acordo, os meios de comunicação apontaram para questões relativas à regulamentação de aplicativos como o Uber e aos preços dos alvarás de táxi na cidade. Ver Doria propõe multa de R\$ 5 mil a pichadores e põe taxista para denunciar. Disponível em: <https://bityli.com/rhwUY>. Acesso em: 26 jun. 2020.

Primeiro, a imposição de uma regra é um empreendimento. Alguém – um empreendedor – deve tomar a iniciativa de punir o culpado. Segundo, a imposição ocorre quando aqueles que querem a regra imposta levam a infração à atenção do público. [...] Terceiro, pessoas deduram, tornando a imposição necessária, quando veem alguma vantagem nisso. [...] Finalmente, o tipo de interesse pessoal que leva à imposição varia com a complexidade da situação em que a imposição tem lugar. (BECKER, 2008, p. 129–130).

Portanto, a compreensão da eficácia de uma regra implica, primeiramente, reconhecer que ela é fruto de um processo de definição e imposição (*o empreendimento*) que resulta dos esforços de certos agentes (*os empreendedores*). As regras visam a definir comportamentos como “certos” e proibir outros que considera “errados”, quer dizer, não existe uma característica inerentemente desviante ao ato ou ao autor, mas sim um *erro publicamente rotulado*, considerado como desviante por certo grupo social. Esta perspectiva permite apreender as atividades dos empreendedores na função de *empreendimentos morais*, cujo objetivo é criar “um novo fragmento da constituição moral da sociedade, seu código de certo e errado” (BECKER, 2008, p. 151).

Voltemos ao caso em análise tendo em conta estas considerações. Nos primeiros dias de mandato, Doria lançou o *Programa Cidade Linda*, com o objetivo de implementar ações recorrentes de zeladoria na cidade. Tão logo os trabalhos foram iniciados, as *pichações* passaram a ocupar um lugar central em seus discursos e, em pouco tempo, tais especulações ganharam autonomia em relação ao programa. As falas do prefeito, ao mesmo tempo que incorporavam regras existentes, defendiam a elaboração de novas normas e o enrijecimento das sanções. Doria assumiu, assim, o papel de *empreendedor moral* e deu início ao *empreendimento* de reprimir, disciplinar e punir aqueles e aquelas que pintam na rua. As inscrições e seus autores, reunidos respectivamente sob os termos *pichações* e *pichadores*, foram associados ao *feio*, à *desordem* e ao *crime*, tríade que procurava expor e rotular publicamente as ações e comportamentos considerados errados pelo empreendimento moral.

Este tipo de discurso sobre as inscrições visuais urbanas não é exatamente novo, ele remete a uma teoria que ganhou evidência nos anos 1980 e inspirou projetos de combate à pichação em diferentes cidades: a teoria das *janelas quebradas*, de George Kelling e James Wilson (1982). Ao refletir sobre a relação entre crime e desordem a partir de um experimento realizado nos Estados Unidos, os autores concluem que a supervalorização de crimes violentos deixa em segundo plano outras fontes que seriam fundamentais para compreender a relação entre medo e desordem nos espaços públicos.

A teoria das *janelas quebradas* é elaborada, então, como uma analogia para explicar este raciocínio: eles descrevem uma série de acontecimentos que teriam relação causal com janelas quebradas não consertadas em um bairro, entendidas como um disparador da decadência urbana e de comportamentos desordeiros. Baseados nessa teoria, eles defendem sanções mais rígidas aos crimes de menor potencial ofensivo, uma vez que, segundo sua avaliação, tais

infrações impactam negativamente a manutenção da ordem dos espaços urbanos e a qualidade de vida nas cidades.

Como adiantei, a relação causal entre a decadência urbana e as intervenções visuais urbanas, sugerida pela teoria das *janelas quebradas*, está presente nos discursos que embasam e embasaram, em outras cidades do mundo, empreendimentos morais semelhantes ao de Doria. A este respeito, alguns casos paradigmáticos merecem destaque. Em Nova Iorque, a teoria foi incorporada por empreendedores morais e pelo Departamento de Polícia, levando à implementação de políticas de “tolerância zero” e fazendo com que os valores do planejamento racional da política urbana fossem substituídos pelo controle social, tendo o graffiti como um dos principais focos de repressão (AUSTIN, 2001; SNYDER, 2009).

Em Denver, também no contexto americano, a imagem de cidadãos ultrajados pelas inscrições nos muros da cidade, construída por este tipo de discurso, contribuiu para o enquadramento da pintura na rua como problema social e para fomentar a sensação da existência de uma ameaça crescente (FERRELL, 1996). Por fim, entre outros exemplos possíveis, podemos chamar atenção para o caso de Barcelona, onde, a partir de 2006, as concepções desta teoria foram incorporadas às novas leis de ordenamento e gestão urbana, que passaram a classificar o graffiti como prática “incívica” e, por isso, merecedora de sanções mais rígidas (FERRO, 2016).

A respeito da teoria das *janelas quebradas* e dos discursos que ecoam seus argumentos, é preciso ainda lançarmos um olhar para outra questão. Assim como as distinções constituídas pelas regras, é fundamental ter em conta que a noção de *desordem* é uma construção, isto é, não é um *a priori* igualmente compartilhado ou uma qualidade inerente ao ambiente, às pessoas ou ao estado das coisas. Logo, as ideias de desordem mobilizadas pelos empreendedores morais ou pela teoria das *janelas quebradas* refletem concepções de um determinado grupo social e não de uma sociedade inteira.

Algumas considerações da antropóloga Mary Douglas¹⁹ nos ajudam nesse entendimento. No livro *Purity and Danger* (2002), a autora reflete sobre as noções de pureza e perigo (e de seus opostos) a partir de dados etnográficos de diferentes sociedades e nos mostra como estes temas são centrais em diversos contextos. Conforme explica, as ideias de sujeira e desordem estão intimamente ligadas e muitas vezes se sobrepõem; no entanto, elas não são absolutas, visto que a determinação do conteúdo destas noções depende do sistema classificatório que está em uso, responsável por rotular como tal aquilo que lhe é estranho.

Essa condição de “estar fora” faz com que aquilo que é tido como sujeira ou desordem represente um risco e, por isso, é considerado como perigoso e como algo a ser eliminado. Como consequência, aqueles associados a tais rótulos são também considerados perigosos e

19 As reflexões de Mary Douglas a respeito da pureza e do perigo foram primeiramente mobilizadas por Alexandre Pereira (2018) para pensar questões semelhantes relativas à pixação na cidade de São Paulo. A discussão tecida aqui é devedora destas primeiras elaborações.

não têm lugar na sociedade dos acusadores. Para a antropóloga, estas concepções trabalham em dois níveis na vida social: de forma instrumental, para modificar comportamentos; e por meio de representações, utilizadas como analogia para expressar uma visão de ordem social, que é assegurada pela aplicação de sanções.

As reflexões de Douglas, articuladas à teoria das *janelas quebradas*, ajudam a lançar novos olhares para os discursos de Doria em relação às *pichações*. Neste contexto, o combate às inscrições tem o papel de reforçar a ideia de *cidade linda* defendida por ele. Dito de outra maneira, elas são utilizadas como uma das principais analogias para expressar, pelo contraste, a visão de ordenamento urbano e social de sua gestão. Nos discursos do prefeito, as *pichações* assumem, pois, o lugar das *janelas quebradas*.

As noções de *ordem* e de *belo* (pureza) – em oposição à *desordem* e ao *feio* (sujeira) – são os valores a partir dos quais são desenvolvidos os discursos de seu empreendimento moral. Nesta perspectiva, as inscrições devem ser apagadas e os seus autores disciplinados e punidos, pois representam perigo à ordem da *cidade linda*: eles não têm lugar no seu projeto. Contudo, como vimos, a partir dos apagamentos na Avenida 23 de Maio, as falas e ações do prefeito começaram a receber duras críticas, inclusive de setores que o apoiavam. A fim de contê-las, Doria acionou mecanismos para purificar e despoluir parte das inscrições, de maneira a integrá-las à sua noção de *cidade linda*: os murais, que já tinham histórico de aceitação por parte da população, passaram então a ser incorporados, sob o nome de *grafites*, à sua ideia de *ordem*, mas somente quando feitos com autorização do proprietário.

Com isso, as ações e comportamentos considerados como *feios* e *desordeiros*, associados às *pichações*, ganharam seus opostos correspondentes nos *grafites*, *belos* e feitos de acordo com a *ordem* da *cidade linda*. Para sintetizar estas oposições, os *grafites* passaram a ser referidos como “arte”, enquanto as *pichações* tornaram-se sinônimo de “vandalismo”, a antítese da ideia de “arte” mobilizada pelo empreendimento moral de Doria.

Além de rotular publicamente as ações e comportamentos tidos como “certos” e “errados” pelo seu empreendimento, o empreendedor precisa acionar um serviço profissional capaz de formular as regras de acordo com a legislação local (BECKER, 2008, p. 157). No contexto analisado, este papel foi assumido pelos vereadores, que utilizaram um projeto de lei, que tramitava na Câmara Municipal de São Paulo desde 2005, como base para a elaboração da Lei nº 16.612/2007, que instituiu o *Programa de Combate a Pichações no Município de São Paulo*.

A nova lei assimilou muitos dos elementos dos discursos de Doria, como os pares de oposições anunciados nos objetivos do programa: ordenação e conforto da estética ambiental e urbana *versus* poluição visual e degradação paisagística. Ao primeiro conjunto, foi associado o *grafite*, feito com autorização do proprietário (*ordem*) e considerado como “arte” (conforto da estética ambiental); ao segundo foi correlacionada a *pichação*, isto é, qualquer inscrição feita sem autorização (*desordem*), tida como vandalismo (poluição visual e degradação paisagística).

Os esforços do prefeito na função de empreendedor moral puderam ainda ser notados

no curto espaço de tempo em que a lei foi elaborada, votada e sancionada – nos primeiros dois meses do seu mandato. Contudo, como Becker (2008, p. 157) nos lembra: “ao deixar a redação da regra específica nas mãos de outros, o [empreendedor] abre a porta para muitas influências imprevistas”. Apesar de haver uma quantidade majoritária de vereadores que apoiaram o prefeito desde o início do empreendimento, também existiam vereadores contrários à aprovação da lei, que se empenharam em modificar cláusulas propostas. Um exemplo disso refere-se ao recrudescimento das prisões, retirado do texto final.

Partamos agora para a segunda premissa de Becker, relativa à eficácia de uma regra: “a imposição ocorre quando aqueles que querem a regra imposta levam a infração à atenção do público” (BECKER, 2008, p. 129). Os meios de comunicação são a principal ferramenta para tal e são utilizados não apenas para evidenciar o desvio, como também para gerar opinião favorável para o empreendimento. No caso em análise, o prefeito recorreu a este artifício desde o início da sua cruzada. No entanto, a seu ver, apenas os discursos não eram suficientes para mobilizar a população: era preciso produzir casos exemplares capazes de demonstrar o perigo relacionado às inscrições.

Para tal, envolveu o Departamento Estadual de Investigações Criminais (DEIC) nas ações de investigação e repressão aos sujeitos que pintam na rua, numa tentativa de aumentar as punições ao desvio. Na hipótese de sucesso, o prefeito conseguiria demonstrar os perigos destas práticas, afinal elas deixariam de ser “apenas uma tinta no muro” e passariam a estar diretamente associadas a crimes de maior potencial ofensivo, a formação de quadrilha. Paralelamente a esta empreitada, os números de pessoas levadas à delegacia por atos relacionados à *pichação* eram recorrentemente divulgados nos meios de comunicação, na tentativa de construir a imagem de uma epidemia. Apesar de, como vimos, o envolvimento do DEIC e o aumento das sanções não ter tido o sucesso esperado, estes esforços sensibilizaram parcelas da população, o que se viu refletido no aumento de denúncias anônimas.

As reflexões a respeito do papel dos meios de comunicação em outros contextos ajudam a chamar atenção para características observadas em São Paulo. Joe Austin (2001), por exemplo, na cidade de Nova Iorque, discute a narrativa construída em torno do graffiti a partir de um artigo publicado na revista *Times*, no início dos anos 1970, responsável por estabelecer parte da retórica adotada posteriormente para caracterizar as inscrições e seus autores como um “problema”.

Jeff Ferrell (1996), em Denver, mostra que, por meio de narrativas midiáticas, os empreendedores morais utilizaram a seu favor a falta de conhecimento do público sobre o tema para reconfigurar a percepção acerca do graffiti. Como consequência, diz Ferrell, os empreendedores morais estabeleceram polarização entre a população e os sujeitos que fazem graffiti, ao banirem e contraporem os últimos a um certo ideal de comunidade urbana. A seu ver, os grandes meios de comunicação funcionaram como dispositivo para os empreendedores localizarem as intervenções visuais urbanas em um contexto epistêmico específico e estabelecer o pânico mo-

ral sem o qual o empreendimento não se sustentaria.

A meu ver, dinâmicas semelhantes podem ser reconhecidas no caso de São Paulo. A recorrente veiculação dos números de detenções e de notícias sobre a cruzada moral do prefeito corroborou para construir um quadro moral que opôs uma ideia de população geral (pessoas “de bem”, pagadoras de impostos, proprietárias de imóveis) à imagem construída dos sujeitos que pintam na rua (desordeiros, vândalos, que não respeitam o direito de propriedade nem as pessoas “de bem”). Esta narrativa de perigo crescente incentivou as denúncias anônimas. Ademais, de maneira a contribuir com este cenário de delações, Doria firmou acordo com o Sindicato dos Taxistas, cujo objetivo era justamente fazer com que eles denunciassem casos de pintura na rua, o que, em um primeiro momento, de fato ocorreu. Estes acontecimentos nos levam à terceira premissa de Becker (2008, p. 130): “pessoas deduram, tornando a imposição necessária”.

Por fim, a quarta e última proposição de Howard Becker diz respeito aos impositores das regras, isto é, os agentes e órgãos responsáveis por aplicá-las. Conforme ele nos explica, a atribuição de tal responsabilidade se dá de duas maneiras: por meio da instituição de uma agência de imposição especializada no desvio ou órgãos existentes assumem a administração do novo conjunto de regras. No que se refere ao último caso, Becker (2008) chama atenção para uma problemática: em geral, estes impositores têm certa autonomia de ponderação dado o grande número de desvios que tem de lidar e os recursos escassos disponíveis para fazê-lo. A relação destes agentes com as regras e desvios é, portanto, profissional, o que quer dizer que eles estabelecem prioridades, como qualquer outro profissional. Disto decorre que a aplicação da regra está subordinada a outros fatores que não somente à sua instituição.

No caso em análise, a imposição ficou a cargo de diferentes esferas das forças de segurança, em especial a Guarda Civil Metropolitana, isto é, não foi criado um órgão especializado. Em um primeiro momento, houve sensível aumento no número de enquadrados e detenções, período em que o prefeito demandava estatísticas, a fim de atestar uma resposta rápida ao “problema”. Contudo, com o passar do tempo, quando a pressão externa do empreendedor moral perdeu a intensidade, houve diminuição, também sensível, no número de enquadrados e de detenções, o que revela não somente uma reavaliação de prioridades por parte do poder executivo, como também por parte das próprias forças de segurança.

Essa última, inclusive, tornara-se evidente antes mesmo dos estímulos cessarem: por meio dos relatos dos interlocutores, foi possível ter contato com falas de profissionais – de diferentes patentes e esferas das forças de segurança – que consideravam as ações de repressão desproporcionais se comparadas à gravidade de outros crimes que tinham que lidar. Tais queixas, em realidade, tinham pouco a ver com o conteúdo da regra em si: elas expressavam sensação de perda de tempo, isto é, a perda de um tempo que deveria ser empregado para lidar com os desvios que estes impositores julgavam ser prioritários para a cidade.

Embora, como vimos, o sucesso dos empreendimentos morais contra as intervenções visuais urbanas dependa de inúmeros fatores e suas ações se concentrem nos primeiros meses

que sucedem seus lançamentos, é preciso chamar atenção para outros efeitos que se prolongam no tempo. Os discursos que sustentam estas jornadas e a visibilidade que alcançam constroem narrativas estigmatizantes que colocam os protagonistas destas práticas em situação de vulnerabilidade. Dito de outra maneira, estes discursos e políticas, ao excluir as inscrições e seus autores deste projeto de cidade, autorizam repressões violentas. Isto é facilmente verificável nas trajetórias de vida daqueles e daquelas envolvidos com a pixação ou o graffiti.

Ao longo dos anos de pintura na rua, eles e elas acumulam histórias de abusos policiais – não são raros os episódios em que seus corpos são violados. Ao mesmo tempo que revelam a perenidade simbólica de tais políticas, estas situações evidenciam o *modus operandi* característico da polícia, especialmente da Polícia Militar de São Paulo. Neste *modus operandi*, o corpo é um *locus* privilegiado de punição e lugar de afirmação da autoridade (CALDEIRA, 2000).

Ademais, há desigualdade no tratamento, de maneira que certos corpos se encontram em condição de maior vulnerabilidade que outros: os corpos negros. A filtragem racial é outra característica das abordagens policiais (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA, 2020; SINHORETTO *et al.*, 2014) e pode ser observada nas diferentes experiências de brancos e negros envolvidos com o graffiti ou a pixação em São Paulo.

As jornadas dos empreendedores morais não se desenvolvem em um vácuo. Elas integram um conjunto mais amplo de políticas urbanas e de dispositivos de controle social que operam de acordo com a maneira como certos grupos classificam e respondem a comportamentos e modos de vida considerados (por eles) como desviantes, problemáticos e indesejados.

Sob esta perspectiva, a cidade é concebida como reflexo de uma realidade social circunscrita e idealizada que tem a opressão, repressão e supressão como propriedades constituintes. Os artefatos de vigilância, controle e punição não toleram a ambivalência, o conflito e a diversidade; ao contrário, atuam a partir de um paradigma de simplificação da vida social e de reprodução de diferentes desigualdades (COHEN, 2007; SENNETT, 1970).

Duas imagens principais, que caminham juntas desde o século XIX, marcam este tipo de política: o controle dos leprosos e seus rituais de exílio, banimento e exclusão em busca da purificação da comunidade; e o controle da praga, por intermédio de projetos de vigilância e planejamento que classificam, disciplinam e distribuem certos corpos no espaço (COHEN, 2007; FOUCAULT, 1977). Trata-se, fundamentalmente, de uma necropolítica urbana, para emprestar aqui a ideia de Achille Mbembe (2019), que decide quem deve viver (ou morrer) e como deve viver (ou morrer). Não à toa, não são raras as notícias de assassinatos de sujeitos envolvidos com o graffiti ou a pixação – especialmente jovens, negros e periféricos – pelas mãos de policiais e seguranças particulares (geralmente ex-policiais).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise de um caso exemplar, chamei atenção para dinâmicas e articulações que estruturam os empreendimentos morais voltados às intervenções visuais urbanas e seus protagonistas. No contexto paulistano, tal como em outras cidades do mundo, o graffiti e a pixação são recorrentemente mobilizados pelos empreendedores morais como analogia para expressar, pelo contraste, noção particular de ordenamento social e urbano.

De forma geral, ao longo dos anos, os *programas antipichação* somente reescreveram regras existentes, adicionando poucos elementos novos ao debate e às regulamentações. Com as leis que os fundamentam, tais programas registram a maneira como o poder público formula o entendimento a respeito destas práticas. Trata-se de uma visão dicotômica e simplificadora que busca localizar em polos opostos um conjunto diverso de práticas, reforçando e renovando, de tempos em tempos, a clivagem que marca o debate público paulistano sobre a questão: *pixação versus grafite*. Esta distinção mobiliza uma ideia específica de “arte”, empregada como antônimo de vandalismo e relacionada à noção de propriedade (e sua proteção).

A maneira trivial como estes empreendimentos são muitas vezes tratados nos grandes meios de comunicação, quase como rotineiros, deixa escapar questões mais amplas e que dizem respeito às variadas maneiras possíveis de viver e habitar a cidade. Os empreendimentos morais voltados à pixação e ao graffiti integram um amplo conjunto de dispositivos de gestão urbana que opera por meio do controle e da punição, num trabalho cotidiano de separação e diferenciação.

Eles traçam fronteiras que determinam um dentro e um fora a partir de uma visão específica de mundo e de cidade. Neste “fora” não estão somente as inscrições feitas nas superfícies urbanas, mas também sujeitos que, de maneira geral, são jovens, negros e negras, pobres e periféricos, marcadores estes que se interseccionam²⁰ das mais diferentes formas em cada corpo e trajetória de vida. Portanto, os esforços dos empreendimentos morais e seus efeitos não dizem respeito somente às edificações e mobiliários, mas também recaem também sobre os corpos, vidas, usos, conhecimentos e imaginações urbanas dos protagonistas destas práticas.

Os programas antipichação não mostram nenhum interesse em fazer o dentro ser mais inclusivo, ao contrário, sob uma aparente distinção entre arte e vandalismo tornam mais sofisticados os artificios de proteção aos de dentro e exclusão dos de fora. Sob a perspectiva desta regulação, aos últimos, a pintura só é permitida com a autorização dos primeiros. Como ensina Achille Mbembe (2019), esta dinâmica está longe de ser nova, ao contrário, perpetua e atualiza processos que remetem aos tempos coloniais.

20 Mobilizo a noção de interseccionalidade a partir de Patricia Hill Collins (2000) e de Angela Davis (1981).

Desde esse período, as elites econômicas e políticas constroem espaços de dentro – puros e limpos – e de fora – estigmatizados, perigosos e sujos – que devem ser habitados por certos corpos e modos de vida. Os processos e aparatos que visam a distinção e separação resultaram (e ainda resultam) em diferentes escalas de distribuição desigual de capacidades de mobilidade e fruição do mundo e, aqui, podemos dizer, das cidades.

A pixação e o graffiti pertencem ao fora, mas não se limitam ao lugar que lhes foi imposto. Ao contrário, por intermédio das inscrições estas práticas e seus protagonistas marcam sua presença insurgente, afrontando cotidiana e microscopicamente, para lembrar Michel de Certeau (2012), a visão de mundo que gere e organiza os usos dos espaços urbanos em São Paulo e em outras cidades do mundo. Dito de outra maneira, estes sujeitos não limitam suas existências, imaginações e mobilidades às fronteiras que este conjunto de aparatos lhes impõem. Por meio da não conformidade, eles e elas mostram que a origem do futuro e de outras possibilidades de ser, estar, conhecer e imaginar o urbano estão contidas nesse fora, nas margens da cidade.

REFERÊNCIAS

1. AUSTIN, Joe. **Taking the train**: how graffiti art became an urban crisis in New York City. New York: Columbia University Press, 2001.
2. BECKER, Howard. **Outsiders**: estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
3. CALDEIRA, Teresa. **Cidade de muros**: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Ed. 34; Edusp, 2000.
4. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
5. CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: 1. artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
6. COHEN, Stanley. **Vision of social control**: crime, punishment and classification. Cambridge: Polity Press, 2007.
7. COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought**: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. London and New York: Routledge, 2000.
8. DAVIS, Angela. **Women, race & class**. New York: Random House, 1981.
9. DOUGLAS, Mary. **Purity and danger**: an analysis of concept of pollution and taboo.

- Nova Iorque: Routledge, 2002.
10. FERRELL, Jeff. **Crimes of style: urban graffiti and the politics of criminality**. Boston: Northeastern University Press, 1996.
 11. FERRO, Lígia. **Da rua para o mundo: etnografia urbana comparada do graffiti e do parkour**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2016.
 12. FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Anuário brasileiro de segurança pública 2020**. Brasil: [s.n.], 2020. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/anuario-14-2020-v1-interativo.pdf>. Acesso em: 3 dez. 2020.
 13. FOUCAULT, Michel. **Discipline and punish: the birth of the prison**. Nova Iorque: Vintage Books, 1977.
 14. FRANCO, Sergio. **Iconografias da metrópole: grafiteiros e pixadores representando o contemporâneo**. 2009. 175 f. Dissertação (Mestrado em Projeto Espaço e Cultura) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
 15. GITAHY, Celso. **O que é graffiti**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
 16. KELLING, George; COLES, Catherine. **Fixing broken windows: restoring order and reducing crime in our communities**. Nova Iorque: Simon & Schuster, 1997.
 17. KELLING, George; WILSON, James. **Broken windows: the police and neighborhood safety**. [S.l.]: The Atlantic, 1982. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1982/03/broken-windows/304465/>. Acesso em: 3 dez. 2020.
 18. LASSALA, Gustavo. **Em nome do pixo: a experiência social e estética do pichador e artista Djan Ivson**. 2014. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2014.
 19. LEAL, Gabriela. **Cidade: modos de ler, usar e se apropriar: uma etnografia das práticas de graffiti de São Paulo**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
 20. LEITE, Antonio Eleilson. **Graffiti em SP: tendências contemporâneas**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.
 21. MACEDO, Márcio. Hip-Hop SP: transformações entre uma cultura de rua, negra e periférica (1983-2013). In: KOWARICK, Lúcio; FRÚGOLI JR., Heitor. **Pluralidade urbana em São Paulo: vulnerabilidade, marginalidade, ativismos**. São Paulo: Editora 34: Fapesp, 2016. p. 23–54.
 22. MBEMBE, Achille. **Necropolitics**. Durham e Londres: Duke University Press, 2019.
 23. PEREIRA, Alexandre Barbosa. **Um rolê pela cidade de riscos: leituras da pixação em**

São Paulo. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

24. SENNETT, Richard. **The uses of disorder**: personal identity & city life. New York: Alfred A. Knopf, 1970.
25. SINHORETTO *et al.* A filtragem racial na seleção policial de suspeitos: segurança pública e relações raciais. *In*: LIMA, Cristiane do Socorro Loureiro *et al.* **Segurança pública e direitos humanos**: temas transversais. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria Nacional de Segurança Pública (SENASP), 2014, p. 121-160.
26. SNYDER, Gregory. **Graffiti lives**: beyond the tag in New York's urban underground. Nova Iorque: New York University Press, 2009.

Gabriela Leal

Doutoranda em Estudos Urbanos no Instituto Universitário de Lisboa e no Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa e pesquisadora integrada ao Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da Universidade Nova de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9435-4712>. E-mail: gabs.leal@gmail.com

A Reforma Trabalhista e as mudanças nas formas de construção de “verdade” nas relações de trabalho levadas ao Judiciário¹

The Labor Reform and changes in ways of building truth in labor relations brought to the Judiciary

Sabrina Souza da Silva

Secretaria de Educação do Espírito Santo, Cachoeiro do Itapemirim, Espírito Santo, Brasil

RESUMO

Nesse artigo, busco discutir como se constrói a “verdade” nos processos trabalhistas na transição da legislação ocorrida em 2017, conhecida como Reforma Trabalhista. Com a reforma, vemos um impacto significativo na busca de direitos dos trabalhadores brasileiros na justiça do trabalho, havendo uma diminuição no número de processos na justiça e uma exclusão do número de trabalhadores que se sentem seguros na busca de administração institucional de seus conflitos trabalhistas por meios jurídicos. A pesquisa consistiu, principalmente, na análise de processos da Região Nordeste. Procurei fazer uma breve observação direta no Tribunal Regional do Trabalho do Estado da Bahia (TRT05), em dezembro de 2019, porém o artigo baseia-se, principalmente, em documentos processuais.

Palavras-chave: Reforma Trabalhista, Processos de Administração Institucional de Conflitos, Construção de Verdade.

¹ Trabalho realizado com o apoio do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) com bolsa do projeto “Seleção e Formação de magistrados da justiça do trabalho”. Agradeço à Gláucia Maria Pontes Mouzinhos pela leitura prévia dos primeiros rascunhos e sugestões inspiradoras.

Recebido em 15 de outubro de 2020.
Avaliador A: 03 de dezembro de 2020.
Avaliador B: 09 de dezembro de 2020.
Aceito em 07 de janeiro de 2021.



ABSTRACT

In this article, I seek to discuss how to build truth in labor lawsuits in the transition to legislation that occurred in 2017, known as Labor Reform. With the reform, we see a significant impact in the search for the rights of Brazilian workers in labor justice, with a decrease in the number of lawsuits in court and an exclusion of the number of workers who feel safe in the search for institutional management of their labor conflicts by means legal. The research consisted mainly of analyzing processes in the Northeast region. I tried to make a small direct observation at the Regional Labor Court of the State of Bahia (TRT05), in December 2019, but the article is based mainly on procedural documents.

Keywords: Labor Reform, Institutional Processes of Conflicts Administration, Building Truth.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho resultou das reflexões que realizei sobre um projeto intitulado “Seleção e Formação dos Magistrados da Justiça do Trabalho”, em que participei como pesquisadora no Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), realizado em parceria com a Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados do Trabalho (ENAMAT) em 2019. A pesquisa consistiu, principalmente, na análise de processos da Região Nordeste. Procurei, durante a vigência do projeto, fazer uma breve observação direta no Tribunal Regional do Trabalho² do Estado da Bahia (TRT05) em dezembro de 2019, porém o artigo baseia-se, principalmente, nos documentos processuais. A partir desses documentos, discuto como se constrói a “verdade” nos processos trabalhistas na transição da legislação trabalhista ocorrida em 2017.

Assim, buscarei refletir sobre o papel dos documentos na produção da verdade em processos transacionados e/ou arquivados em instâncias da Justiça do Trabalho, explorando suas diferentes dimensões e capacidades. Além disso, analisarei possíveis rupturas de tradições consolidadas e seus efeitos de ocultamento e exibição de assimetrias e hierarquias que documentos explicitam em determinados contextos. Por fim, descreverei como as práticas de escrita estão a

2 O Poder Judiciário brasileiro compõe-se de diversos órgãos: Supremo Tribunal Federal; Conselho Nacional de Justiça; Superior Tribunal de Justiça; Tribunais Regionais Federais; Tribunais e Juízes Eleitorais; Tribunais e Juízes Militares; Tribunais e Juízes do Trabalho; Tribunais dos estados, Distrito Federal e Territórios (BAPTISTA, 2008, p. 67).

serviço da consolidação do controle estatal sobre sujeitos, populações, territórios e vidas (FERREIRA; NADAI, 2015).

Organizo as questões observadas em formato de etnografia, apresentando minha interlocução com os pesquisadores do Ipea, com juristas e funcionários do Judiciário da Região Nordeste e com os documentos lidos para o projeto citado, levando em conta que os procedimentos jurídicos brasileiros privilegiam a escrita em detrimento da oralidade.

O projeto de pesquisa que me possibilitou fazer essa investigação iniciou-se em junho de 2019, com um treinamento, em Brasília, que durou dois dias. Naquele momento, conhecemos a equipe de pesquisadores, discutimos um manual sobre o questionário que recebemos, fomos a uma das Varas³ Trabalhistas de Brasília (onde, pela primeira vez, tive contato com um processo trabalhista e o questionário que deveria preencher), por fim ouvimos magistrados responsáveis pela ENAMAT.

Para viabilizar a pesquisa, os responsáveis pelo projeto no IPEA e na ENAMAT encaminharam ofício que requeria os processos selecionados na amostragem⁴, por meio eletrônico, para os responsáveis pelas Corregedorias de cada um dos TRTs. O critério utilizado para a seleção da amostragem foi o número de processos por estado, dentro de cada estado da federação os processos foram escolhidos aleatoriamente. Nesse momento, iniciaram-se não apenas a pesquisa do IPEA mas também minhas observações sobre direitos trabalhistas que resultaram nesse artigo.

Um grupo de professores e estudantes de direito da USP de Ribeirão Preto foi especificamente contratado para produzir um questionário nacional. A equipe utilizou, para fins comparativos, outro formulário já aplicado pelo IPEA em 2012. Dessa forma foi produzido o material com que deveríamos trabalhar durante aqueles meses e que pudesse ser utilizado por qualquer pesquisador interessado. O uso do instrumento de trabalho tinha o suporte de um manual que estudávamos e consultávamos quando tínhamos dúvidas. O próprio instrumento e o manual que nos ensinava a utilizá-lo era organizado na ordem do processo, fato que me ajudou na leitura desses documentos.

Éramos responsáveis pelas cinco regiões do país. Nos lugares com maior número de

3 Varas são cartórios judiciais que, nesses casos, tramitam os processos de competência trabalhista e cuja autoridade maior é um Juiz de Direito.

4 Amostragem é o processo de selecionar determinado número de pessoas ou documentos a fim de estudar ou caracterizar o todo de algo, no caso estudado, fazer generalizações possíveis sobre os processos na Justiça do Trabalho. Se, por um lado, a etnografia consegue descrever os detalhes de algo, com as amostras estatísticas podemos ter uma visão mais ampla de alguns resultados. Para mais informações sobre métodos quantitativos, ver Rosental e Frémontier-Murphy (2001).

processos, o trabalho foi dividido entre vários pesquisadores. Assim, no meu caso, fiquei responsável pela Região Nordeste. Pelo grande número de estados na região, dividi o trabalho com outros pesquisadores, principalmente quando nosso prazo estava terminando. Por esse motivo, não fiquei responsável pelos processos do estado do Maranhão, nem pela maior parte dos processos do estado do Piauí e tive a responsabilidade dividida no estado do Ceará.

Após a reunião em Brasília, realizamos um plano de trabalho que, no final, acabou sendo fictício, pois ainda não tínhamos como avaliar a duração do preenchimento dos questionários naquele momento. Apenas depois de quase dois meses desse primeiro contato, começamos a receber os arquivos em PDF⁵ com os processos e a realizar os preenchimentos do questionário, que chamamos de instrumento de pesquisa.

Os primeiros arquivos que continham os processos jurídicos foram recebidos pelos meus colegas de pesquisa em Brasília, por meio de um link compartilhado com eles por e-mail para pastas no Google drive.⁶ No entanto, nem todos os Tribunais Regionais do Trabalho (TRTs) concordaram em enviar os processos dessa forma, alguns deles fizeram silêncio sobre o ofício enviado pela Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados do Trabalho (ENAMAT) e pelo IPEA. Para preencher essa lacuna, foi necessário que eu entrasse em contato com eles e utilizasse da minha argumentação, pautada no projeto e na autorização do trabalho por um órgão superior, para conseguir o envio dos processos e realizar a pesquisa a contento.

Já o TRT06, de Pernambuco, o segundo maior em número de processos e Varas da região, negou o acesso pela Corregedoria e tivemos que entrar em contato telefônico e por e-mail com cada uma das Varas. Os e-mails foram elaborados por mim e continham minha versão sobre o objeto de pesquisa e dois ofícios, um da desembargadora do TRT06 e outro do coordenador da pesquisa. Ao total foram 22 varas do trabalho contactadas diretamente que responderam de diferentes maneiras.

Além do e-mail, eu ligava pedindo que lessem a mensagem eletrônica enviada. Normalmente, esse procedimento demorava em torno de 2 horas e meia e mais de uma ligação para conseguirmos algum comprometimento do diretor em falar com o juiz e enviar o processo. Alguns deles não tinham ideia do que era o IPEA e o tipo de pesquisa que a instituição fazia, confundiam o tipo de trabalho com um Trabalho de Conclusão de Curso, utilizado em gra-

5 Em um primeiro momento realizaríamos a pesquisa dentro das Varas, no entanto acabou ficando acertado que as Corregedorias nos mandariam os processos em PDF, um tipo de arquivo eletrônico que poderia ser salvo com uma organização parecida com a de um processo físico.

6 Um sistema de nuvem de uma empresa privada (Google). Além de usar o Google também foi sugerido que usássemos o sistema de nuvem do dropbox.

duações, e me confundiam com estudante de Direito. Um dos primeiros questionamentos dos funcionários que intermediaram minha conversa telefônica com os diretores das varas era se eu era advogada. Quando eu dizia não ser uma profissional do Direito, conseguia um diálogo mais fluido com os responsáveis pela Vara, fato curioso já que esses espaços existem em função desses profissionais.

Quando a primeira das Varas respondeu ao e-mail, anexando o processo em PDF, tive um certo ânimo inicial de que a estratégia poderia funcionar. No entanto, outros demoravam para conseguir autorização do magistrado ou tinham certa dificuldade com a tecnologia. Os piores casos eram aqueles que argumentavam ter muito trabalho e faziam questão de nos tratar secamente, afirmando que isso não era responsabilidade deles. Quando recebi o último processo desse TRT, já tínhamos terminado o preenchimento do instrumento de pesquisa e o recebi depois de todos os prazos extrapolados.

Além desses, no TRT 22, Piauí, cinco dos processos selecionados eram físicos. Dos cinco recebemos apenas dois deles. Um havia sido digitalizado, o outro foi encontrado em um lugar conhecido como Fazendinha, arquivo para onde os processos eram enviados para serem incinerados. Os outros três já haviam sido destruídos e não conseguimos acesso.

Ao todo, tive a responsabilidade de ler e preencher o instrumento de pesquisa de 167 processos escritos, desses 8 eram físicos, 5 deles eram do estado da Bahia e já estavam digitalizados e enviados, ao mesmo tempo em que todos os outros processos eram digitais. Assim, as reflexões trazidas a esse artigo surgiram durante a leitura de processos de 8 estados da Federação durante 6 meses de trabalho.

Dentro do contexto descrito, fomos construindo para o Ipea um banco de dados para entender, em um primeiro momento, quem estava deixando de buscar a Justiça do Trabalho e quais demandas não eram mais reivindicadas. Já sabíamos que o número de processos havia diminuído⁷ com a Reforma Trabalhista, pois foi dito na reunião inicial da pesquisa. No entanto, ainda não sabíamos quantos exatamente, nem o quê nem o porquê de tantos demandantes haverem deixado de buscar a justiça trabalhista.

No entanto, eu procurava fazer mais do que preencher o questionário, fazia cadernos de campo, procurava ler sobre questões que pudessem iluminar novos questionamentos. Eu tentava, a cada telefonema ou leitura de cada documento, incentivar minha imaginação sociológica e pensar em possibilidades de pesquisa que fossem para além das questões perguntadas pelo instrumento organizado pelos coordenadores.

⁷ Segundo os dados do Superior Tribunal do Trabalho, o número de processos diminuiu 32% de 2017 para 2018.

Destaco que o trabalho que estou apresentando não é para tratar de estatísticas relacionadas aos processos trabalhistas, muito menos dos resultados obtidos com o instrumento de pesquisa, esses dados poderão ser acessados no banco de dados do Ipea na internet ou solicitados na instituição assim que os coordenadores os organizarem. Busco aqui discutir o processo de construção do registro de informação que, ao serem quantificadas, representam oficialmente uma diversidade de fenômenos que se consolidam como argumentos políticos na esfera pública (MIRANDA; PITA, 2011, p. 59). Por isso, me preocupei em ir além da ideia de exatidão dos números, por entender que em antropologia as pesquisas são de outra ordem.

Durante todo o tempo de “coleta de dados”⁸ para o preenchimento do questionário, seus elaboradores, principalmente representados por dois estudantes de graduação e uma mestre, todos com formação em Direito, faziam contatos para saber como estávamos lidando com o instrumento, para informar algum tipo de erro, para mudanças nas formas de preenchimento, etc. Também tínhamos canais diretos para tirarmos dúvidas de preenchimento e, no meu caso, para elucidar questões mais relacionadas à doutrina jurídica.

Para um antropólogo, treinado em uma tradição que dá valor expressivo à observação direta, realizar pesquisas em documentos⁹ levanta mais questões do que responde, apesar das palavras, tanto quanto os atos, dizerem e fazerem coisas (PEIRANO, 2006). Para mim, habituada a realizar observação direta, os documentos limitavam minha forma de descrever.

Pelos motivos descritos, busquei, no final do trabalho, realizar observação direta no Tribunal Regional do Trabalho da 5ª Região, em uma Vara do Trabalho de Salvador, e espero que tenha oportunidade de investigar um pouco mais, com um trabalho de campo mais minucioso, e pautado em observação direta em outras ocasiões. No entanto, mesmo com o tempo sucinto, consegui descrever a dinâmica desses processos lidos e analisados com tanto cuidado. Por fim, realizamos uma reunião final em Brasília para discutirmos os resultados da pesquisa.

Privilegio a visão nativa dos que sustentam e promovem um dos órgãos do poder Judiciário com seus documentos, partindo do olhar sobre seus papéis formais, vinculados a contextos particulares, buscando descrever como esses documentos produzem “verdades”. Essa produção escrita das informações do processo conduz a uma forma de conhecimento própria do Judiciário e também típica das pesquisas quantitativas. No entanto, a forma não é algo neutro,

8 Evans-Pritchard (1952) chama a atenção para o fato de os dados não serem coletados, mas construídos, pois dependem da observação do pesquisador, mas utilizo o termo “coletas de dados” entre aspas para demonstrar que nessa fase da pesquisa tive pouca autonomia para fazer essa construção.

9 Documentos são papéis legais e representam tentativa de combinar elementos particulares com conhecimento geral. O documento legaliza e oficializa algo tornando-o passível de controle e legítimo para o Estado (PEIRANO, 2006).

descontextualizado e despersonalizado, muito menos um molde em que encaixamos as informações judiciais. Elas dizem algo sobre o contexto em que estão inseridas (EILBAUM, 2012).

Os documentos também mostram disputas ideológicas, como em uma sentença analisada por mim na qual a Juíza Titular da Vara aponta suas discordâncias em relação à Reforma Trabalhista e outros que chamam a atenção para o não enquadramento da petição à Reforma. Esses documentos também são parte de disputas ideológicas e políticas sobre como pensar e fazer a Justiça do Trabalho e pensar a legislação trabalhista, assim como também serão os resultados da pesquisa que realizamos e a metodologia utilizada naquele trabalho.

COMO ENTRAR NA JUSTIÇA: O ARTESANATO DA PETIÇÃO INICIAL

O processo jurídico é organizado em uma sequência judiciária em sua integridade. O texto exige interpretação, explicação e, até mesmo, tradução. A criação do texto legal, seja na lei ou no processo, envolve formalização, universalização e racionalização progressiva (GOODY, 1986, p. 151).

A sequência do processo judicial está prevista na legislação entre os arts. 643 e 922 do Decreto-Lei nº 5.452, de 1943, com modificações na Lei nº 13.467, de 2017, que ficou conhecida como Reforma Trabalhista (Consolidação das Leis do Trabalho, 2017). Essa forma pré-construída, que deve ser utilizada em cada um dos processos, tem organização e linguagem própria. Nesse contexto, um litígio é iniciado com petição inicial, que deve conter os argumentos para abertura do processo, a procuração para que os advogados atuem no caso, os documentos pessoais do autor da causa e as provas. Em seguida, teremos as notificações à empresa acusada, a contestação do réu, audiências e sentença.

A petição inicial representa o começo do trabalho de classificar os conflitos trabalhistas. Vemos nessas petições iniciais os argumentos do advogado que vai especificar o tipo de vínculo, o período trabalhado e os fatos que levaram à busca da Justiça do Trabalho. Nessa petição, apesar da linguagem formal, podemos perceber, em muitos desses textos, a raiva, o rancor e o sofrimento do autor da causa. Esse tipo de sentimento poderia ser expresso (em muitos casos é) em lágrimas e em violência, mas por algum motivo o autor da denúncia resolve buscar ajuda para o seu conflito na Justiça do Trabalho, de forma mais ou menos argumentada.

Essa perspectiva pode ser percebida no processo perpetrado por Mário,¹⁰ um jogador de futebol contratado formalmente como auxiliar de depósito para uma empresa do ramo alimentício, cargo conseguido apenas por ser habilidoso como jogador. Existia entre o dono da empresa e o trabalhador um acordo implícito em que o contratado deveria jogar futebol no time da contratante. Mário, por atuar também nessa outra função, omitida do contrato trabalhista, tinha horários diferenciados para ser liberado nos fins da tarde para treinar e jogar futebol aos domingos para a empresa. Após uma lesão adquirida durante um jogo para o time da empresa, Mário ficou impossibilitado de jogar, já não podendo mais comparecer aos treinos e jogos. Com a incapacidade de realizar a função para a qual foi informalmente contratado, a empresa dispensou os seus serviços.

A busca pela Justiça, normalmente, estava correlacionada a uma ruptura que não tinha, necessariamente, relação com os contratos formalizados; assim, como destaca Sigaud (2001), ao analisar processos perpetrados por um sindicato de trabalhadores rurais em usinas de cana-de-açúcar, em Pernambuco. Isso porque muitos contratos de trabalho não consistem no respeito estrito à legislação trabalhista, ou seja, nem tudo está escrito, mas todos os envolvidos sabem que as regras serão seguidas.

O contrato de trabalho consiste nessa combinação de enquadramento de regras formais e acordos informais verbalmente combinados. Nos textos analisados por mim, principalmente quando as partes tinham relações mais próximas ou de pessoalidade, a ida à Justiça estava ligada à quebra desse contrato informal. Já nas relações construídas com maior distanciamento, essa busca se relacionava a violações trabalhistas enquadradas na legislação.

Houve o caso de José Manuel da Silva, funcionário de uma empresa de criação de manutenção de redes de telefonia e internet, que foi dispensado sem que a firma, que faliu, cumprisse suas obrigações rescisórias. O autor da causa solicitou o pagamento dessas verbas e respectivas multas. Nesse caso, o enquadramento formal da petição inicial não apresentava muitas complicações, com documentos utilizados para comprovar o descumprimento da empresa. Sua petição, portanto, tinha forma de difícil contestação dentro do Judiciário.

Ao decidir buscar a Justiça, o demandante é representado pelo advogado (que pode ser particular ou um defensor público) que apura a violação do direito trabalhista e organiza, com linguagem apropriada, a petição. Ele fará a metamorfose entre o desagrado do trabalhador e aquilo que vai ao tribunal. É o advogado que dá forma jurídica e, ao fazer isso, prepara

10 Todos os nomes utilizados são fictícios, para proporcionar dinâmica ao texto e confidencialidade da identidade dos interlocutores.

um primeiro cálculo do valor monetário da violação de todos os direitos trabalhistas sofridos (SIGAUD, 2001, p. 81). Essa primeira fatura tem seus valores explicitados na capa do processo e no final da petição inicial. É uma das primeiras informações que vemos com os nomes e a razão social dos envolvidos e de seus respectivos representantes legais.

Nos casos narrados, ocorridos em 2016, com sentenças proferidas em 2018, Mário teve a demanda considerada improcedente e José Manoel, parcialmente procedente. Mário estava pedindo um total de R\$ 101.029,45, as demandas foram classificadas juridicamente como danos morais, além do pagamento de domingos trabalhados, multa pelo não cumprimento da burocracia com a rescisão do contrato de trabalho (conhecida no meio jurídico como multa do art. 477) e reflexos nas verbas rescisórias (como de direitos a férias, aviso prévio, 13º salários, entre outras). Já José Manuel Silva solicitava o pagamento de FGTS, multa do art. 477, férias e reflexos sobre esses pedidos. Ele conseguiu que o juiz considerasse a demanda como parcialmente procedente e, dos R\$ 7.000,00 solicitados, recebeu R\$ 3.800,00.

O defensor¹¹ deverá inserir a petição de seu assistido em plataforma on-line do sistema judiciário, chamada Processo Judicial Eletrônico (PJE), que pode ser acessada diretamente no site ou por um aplicativo. Com essa petição, também é obrigatório anexar outros documentos, tais como: a procuração que nomeia os defensores e os documentos do reclamante, como identidade, CPF e carteira de trabalho.

Além dos documentos descritos, de caráter obrigatório, é de hábito anexarem declaração de hipossuficiência, em casos de demanda de justiça gratuita, rescisão do contrato de trabalho, caso tenham, e vários documentos que podem servir como provas. Todos esses documentos serão *peças* do processo, cada uma delas terá um código de identificação específico, que normalmente será um misto de números e letras. No Processo Judicial Eletrônico (PJE), eles também são páginas específicas que quando clicadas no índice podem ser vistas na plataforma isoladamente. Esses índices nem sempre têm títulos que dão exatamente o resumo do que trata o conteúdo, por isso durante a pesquisa também precisávamos olhar o processo como um todo, mesmo sabendo quais documentos deveríamos olhar para responder o questionário do nosso instrumento de pesquisa.

Quando a petição inicial e as peças citadas são inseridas no PJE, a demanda se tornará um *processo* e ganhará um número. Qualquer pessoa com esse número à mão pode olhar as informações públicas do processo, que não são muitas. Apenas uma ou outra peça, perdida em

¹¹ Utilizo o termo defensor para me referir àquele que defende de uma maneira geral. Quando me referir à defensoria pública, especificarei.

meio a um grande índice de documentos, pode ser acessada pelo cidadão comum (ou por um pesquisador). Já alguém com um *talken* de advogado pode acessar um número maior de informações. Porém, existem aqueles documentos considerados em “segredos de justiça”,¹² que somente pessoas com senhas específicas têm acesso.

A mudança na organização dessa petição, após a Reforma Trabalhista, tem grande importância no desenrolar do processo na Justiça do Trabalho. Desde 2017 a forma é outra, é necessária mais precisão nas demandas, especificando cada um dos direitos demandados segundo sua classificação na legislação trabalhista e os valores desejados para cada um deles. Por esse motivo, advogados, juízes e funcionários do judiciário trabalhista precisam aprender essa nova forma.

Na Região Nordeste, a Justiça do Trabalho é acessada, principalmente, por advogados particulares. Uma das conclusões a que chegamos, e discutimos na última reunião do projeto, foi a total ausência de defensores e advogados públicos nos processos da amostragem selecionada para a pesquisa. Na amostragem selecionada, apenas advogados particulares ou advogados de sindicatos representavam os envolvidos nos processos trabalhistas analisados.

O papel do advogado consiste em estruturar o relato do protagonista da causa, o autor do processo, de maneira a torná-la juridicamente pertinente (DUPRET, 2010). Nesse sentido, ele deve entender a forma para atuar em dois momentos particulares do processo: a escrita dos processos judiciais, hoje anexados no PJE, e a organização particular das audiências que, em sua maioria, conta com depoimentos pessoais do autor da causa e dos acusados do processo e, em alguns casos, com oitivas de testemunhas.

Muitos dos advogados trabalhistas têm uma imagem negativa perante agentes do ramo do Direito que estão no Judiciário. São comparados a vendedores ambulantes que ficam nos centros das cidades oferecendo ouro, isto é, como caçadores buscando clientes para ganhar dinheiro com a ação. Esse tipo de atuação seria oportunista, para muitos membros do Judiciário trabalhista, e deveria ser combatida, pois seriam eles os responsáveis por inflar o Judiciário com causas trabalhistas que poderiam ser resolvidas por outros meios.

Nesse sentido, as mudanças na CLT, na parte de organização judiciária, trouxeram a litigância por má-fé como uma das possibilidades de condenação, o que deu abertura para punição de demandas consideradas não legítimas para o Judiciário. Um dos processos a que tive acesso condenava o advogado, e não o autor da causa, por ter atuado com má-fé na litigância. O juiz

12 Os processos que analisei que continham peças em segredo de justiça vinham com uma tarja vermelha que os diferenciava das outras peças. Normalmente eram peças relativas à defesa anexadas ao PJE alguns dias antes do dia da primeira audiência.

deu ganho de causa para a parte autora, no entanto o advogado foi punido por buscar mais do que, teoricamente, seria o justo para o demandante da causa e por tentar, segundo a sentença, explorar seu cliente mais do que o necessário. Uma outra novidade com a Reforma Trabalhista é a possibilidade das custas tanto jurídicas quanto com advogados terem que ser pagas pela parte perdedora do processo.

Com essa perspectiva dos agentes que trabalham no Judiciário, quem tem violações trabalhistas se depara com dificuldades para conseguir quem os represente judicialmente, pois muitos não têm condições financeiras nem mesmo de solicitar um advogado para a produção da petição inicial na forma devida que o Judiciário exige. Soma-se a isso o fato de a defensoria pública não ser considerada um órgão presente e os sindicatos estarem perdendo cada vez mais poder de atuação.

ENTRE PETIÇÕES E SENTENÇAS: FORMAS DE CONSTRUÇÃO DE "VERDADE" NO DESENVOLVER DA CAUSA TRABALHISTA

Após a notificação realizada pelo Judiciário, a parte reclamada deve buscar advogado para preparar, por escrito, a contestação. A contestação da parte reclamada deve ser entregue em formato digital com linguagem jurídica formal. Ela, normalmente, buscará colocar sob dúvida a legitimidade de cada uma das demandas presentes na petição inicial. Com a contestação é anexada uma série de outros documentos que seriam as provas que legitimam os argumentos das partes que contestam a ação. Esses documentos são: contracheques, contratos de trabalho, comprovantes de depósitos, extrato de fundo de garantia, planilhas de gastos das empresas, cartões de ponto, fotos, etc.

Nessas contestações, a história contada na petição inicial é retomada, com uma versão que legalmente pode dar suporte para que a parte contestadora consiga convencer o juiz de que estaria agindo de acordo com a legislação. O documento é entregue antes das audiências e dá suporte ao rito oral obrigatório.

Foi realizando esse rito que Virgílio Tavares Advocacia incorporou documento eletrônico de PJE em 26 de julho de 2017, que contesta ação trabalhista de Arthur Silva. Segundo a petição inicial, Arthur havia sido contratado como advogado da firma e ganhava um montante de três mil reais para trabalhar oito horas por dia, realizando trabalhos jurídicos diversos. Buscava, com a ação, reconhecimento de vínculo e o recebimento de verbas que eram direitos de

um trabalhador com carteira assinada antes da Reforma Trabalhista.

O reclamado alega não ter, em momento nenhum, contratado o reclamante para exercer a função de advogado, e sim um contrato de prestação de serviço entre particulares. Abaixo do documento redigido como contestação também foi anexado o contrato de trabalho. Um documento de 13 páginas vai desmontando, em linguagem jurídica formal, cada uma das reivindicações de Arthur. No entanto, não a ponto de convencer o juiz da veracidade das alegações, colocadas à prova também com uma audiência de oitiva de testemunha. O juiz considerou as demandas da reclamante parcialmente procedentes.

Essas sentenças condenatórias eram as mais comuns na justiça trabalhista, apenas grandes empresas e o poder público conseguiam converter uma decisão a seu favor, na maioria dos casos a causa terminava em acordos financeiros ou com alguma vitória, com valores monetários baixos, para o trabalhador que entrou com a causa. Essa construção vai ficando mais clara à medida que avançamos na leitura dos processos.

Já as atas das audiências, com exceção daquelas em que são escutadas testemunhas do processo, são documentos que não têm muito mais de uma página. Ela se inicia com a data da sessão, a Vara onde está ocorrendo, a identificação do juiz que a dirigirá, o tipo de rito (se ordinário ou extraordinário, por exemplo), o número do processo e o nome das partes. Em seguida, vemos a hora que as partes foram apregoadas (chamadas para entrar na sala) e a verificação da presença de todas (ou seus prepostos) e de seus advogados.

Nesses momentos, que são principalmente orais, é frequente verificar nos documentos que as partes foram dispensadas dos seus depoimentos e que nem mesmo seus advogados se pronunciam, restringindo-se à defesa escrita. Por esse motivo, não conseguimos saber muito bem o que foi conversado na sala de audiência de forma clara apenas pelos documentos. Quando observei audiências em uma Vara do Trabalho em Salvador, na Bahia, pude perceber que elas ocorrem de forma rápida, em algumas delas os advogados leem a contestação que já está anexada ao processo, em outras ocorrem acordos já preestabelecidos e, por fim, existem alguns casos em que se discute o valor do acordo. Em todos os casos os advogados, o juiz e o escrivão acompanham o que está sendo documentado em telas de computador e compartilham da concordância sobre os documentos produzidos.

A participação do cidadão no processo judicial é praticamente invisível. Ele só se manifesta nas histórias contadas pelos advogados tanto na petição inicial quanto na contestação e quando são requisitados pelo juiz.

Esse quadro muda um pouco quando existem testemunhas. Nesses casos, as manifestações orais destas são mais longas, respondendo aos questionamentos do juiz e das partes, seu

depoimento é interpretado e documentado na ata da audiência no instante em que respondem, sem que constem no documento as perguntas realizadas, como uma forma narrativa que não deixa explícito os fatos questionados. A oralidade direta é reprimida e substituída por aquilo que o juiz dita para o escrivão.

A TRADIÇÃO INQUISITORIAL E A DECISÃO NA JUSTIÇA DO TRABALHO

Se por um lado a forma de petição inicial está mudando, por outro as sentenças analisadas também têm diferenças significativas; porém, pela temporalidade dos processos analisados, terão que ser descritas em outra oportunidade, pois o tempo de um processo em que não existe acordo é mais longo do que a decisão em processos que terminam em acordos.

As decisões dos magistrados, principalmente considerando os pedidos “parcialmente procedentes”, são diferentes dos acordos feitos no Judiciário.¹³ Nesse último caso, existe mudança considerável no andamento das audiências, nos tipos de documentos das sentenças e nas formas de liquidação dessas sentenças.¹⁴ O que pude observar é que, em quase todos os processos pós-reforma a que tive acesso que terminaram em acordo entre as partes homologados pelo juiz, a maioria desses acordos foi em uma das audiências do processo. Essa homologação é um tipo de sentença dada pelo juiz.

No caso dos documentos das sentenças com as demandas da petição inicial consideradas “parcialmente procedentes”, é necessária justificativa do juiz para a decisão em cada uma das demandas concedidas ou negadas nas atas de audiência. Já nos documentos de sentença de acordo, que são as atas das audiências, o que vemos é apenas os valores acordados e as formas de pagamento.

As justificativas do juiz, em casos decididos diretamente por ele, repetem questões le-

13 Existem duas oportunidades de as partes chegarem a um acordo. A primeira ocorre antes de o conflito trabalhista se transformar em ação judicial, são chamados de conciliação prévia, que podem ser realizados no sindicato, nas empresas e no Judiciário. Todos os acordos que eu analiso neste trabalho foram realizados com os processos já instaurados. Oliveira *et al.* (2019) vão descrever como depois da Reforma Trabalhista os acordos feitos nos sindicatos de alguns setores no Nordeste diminuiram, de modo a haver, pelo que vêm demonstrando alguns dados, diminuição de administração de conflitos trabalhistas tanto nos sindicatos quanto no Judiciário.

14 Liquidação das sentenças são como faturas de pagamento, isto é, elas são as formas em que os cálculos dos pagamentos da causa são realizados.

gais, falam de súmulas e de outras decisões jurídicas anteriores. Apenas no final lemos a decisão e os valores totais concedidos (ou não). No caso das demandas do Mário, já narradas, a juíza do trabalho responsável pelo processo julgou as demandas do autor da causa como improcedentes, em uma sentença que contava com cinco páginas e uma explicação detalhada pela não concessão de cada uma das demandas. Entre os 167 casos da Região Nordeste a que tive acesso, uma minoria era julgada como “improcedente”. Na maior parte dos casos, as demandas eram consideradas “parcialmente procedentes” ou havia “homologação de acordo”.

Dos casos analisados, quando existia homologação do acordo, normalmente esses contavam apenas com a ata de audiência que se tornava o documento de sentença e de sua liquidação. Nelas encontramos o que foi acordado pelas partes, começando pelos valores, normalmente divididos em parcelas mensais, os direitos contemplados no acordo e as custas do processo. O documento de homologação de acordo é um documento sucinto e, se por um lado, mudava todo o andamento jurídico, para mim, que estava analisando os processos, também era economia de tempo olhada com curiosidade. Eu ficava imaginando como isso é visto dentro do Judiciário, por aqueles que trabalham com a operacionalidade do Direito, pois o trabalho, nesses casos, é muito menor.

Como os acordos são orais e não existe transcrição dessa oralidade,¹⁵ apenas com as atas das audiências em mãos eu não conseguia entender como se davam os acordos ali documentados. O que parece que temos é um juiz que concedia aquilo que ele achava “justo” para cada demanda, o que não se diferenciava muito daquilo que ele poderia decidir caso não houvesse acordo, corroborando nossa tradição inquisitorial no Judiciário em que “o juiz é visto como um agente extremamente esclarecido, quase clarividente, capaz de formular um julgamento racional, imparcial e neutro” (KANT DE LIMA *et al.* 2003, p. 27).

Entre a petição inicial e a sentença, existem documentos, que podem ser de poucas páginas ou de milhares. Já vi processos com menos de 30 páginas, por outro lado uma colega se deparou com um que continha mais de 21 mil páginas. Entre eles encontramos a contestação do réu, além de documentos diversos como folhas de ponto, outros processos, fotos, etc. Também temos as atas de audiência, normalmente, pouco detalhadas e com um linguajar jurídico considerado formal. Todos esses documentos servem para produzir o “livre convencimento motivado do juiz”, que selecionará, entre eles, aqueles que o ajudam a descobrir não só a “verdade real”, mas as verdadeiras intenções dos envolvidos na ação (KANT DE LIMA, 2010).

¹⁵ Como destaca Baptista (2008), a oralidade tem sido estudada em relação à escrita, não se definindo de forma isolada.

Os magistrados, nesse contexto, surgem como uma elite moral que irá interpretar o quanto o autor da causa deve de fato receber, para não abusar da legislação trabalhista e não usar a Justiça para explorar um empregador. Porém, também busca punir, de alguma forma, a maior parte das empresas que eles julgam não cumprir a legislação. Como destaca Penha (2017, p. 4) “as práticas judiciais demonstram que o princípio da proteção ao trabalhador se constitui numa ideologia profissional de proteção que permite aos agentes justificar suas decisões no curso do processo, mesmo desconsiderando regras escritas que atribuem direitos as partes”, nessa perspectiva não é a lei que protege o trabalhador, mas sim o juiz.

No cenário descrito, Rosária Aparecida da Silva, de 44 anos, perpetró ação trabalhista contra uma empresa terceirizada em um pequeno município do estado do Ceará. Alegando ser pobre, solicitou justiça gratuita. Com um vínculo empregatício que já perdurava três anos, solicitou a rescisão indireta do contrato pelo não pagamento do salário há mais de dois meses. Em sua petição inicial, a autora da causa tinha como demanda salários atrasados, aviso prévio indenizado, férias proporcionais, salário proporcional, fundo de garantia por tempo de serviço (depositado e não depositado), multa de 40% sobre o FGTS, multa rescisória, dano moral, honorários advocatícios, em um total que chegava a quase 20 mil reais.

A sentença proferida por escrito por um juiz do trabalho foi dada em 6 de dezembro de 2017, o processo correu à revelia, não houve a presença de um dos réus nas audiências. O juiz considerou os pedidos da autora como “parcialmente procedentes”, não concedeu demandas como dano moral e honorários advocatícios. O valor concedido foi de mais ou menos 1/4 do valor solicitado. A percepção que eu tinha ao ler os processos era que os juízes concediam aquilo que viam como justo, dificilmente deixando de condenar, mas nunca dando tudo que foi solicitado.

O documento da sentença continha resumo da interpretação do juiz sobre o caso, que retratava o que considerava a demanda, reconhecia o vínculo empregatício, o não pagamento de alguns meses de salário e fazia breve resumo de como transcorreram as audiências. A fundamentação da sentença foi dividida em 5 itens que eram: 1) ilegitimidade passiva; 2) duração do contrato de trabalho; 3) revelia, confissão e verbas decisórias; 4) responsabilidade subsidiária; 5) honorários advocatícios.

Em seus fundamentos não é justificado a não concessão de danos morais, já no caso dos honorários, alega que não concedeu, pois a demanda foi perpetrada anteriormente à Lei n. 13.467 de 2017, que prevê esse tipo de solicitação. As outras questões falam de contestações apresentadas por uma das rés e daquilo que foi considerado provas trazidas pela autora da causa como a comprovação do vínculo empregatício e o não pagamento de salário nos últimos 2

meses.

Nos casos em que a decisão foi do juiz, existe um documento específico para a liquidação da sentença, esse documento é o cálculo feito, na maioria das vezes, pelo contador do Judiciário que enquadrará o valor total estipulado para a causa, pelo juiz, nas categorias específicas que o demandante tem direito. Nesse documento, também são calculados impostos, custas judiciais e honorários advocatícios. Depois de pronto, o documento deverá ser assinado pelo juiz e incorporado ao processo.

A ênfase no papel do juiz nesses processos é manifestada, de maneira escrita, principalmente nas decisões das sentenças, segundo seu “livre convencimento motivado” (MENDES, 2010, p. 188), fundado no conteúdo dos autos que trazem a narração dos fatos pelos advogados e documentos que podem ser anexados como folhas de ponto, extratos bancários, fotos, etc. Os procedimentos privilegiam a escrita e a interpretação do caso, que terá em suas perspectivas a legislação, súmulas, decisões anteriores e práticas rotineiras da Justiça do Trabalho. Essa atribuição do juiz de decidir livremente sobre conflitos de interesses levados a sua apreciação está prevista em lei e assim é entendida pela doutrina.

No caso das sentenças que homologam acordos, parece existir inércia do juiz, que deixaria a cargo das partes todas as decisões. No entanto, com a decisão de observar algumas audiências, pude perceber que o silêncio do magistrado, nesses momentos, tanto no texto escrito quanto na audiência, esconde sua tradição inquisitorial expressa de forma silenciosa em todo o decorrer dos processos e bem internalizada pelas partes. Já Penha (2017, p. 17) destaca que, ao assistir a diversas audiências na cidade de Niterói, no estado do Rio de Janeiro, observou que em todas as conciliações o juiz realizava breve explicação ao reclamante sobre o acordo que estava sendo realizado, no entanto não observei a mesma prática na cidade de Salvador, no estado da Bahia.

As atas de audiência daqueles que chegam a um acordo têm como padrão serem bem sucintas. Caso não haja alvarás, como para retirada do FGTS, por exemplo, conterà apenas uma página, sem justificativas e explicações de como chegaram àquele acordo. Já a sentença, escrita dentro das paredes do Judiciário sem a presença das partes, em segredo, tem, normalmente, mais de 4 páginas com justificativas. As partes não têm nenhuma previsão sobre a decisão dos juizes, que nas audiências ficam olhando as telas dos seus computadores para ler os documentos do processo. Com essa insegurança sobre as perspectivas do juiz e com a nova legislação trabalhista, que continua em mudança, preferem a segurança de um acordo com a certeza de que saíram do prédio do Judiciário com algum ganho para sua demanda.

A dificuldade de reconhecimento do papel dos cidadãos naquele espaço, que parece estar

corporificado na atuação dos juizes, contribui para o afastamento entre direito, justiça e sociedade brasileira. Uma das audiências a que assisti, no TRT 05, na cidade de Salvador, teve como fim a homologação de um acordo. A parte reclamada ofereceu quinhentos reais, sem espaço para negociação, apesar de alguns apelos da parte autora da causa por afirmar ser muito pouco.

O advogado do demandante afirmou que aceitaria o acordo por estar totalmente frustrado com algumas decisões da Justiça do Trabalho, por isso não iria arriscar. A juíza, que se encontrava na lateral das partes, em quase toda audiência, se mostrava inerte, afirmando durante a negociação que era apenas uma demanda de valor irrisório, deixando claro que a parte reclamante não conseguiria ganhar muito mais. Após o acordo, ela ditou, de forma calma, a homologação, que era digitada pelo escrivão e acompanhada em telas de computadores por todos que participavam da audiência. Durante esses momentos, as partes interferem em uma questão ou outra digitada pelo escrivão. Sem mais, a demanda jurídica que, provavelmente, deu algum trabalho para todos, fica encerrada.

Normalmente, essa também era a tônica das atas lidas por mim, com demandas em valores medianos e a negociação do acordo acabava chegando a um valor muito inferior ao solicitado na petição inicial; porém, poucas vezes, a parte reclamada ficava ileso de ressarcir o trabalhador em algo, era sempre considerada devedora.

Para o processo ser arquivado, é necessário o pagamento de tudo que foi acordado ou decidido pelo juiz. Caso os pagamentos não sejam realizados no tempo devido, pode haver execução, que, nos processos lidos, vão desde a retirada direta de valores das contas das empresas condenadas até a tomada de bens com fotos enviadas ao Judiciário, como em um caso perpetrado por um cabeleireiro contra um salão de beleza, que pegou o material de trabalho como forma de restituição dos valores devidos, mesmo com a liquidação que previa valor monetário. Esse tipo de pagamento acabou sendo aceito pelo juiz, que arquivou o processo com o acordo e essa forma de ressarcimento entre as partes. Porém, é decisão do juiz aceitar ou não esse tipo de acerto e de liquidação de sentença a despeito dos interesses das partes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Reforma Trabalhista no Brasil (Lei nº 13.467) entrou em vigência em novembro de 2017 e trouxe mudanças consideráveis aos paradigmas nas relações de trabalho (LADOSKU; OLIVEIRA; ROMBALDI, 2019). Com tramitação realizada no Congresso de forma rápida e

sem diálogo amplo com a sociedade, a lei faz mudanças significativas a uma legislação trabalhista que datava de 1940, isto é, uma legislação que tinha mais de sete décadas e meia. Nesse contexto, tanto trabalhadores quanto profissionais de direito que trabalham no setor estão tendo que aprender rapidamente e na prática como agir em ações trabalhistas perpetradas depois da reforma.

As mudanças não são apenas introduzidas externamente, elas seguem também uma dinâmica interna, o secretário da vara, o juiz, o advogado, etc. As formas que essas regras serão apropriadas depende da interlocução entre esses agentes da justiça. No entanto, ao final do processo, todos precisam ter se entendido no arranjo “acordado entre as partes” ou “decidido pelo juiz” e essa arrumação precisa ter significado para todos. A administração judicial do conflito chama a atenção para os efeitos definitivos que classificações, avaliações e decisões registradas em documentos confeccionados e/ou arquivados por funcionários da Justiça do Trabalho provocam nos sujeitos a que se referem (FERREIRA; NADAI, 2015).

A Reforma Trabalhista é o pano de fundo, o conteúdo das grandes mudanças. No entanto, vemos uma transformação na formalização e na forma dos processos. Excluir advogados e autores pela diferença na forma muda também o conteúdo, legitimando a reforma trabalhista. A diminuição de direitos e a afirmação de que existem pessoas legítimas e não legítimas na busca da resolução dos seus conflitos trabalhistas por meios burocráticos precisam ser vistas na prática. Foi justamente essa prática que busquei descrever.

Apesar das mudanças na legislação trabalhista e da visível diminuição de casos levados à Justiça do Trabalho, a forma de decidir os conflitos continua repetindo nossa secular tradição inquisitorial com a manutenção da centralidade da decisão do processo nas mãos do juiz (KANT DE LIMA; MOUZINHO, 2016, p. 523). Por isso mesmo, só ele terá autoridade para decidir se um acordo feito na audiência ou uma forma diferenciada de pagamento, como o pagamento em produtos, por exemplo, será aceito.

Quando um trabalhador busca a administração do seu conflito trabalhista no Judiciário, apesar de todas as dificuldades, eles são, cada um a seu modo, defensores do Estado de Direito. Como chama a atenção Oliveira (2011), em muitas causas, a revolta contra a percepção de agressão é um dos principais motivadores dos litigantes para formalizações jurídicas de suas demandas.

Qual seria a chave no imaginário das pessoas para acionar um gatilho de motivação que os levava a se submeter ao trabalho de buscar a administração do conflito, por meios formais, em uma instituição que quer construir mecanismos para expulsar todos aqueles que não se adequam à forma? Além disso, o que mudou para essas pessoas depois da primeira reforma

na legislação trabalhista ocorrida em 2017? Toda essa longa história pode ser perdida por um observador pouco atento, já que não existem construções estatísticas para comparar, em uma imensa massa de decisões na justiça, as histórias de cada processo.

O fato narrado e construído pelo autor e a parte passiva da ação não emerge das pequenas porcentagens que acabam vindo a público. Esse furor de indignação que será transformado em petição, na correta e devida forma, são os passos que produzem o direito, isto é, dão formato jurídico a conflitos de relações de trabalho. São os aspectos íntimos das relações sociais que se transformam em aspectos legais (MALINOWSKI, 2003). Nos processos lidos, eu observava essa indignação nas histórias contadas na petição inicial principalmente quando um acordo informal era quebrado ou quando a empresa deixava de pagar ou demitia, sem nenhum tipo de acordo e sem garantir um mínimo de dignidade ao trabalhador.

A comparação das diferenças entre os modos de registrar, nos diferentes estados do nordeste, em um primeiro momento, e nacionalmente, em um segundo, buscando eventuais equivalências, possibilitou perceber aquilo que o trabalhador nordestino busca com a Justiça do Trabalho em termos materiais, no entanto ainda desconhecemos quais são suas demandas em termos morais. Para nós, antropólogos, o foco da comparação é a busca da diversidade, e não da semelhança (BARTHES, 2004; MIRANDA; PITA, 2011). Ao ler um processo, essas diferenças nos preenchimentos me chamavam a atenção: o número maior de páginas nas sentenças de juízas do que de juízes; o detalhamento da sentença em casos que a decisão ficava por conta dos juízes; e a falta desse detalhamento em casos de acordo.

As classificações do Estado, incorporadas nas atas das audiências e nas sentenças, são fontes de materialização de relações de poder; portanto, o resultado de uma disputa. Como se dão essas relações, olhando apenas nos documentos, não é passível de descrição (MIRANDA; PITA, 2011, p. 77), o texto é um “objeto material desligado do homem (que o criou e o interpreta), a palavra escrita pode tornar-se objeto de um novo tipo de atenção crítica. Isso não porque ele esteja ‘ali presente’, mas porque não podemos colocar questões às quais o próprio texto possa responder, ao contrário dos seres humanos com quem falamos”. Por isso, como disse anteriormente, a leitura dos processos levanta mais questões do que responde. Cabe a nós, pesquisadores, continuarmos acompanhando as mudanças para descrevê-las e pensar nessas formas de “construção de verdade” na justiça trabalhista.

REFERÊNCIAS

1. BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. **Os rituais judiciais e o princípio da oralidade: construção da verdade no processo civil brasileiro**. Porto Alegre, RS: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2008. 335 p.
2. BARTHES, Roland. **O rumor da língua**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
3. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; SAMAIN, Eienne; MENDONÇA, João Martinho de. Entre a escrita e a imagem: diálogos com Roberto Cardoso de Oliveira. **Rev. Antropol. São Paulo**, v. 43, n. 1, 2000.
4. DUPRET, Baudouin. A intenção em ação: uma abordagem pragmática da qualificação penal num contexto egípcio. **Revista Ética e Filosofia Política**, Juiz de fora, MG, n. 12, v. 2, jul. 2010.
5. EILBAUM, Lucía. **O bairro fala: conflitos, moralidades e justiça no conturbado bonarense**. São Paulo: Hucitec; Anpocs, 2012. 448 p.
6. EVANS-PRITCHARD, Edward. **Trabalho de campo e tradição empírica: antropologia Social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1952.
7. FERREIRA, Leticia Carvalho de Mesquita; NADAI, Larissa. Reflexões sobre burocracia e documentos: apresentação do dossiê. **Confluências: revista interdisciplinar de sociologia e direito**, Niterói, RJ, v. 17, n. 3, p. 7–13, 2015.
8. FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. São Paulo: PUC, 1999. 152 p.
9. GOODY, Jack. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**. Lisboa: Edições 70, 1986. 218 p.
10. KANT DE LIMA, Roberto; AMORIM, Maria Stella de; BURGOS, Marcelo Baumann (org.). **Juizados especiais criminais, sistema judicial e sociedade no Brasil**. Niterói: Intertexto, 2003. 229 p.
11. KANT DE LIMA, Roberto; MOUZINHO, Glaucia Maria Pontes. Produção e reprodução da tradição inquisitorial no Brasil: entre delações e confissões premiadas. **Dilemas: Revista de Estudo de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 505–29, set./dez. 2016.
12. LADOSKU, Mário Henrique; OLIVEIRA, Roberto Vêras de; ROMBALDI, Maurício. A Reforma Trabalhista e suas implicações para o Nordeste: primeiras reflexões. **Caderno CRH**, Salvador, BA, v. 32, n. 86, p. 271–88, maio/ago. 2019.
13. LATOUR, Bruno. **A fabricação do direito: um estudo da etnografia jurídica**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

14. MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2003. 100 p.
15. MENDES, Regina Lúcia Teixeira. Representação do Juízes sobre o princípio do livre convencimento do juiz e outros princípios correlatos. *In*: KANT DE LIMA, Roberto; EILBAUM, Lucía; PIRES, Lenin (org.). **Conflitos, direito e sociedade**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2010.
16. MIRANDA, Ana Paula Mendes de; PITA, María Victoria. Rotinas burocráticas e linguagens do estado: políticas de registros estatísticos criminais sobre mortes violentas no Rio de Janeiro e em Buenos Aires. **Revista de Sociologia Política**, Curitiba, PR, v. 19, n. 40, p. 59-81, 2011.
17. OLIVEIRA, Luis Roberto Cardoso de. **Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA**. Rio de Janeiro: Garamont, 2011.
18. PEIRANO, Marisa. A lógica múltipla dos documentos. *In*: PEIRANO, Marisa. **A teoria vivida e outros ensaios de Antropologia**. [S.l.]: Jorge ZAHAR Editor, 2006.
19. PENHA, Ana Carolina Conceição. **Fazer justiça no trabalho: uma análise das práticas de administração dos processos na Justiça do Trabalho**. 2017. 101 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Direito) — Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, RJ, 2017.
20. ROSENTAL, Claude; FRÉMONTIER-MURPHY, Camille. **Introdução aos métodos quantitativos em Ciências Sociais**. Lisboa: Editora Instituto Piaget, 2001.
21. SIGAUD, Lygia. “Ir à Justiça”: os direitos entre os trabalhadores rurais. *In*: NOVAES, Regina (org.). **Direitos humanos: temas e perspectivas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

Sabrina Souza da Silva

Cientista social e Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. Professora na Secretaria de Educação do Espírito Santo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7596-0685>. E-mail: ssouzadasilva@gmail.com

Esporte, cidadinidade e política: disputas em torno dos sentidos da prática do skate de rua em São Paulo-SP¹

Sport, urbanity and politics: disputes about the meanings of street skateboarding in São Paulo-SP (Brazil)

Giancarlo Marques Carraro Machado

Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social, Universidade Estadual de Montes Claros, Montes Claros, Minas Gerais, Brasil

RESUMO

O objetivo deste artigo é apresentar, com base em etnografias realizadas na cidade de São Paulo entre os anos 2013 e 2016, algumas mobilizações políticas que prezam pela dimensão esportiva do skate em detrimento da cidadina para, em seguida, problematizar os impactos que elas vislumbram provocar no âmbito de sua prática realizada nas ruas. Pretende-se revelar, com efeito, como as governanças urbanas paulistanas estrategicamente reagiram frente às apropriações cidadinas que os skatistas vinham fazendo da cidade e as táticas desses perante certas normatizações que lhes eram direcionadas. Os dados foram coletados a partir da consulta a documentos institucionais (como projetos de lei), de depoimentos de agentes políticos publicados em canais virtuais de comunicação, de trechos de entrevistas realizadas com skatistas interlocutores, além de relatos pontuais de campo decorrentes da minha inserção e participação em múltiplas situações no universo do skate paulistano.

Palavras-chave: Skate, Cidadinidade, Esporte, Antropologia Urbana.

¹ Este artigo é derivado da tese de doutorado intitulada “A cidade dos *picos*: a prática do skate e os desafios da cidadinidade”, orientada pelo Prof. Dr. José Guilherme Magnani e defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP) no ano de 2017. A pesquisa contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (processo FAPESP 2012/23331-0) entre março de 2013 e fevereiro de 2016. Agradeço aos pareceristas ad hoc pelas valiosas contribuições para os desdobramentos deste artigo.

Recebido em 17 de outubro de 2020.
Avaliador A: 16 de dezembro de 2020.
Avaliador B: 19 de fevereiro de 2021.
Aceito em 06 de abril de 2021.



ABSTRACT

The objective of this article is to present, based on ethnographies carried out in the city of São Paulo between the years 2013 and 2016, some political mobilizations that value the sportive dimension of skateboarding to the detriment of the urban dimension, and then problematize the impacts that they envision to cause within the scope of its practice carried out on the streets. It is intended to reveal, in effect, how the urban governments in São Paulo strategically reacted to the appropriations that skateboarders had been making in the city and their tactics in the face of certain norms that were directed at them. The data were collected through the consultation of institutional documents, statements by political agents published on virtual communication channels, excerpts from interviews with skateboarders, in addition to occasional field reports resulting from my insertion and participation in multiple situations in the São Paulo skateboarding universe.

Keywords: Skateboarding, Urbanity, Sport, Urban Anthropology.

INTRODUÇÃO: SOBRE OS SENTIDOS DO SKATE

O universo do skate é transpassado por sentidos ambivalentes, porém coexistentes, que oscilam entre ao menos duas dimensões possíveis: a esportiva e a cidadina. As implicações em torno de tais dimensões envolvem diversas associações, habilidades técnicas, saberes qualificados e uma vasta rede de agentes e instituições que ora negociam ora disputam certa legitimidade quanto aos seus rumos, cujos impactos se dão em vários níveis de sua prática, desde a cotidiana até a profissional.

A dimensão esportiva do skate tem sido, historicamente, alvo de demasiados investimentos, por isso é mais assimilável por políticas públicas e demandas de mercado e também mais apreciada por um grande público leigo em razão dos enquadramentos espetacularizados que são feitos de sua prática, condição que se potencializou a partir de sua recente inclusão no rol de esportes olímpicos.² Já a dimensão cidadina, por sua vez, a qual se expressa por meio de uma modalidade específica, a saber, o *skate de rua – street skate* –, constantemente é alvo de

2 O anúncio de sua inclusão nas Olimpíadas se deu no decorrer da edição do megaevento realizado na cidade do Rio de Janeiro, em 2016, ocasião em que o Comitê Olímpico Internacional (COI), durante congresso da entidade, divulgou o programa olímpico referente aos Jogos de Tóquio 2020, posteriormente adiados para 2021 em razão da pandemia de Covid-19.

intensas querelas em razão das experiências decorrentes de sua realização.

Por se passar no cotidiano das cidades, sobretudo em espaços urbanos não planejados para a sua ocorrência, os skatistas que a praticam – os quais se reconhecem como *streeteiros* – geralmente são tratados por uma parcela da população como sujeitos indesejáveis por conta dos usos audaciosos e transgressivos que fazem de equipamentos dispostos nas paisagens urbanas. Denominados de *picos* (sendo esta uma categoria nativa), tais equipamentos (como bancos, corrimãos, hidrantes, quinas, bueiros, paredes, bordas de concreto, rampas etc.) são avaliados pelos praticantes em função de suas texturas, inclinações e asperezas, as quais, a depender de certas condições tangíveis, permitem a realização de manobras, ou seja, de técnicas corporais realizadas com um skate.

A prática do *skate de rua* exprime, assim, uma experiência rítmica e fugaz nas calçadas, um ziguezagueante flunar pelas superfícies das cidades que revela a plasticidade de corpos em interação com obstáculos dos mais variados tipos. É por meio da busca por *picos* que os skatistas fazem seus *rolês*³ e se apropriam das cidades. É pela possibilidade de encontrá-los inesperadamente que eles estão a filtrar tudo aquilo que observam no cotidiano.

A inserção dos skatistas nas paisagens urbanas é, desta maneira, marcada por negociações, intervenções, disputas e conflitos que reverberam múltiplas questões que extrapolam os domínios de uma prática corporal. Se por um lado tais façanhas – busca por *picos* e *rolês* pela cidade – aprazem os praticantes, por outro elas se contrastam com os dissabores que acarretam na rotina conturbada de São Paulo, metrópole onde foi realizada a pesquisa que dá origem ao presente artigo.

O *skate de rua* é intrusivo, produz barulho, traz danos a propriedades e, não obstante, coloca em risco a integridade física de pedestres. Malgrado esses aspectos que os associam a algo transgressor, os skatistas – homens, jovens, pertencentes a classes populares e médias em sua maioria –, quando em ação também colocam em xeque eventuais ordenamentos esperados por planejadores urbanos. Nesse sentido, a sua prática está sujeita tanto a criminalizações – como já ocorrido em São Paulo, em 1988, quando o então prefeito Jânio Quadros a proibiu em todas as ruas da cidade⁴ – quanto a regulamentações e uma série de intervenções que intentam causar

3 A noção de *rolê* revela uma circulação cidadina guiada por uma série de perspectivas. Ela é muito evidente no cotidiano juvenil paulistano, que é recorrentemente utilizada para designar formas de mobilidades características de certos universos pautados por ordens de consumo (rolezinhos em shopping Center), artísticas (grafite e pichação), musicais (funk ostentação, rap, punk etc.), dentre tantos outros. No caso do skate, os *rolês* são motivados por aquilo que chamei em uma pesquisa precedente de *olhar skatista* (MACHADO, 2014a), expressão que reverbera a percepção que os praticantes possuem dos espaços e equipamentos urbanos. É por meio desse olhar aguçado que eles enxergam “as ruas que lhes interessam” (MAGNANI, 1993).

4 Vários agentes do poder público já tentaram proibir a prática do skate em diferentes cidades do Brasil. Em

impactos nas apropriações que os seus adeptos fazem da cidade.

Ao partir dessas breves considerações, o objetivo deste artigo é apresentar, com base em etnografias realizadas na cidade de São Paulo entre os anos 2013 e 2016, algumas mobilizações políticas que prezam pela dimensão esportiva do skate em detrimento da cidadina para, em seguida, problematizar os impactos que elas vislumbram provocar no âmbito de sua prática realizada nas ruas.⁵ A inclinação por um recorte mais institucional no início do artigo não exclui, todavia, a proeminência das ações e dos posicionamentos diversos por parte dos skatistas. Nestas circunstâncias pretendo revelar não apenas como instâncias políticas em nível municipal e estadual estrategicamente reagiram frente às apropriações cidadinas que tais sujeitos vinham fazendo da cidade, mas também as táticas destes perante certas normatizações que lhes eram direcionadas.

Os dados aqui disponibilizados foram coletados a partir da consulta a documentos institucionais (como projetos de lei), de depoimentos de agentes políticos publicados em canais virtuais de comunicação, de trechos de entrevistas realizadas com skatistas interlocutores, além de relatos pontuais de campo decorrentes da minha inserção e participação em múltiplas situações no universo do skate paulistano. A partir de um quadro teórico condizente à Antropologia Urbana e à Antropologia dos Esportes, almeja-se dar visibilidade aos agenciamentos que configuram a intrínseca relação entre a prática do skate, aparatos sociotécnicos e certas ações político-urbanísticas esperadas para São Paulo.

EM DEFESA DE QUAL SKATE?

A gestão do prefeito Fernando Haddad (PT, 2013-2016) em São Paulo, a qual sucedeu a de Gilberto Kassab (PSD, 2009-2012), iniciou-se diante uma querela envolvendo a prática do skate em locais não planejados para a sua realização. Conforme analisado em outra publicação de minha autoria (MACHADO, 2014b), a reformulação da Praça Roosevelt, espaço público situado na região central da cidade, foi finalizada em 2012; logo, em razão de suas novas con-

2009, o vereador paulistano Adolfo Quintas (PSDB) formulou projeto de lei com essa mesma intenção. Para uma discussão detida sobre a proibição do skate em São Paulo, vide Machado (2017).

5 O presente artigo traz alguns avanços e desdobramentos a partir do capítulo “Manobras urbanas: sobre os enquadramentos políticos do *skate de rua*”, publicado na coletânea impressa “Esporte, lazer & desenvolvimento regional” (EdiFurb, 2019), organizada pelo historiador Leonardo Brandão. O artigo revisa e amplia as discussões outrora realizadas.

dições arquitetônicas, não tardou para que ela se tornasse o mais novo ponto de encontro e sociabilidade dos skatistas. Após a sua reinauguração, praticantes oriundos de todas as partes da cidade passaram a frequentá-la com diversas motivações, dentre elas andar de skate, produzir imagens de suas manobras, encontrar amigos, promover eventos, buscar oportunidades profissionais ou, simplesmente, ficar à toa. Devido a essa presença regular, uma série de problemas e conflitos emergiu, colocando em questão os usos que eles vinham fazendo dos equipamentos dispostos no local.

Em uma tarde do mês de janeiro de 2013, vários jovens utilizavam um banco da praça como obstáculo, tal como comumente faziam. Ao notarem que a sua madeira estava sendo usada, alguns guardas municipais tentaram cessar a prática do skate. Os skatistas pararam momentaneamente; mas, quando os guardas saíram do local, eles voltaram a utilizar o banco, como se nenhuma advertência tivesse sido proferida. Ao ver essa situação, um guarda à paisana se exaltou e resolveu tirar satisfação com alguns dos jovens. Um deles – que, inclusive, não andava de skate – questionou a forma grosseira da abordagem, gerando um clima de tensão. Em meio a esse embate, o guarda enforcou rispidamente o skatista, mas muitos outros praticantes o defenderam, tentando soltá-lo dos braços do agressor. Em decorrência disso apareceram mais guardas para intervir e, utilizando sprays de pimenta, dispersaram a aglomeração que fora formada.

Como alguns skatistas portavam filmadoras no momento, eles filmaram a ação truculenta que se estabeleceu. As imagens filmadas foram publicadas na internet no mesmo dia do ocorrido e rapidamente passaram a ser visualizadas por centenas de milhares de pessoas.⁶ Em razão da truculência dos guardas, os envolvidos no episódio foram afastados temporariamente de suas funções, ao passo que o agressor, que estava à paisana, posteriormente foi demitido de seu emprego.

A agressão ao skatista expôs um conflito pelos usos dos espaços urbanos que cotidianamente acontece na metrópole paulistana. De um lado, guardas zelavam pelo uso oficial esperado para um banco de praça; de outro, skatistas ávidos por diversão faziam do equipamento um *pico* adequado para as suas manobras. Tal fato foi intensamente divulgado em sites, jornais e revistas, logo as apropriações da nova Praça Roosevelt, bem como os seus limites, culminaram numa polêmica que envolveu posicionamentos divergentes.

Diante os dissabores estabelecidos, diversos agentes comprometidos com as apropriações e gerenciamentos da Praça Roosevelt – moradores do entorno, associações comerciais,

⁶ Ação da GCM na Praça Roosevelt contra skatistas no dia 04/01/2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ePZ1bGUdXtE>.

representantes do poder público, guardas civis metropolitanos, jornalistas etc. – se envolveram em intensos debates a fim de buscar soluções que minimizassem os impactos da prática do skate.

A Prefeitura de São Paulo, representada pela Subprefeitura da Sé, posicionou-se frente às contendas e, para não meramente proibir ou legitimar a repressão à prática na Praça Roosevelt, convocou uma reunião entre os envolvidos. Após muita discussão, consensos foram firmados a fim de mitigar os problemas que lá se estabeleciam. Em razão disso, como averiguado etnograficamente, a ótica cidadina dos skatistas tornou-se minimizada pela prevalência de lógicas esportivas que prezavam por regulamentações espaciais e corporais.

Essa constatação foi desvelada por meio da estratégica mediação por parte da Confederação Brasileira de Skate (CBSk), das regras impostas pela subprefeitura e da construção de uma pista de skate numa área que, segundo vários interlocutores, não precisava de ajustes estruturais. Embora tais intenções, é importante pontuar que as regulamentações e os consensos não surtiram o efeito esperado, posto que os skatistas, em contrapartida, continuaram utilizando toda a extensão da Praça Roosevelt com base em experiências que atestavam as suas respectivas cidadinidades.⁷

A situação ocorrida na Praça Roosevelt também teve outros desdobramentos. Ela culminou, inclusive, em tentativas políticas de contenção da sua prática feita nas ruas. Ainda em 2013, por exemplo, poucos meses após o embate no centro metropolitano, algo que sobressaiu foram os posicionamentos de agentes ligados ao legislativo municipal e estadual com vistas à criação de duas frentes parlamentares em defesa do skate: uma com atuação na cidade de São Paulo; e a outra, por sua vez, com abrangência em todo o estado.

O vereador Eduardo Tuma (PSDB) foi responsável por aprovar no âmbito da Câmara Municipal de São Paulo a “Frente Parlamentar para Defesa e Incentivo da Prática da Modalidade Esportiva de Skate na Cidade de São Paulo”. De acordo com o projeto de resolução, a frente parlamentar deveria:

[...] realizar estudos, debates, seminários, audiências públicas, conferências, palestras e outras atividades afins, com especialistas do setor e representantes de órgãos governamentais municipais, estaduais e federais, entidades e organizações da sociedade civil, além de tomar providências no sentido de assegurar à população

⁷ A cidadinidade é considerada aqui como as maneiras cidadinas de “fazer-cidade” (AGIER, 2011), o que envolve processos e situações que levam em conta a criatividade, as astúcias, as táticas (CERTEAU, 2009) dos cidadãos. Para compreensão da cidadinidade skatista, é fundamental considerar duas recomendações de Agier (2011): a) deslocar o ponto de vista da cidade para os cidadãos; b) deslocar a problemática do objeto para o sujeito da questão, logo, em vez de considerar “o que é a cidade?”, atentar para “o que faz a cidade?”.

paulistana praticante da atividade seu direito ao acesso para a prática de tal modalidade, conforme disposição contida no artigo 217 da Constituição da República Federativa do Brasil. (Projeto de resolução nº 00010/2013. Disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/projeto/PR0010-2013.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2016).

A iniciativa vislumbrava, dentre outros interesses, a execução de uma série de atividades (como seminários, simpósios, reuniões) para que fossem colocados em pauta assuntos relacionados à prática do skate em São Paulo. Para a aprovação da frente parlamentar, foi elaborada justificativa com o intuito de embasar quais seriam os princípios de sua atuação. No rol das alegações, destaco as seguintes passagens:

O crescimento econômico trouxe investidores e o mercado [especializado em skate] praticamente triplicou de tamanho. Com tais mudanças as pessoas buscaram, cada vez mais, a prática da referida atividade, *invadindo praças, parques, ruas, calçadas por toda a cidade, que ainda carece de quantidade de pistas adequadas para consecução de tal modalidade. Conforme estatui o artigo 217 da Constituição Federal é dever do Estado fomentar a prática esportiva, destinando recursos públicos necessários para que a população tenha acesso a prática de esportes, que proporcionam uma vida saudável, o que certamente contribuirá para melhoria da qualidade de vida de toda população.* (Justificativa. Disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/justificativa/JPR0010-2013.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2016, grifos nossos).

No excerto anterior, constam algumas características do universo do skate que foram acionadas de maneira estratégica pelo proponente da frente parlamentar. A primeira delas diz respeito ao seu mercado especializado, o qual atualmente movimenta cifras bilionárias em todo o mundo. Outra consideração mencionada realça que é a carência de locais “apropriados” que faz com que determinados espaços urbanos sejam “invadidos” pelos praticantes. É reforçado, portanto, que diante a demasiada demanda por tal “esporte” – forma como o skate é enquadrado – caberia ao Estado estimulá-lo com a promoção de condições adequadas a fim de conter a “invasão” de locais que não foram planejados para tal propósito. A justificativa ainda acentua as consequências que podem ocorrer caso este esporte, o skate, continue sendo realizado em espaços improvisados:

Ocorre que em São Paulo não há uma valorização de tal modalidade de esporte, apesar de seu crescimento, principalmente perante a população mais jovem. Faltam pistas adequadas para a prática, além de uma manutenção pontual nas existentes, fazendo com que os skatistas improvisem locais, *trazendo problemas de segurança e causando conflitos com a população, por se tratar de um esporte com manobras “arriscadas”.* (Justificativa. Disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/justificativa/JPR0010-2013.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2016, grifos nossos).

De modo geral, diante os eventuais conflitos, a melhoria defendida pela frente parlamentar é, destarte, a construção e a reforma de pistas de skate na cidade de São Paulo. Eduardo

Tuma, vereador responsável pela propositura, em reunião realizada na Câmara Municipal com representantes do universo do skate, declarou que se posicionaria

[...] para que a prefeitura possa delimitar, colocar regramentos que serão obedecidos por aqueles que praticam o esporte do skate. [...] A função maior é que haja um entendimento entre os dois lados. (Depoimento do vereador Eduardo Tuma ao *Jornal da Cultura*, 2ª Edição, em 21 fev. 2013).⁸

Já um grupo de skatistas também presente na reunião reivindicou ao político a delimitação de ruas de lazer para a prática do skate, a criação de um manual para o seu uso em espaços públicos e o levantamento de um guia em que constasse os equipamentos disponíveis na cidade, além da elaboração de diretrizes para a construção de pistas.⁹

Eduardo Tuma não foi o único vereador paulistano a se posicionar em prol do universo do skate durante a gestão de Haddad. George Hato (PMDB) também aproveitou os anseios de alguns agentes ligados à sua prática para propor projetos de lei com diversas finalidades. Um deles, o Projeto de Lei nº 543/2013,¹⁰ dispunha sobre a obrigatoriedade de o poder público instalar câmeras de monitoramento e vigilância em pistas de skate do município de São Paulo. A justificativa da propositura evidenciava que certos locais públicos da cidade, como as pistas, em decorrência de características específicas, como facilidade de locomoção, volume de pessoas, baixa iluminação etc., são alvos de frequentes ocorrências policiais. Tratava-se, dessa forma, de uma clara tentativa de conter e vigiar possíveis transgressões causadas pelos frequentadores de tais locais, como os skatistas. O projeto de lei fora totalmente vetado pelo prefeito, com fundamento nas seguintes razões:

[...] em que pese a Justificativa apresentada pelo Autor do projeto, não se faz possível afirmar que as pistas de skate sejam perigosas sem a elaboração de um estudo ou coleta de estatísticas. Com efeito, a Secretaria de Esportes, Lazer e Recreação informou não possuir registros que demonstrem que elas sejam menos seguras do que outros equipamentos esportivos. Ademais, é certo que a mera instalação das câmeras, por si só, não garantiria a segurança dos usuários das pistas. [...]. (Razões de veto. Disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/veto/VEPL0543-2013.pdf>. Acesso em: 19 jan. 2017).

O mesmo vereador, George Hato, propôs também o Projeto de Lei nº 726/2013, o qual

⁸ Prefeitura de São Paulo estabelece regras para o uso da Praça Roosevelt. Disponível em: <http://www2.boxnet.com.br/pmsp/Visualizacao/RadioTv.aspx?IdClipping=22465476&IdEmpresaMesa=&TipoClipping=V&Commodities=0>. Acesso em: 29 nov. 2015.

⁹ Mais detalhes em: <http://www.camara.sp.gov.br/blog/galeria-de-audios/skatistas-querem-espaco-sem-prejudicar-a-populacao/>. Acesso em: 5 jan. 2016.

¹⁰ Vide: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/projeto/PL0543-2013.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2016.

buscava estatuir sobre a inclusão do skate como atividade integrante da disciplina de Educação Física no ensino fundamental das escolas municipais. De acordo com a sua justificativa, o skate “hoje se encontra inserido no dia a dia das novas gerações, o que demonstra sua incontroversa relevância” e, para mais:

[...] o skate é um esporte de extrema relevância para toda a comunidade jovem no âmbito do Município de São Paulo e, por que não, do Brasil. Diante disso, busca-se com a presente Indicação o ensino de técnicas corretas para a prática do referido esporte com o intuito de prevenir lesões e apresentar aos praticantes os valores inerentes desse tão relevante movimento cultural. *Dessa forma almeja-se atribuir através da prática esportiva noções de cidadania atreladas ao esporte e mais diretamente ao movimento do skate*, tão presente nas diversas camadas sociais conforme afirma o próprio Poder Público. (Justificativa PL 0726/2013. Disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/justificativa/JPL0726-2013.pdf>. Acesso em: 19 jan. 2017, grifos nossos).

Além de se responsabilizar por essa mobilização que considerava as faculdades educativas e cidadãs que poderiam ser ofertadas a partir do fomento à prática esportiva do skate aos alunos de escolas públicas, George Hato ainda formulou o Projeto de Lei nº 1/2016, que visava a instituir “a necessidade de homologação da Confederação Brasileira de Skate ou Federação Paulista de Skate nos projetos de construção e reforma de pistas de skate no Município de São Paulo”.¹¹

A proposição fez coro a uma das defesas propostas pela frente parlamentar criada por Eduardo Tuma. Ela fora elaborada a partir de demandas colocadas pelas entidades esportivas representativas do skate – em especial a Confederação Brasileira de Skate (CBSk) e Federação Paulista de Skate (FPS) –, as quais requisitavam institucionalizar o direito de acompanhamento técnico para a construção e reforma de pistas a fim de evitar desperdícios de verbas públicas.¹²

Com o intuito de chamar a atenção para esta questão, a CBSk se pronunciou publicamente e fez severas críticas às administrações públicas que despendem consideráveis quantias para construir pistas de má qualidade que rapidamente se tornam obsoletas:

Todos os anos centenas de pistas de skate são construídas no Brasil e apesar da boa vontade da gestão pública, 90% delas viram monumentos ao desperdício da verba pública. Os agentes públicos, depois de gastarem centenas de milhares de reais nestas obras, ficam se perguntando o porquê ninguém as utiliza, apesar de existirem tantos

11 Mais informações em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/projeto/PL0001-2016.pdf>. Acesso em: 6 jan. 2017.

12 O projeto de lei, contudo, foi encerrado em 2 jan. 2017 em razão do término da legislatura do proponente. Disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/projeto/PL0001-2016.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2017.

skatistas na sua região e o fato da área ter sido reivindicada pelos próprios. Em geral, a resposta é simples. Boa parte das pistas de Skate não tem como ser utilizada por colocar a integridade física dos skatistas em risco, a maioria crianças e pré-adolescentes principiantes. (CONFEDERAÇÃO BRASILEIRA DE SKATE. Disponível em: <http://www.cbsk.com.br/eventos/crece-numero-de-pistas-mal-construidas>. Acesso em: 8 jan. 2016).

Diante disso, a entidade também se prontificou a oferecer serviços de consultoria técnica para impedir que possíveis benefícios em favor do universo do skate se transformassem em iniciativas equivocadas:

Todos os problemas poderiam ser resolvidos facilmente se o poder público, antes de aventurar na construção de *skate parks* (parques próprios para prática de skate), procurasse entidades deste esporte (associações de skate, federações estaduais de skate e Confederação Brasileira de Skate) para receber consultoria, seguindo suas recomendações e também elaborando um edital de licitação para participação apenas de construtoras especializadas em pistas de skate. (CONFEDERAÇÃO BRASILEIRA DE SKATE. Disponível em: <http://www.cbsk.com.br/eventos/crece-numero-de-pistas-mal-construidas>. Acesso em: 8 jan. 2016).

Em 2013, poucos meses após a aprovação da frente parlamentar em defesa do skate em âmbito municipal, uma nova iniciativa foi criada, desta vez em nível estadual, com a intenção de também “defender o skate”. A sua concepção se deu a partir da mobilização do deputado estadual Gilson de Souza (DEM), o qual a nomeou de “Frente Parlamentar em Defesa e Apoio aos Skatistas e Praticantes de Esportes Radicais”. Diversos outros deputados declararam apoio à ação, cujo objetivo seria o de propor políticas públicas para fortalecer o skate paulista e, não obstante:

[...] buscar a integração das ações públicas estaduais às da esfera federal e municipal neste mesmo sentido, sempre dialogando com a sociedade civil, e com *objetivo primordial de tirar muitos jovens das ruas, inserindo-os no contexto esportivo, com grandes possibilidades de formarmos novos atletas e jovens mais saudáveis*. (Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/57645236/dosp-legislativo-10-08-2013-pg-10>. Acesso em: 6 jan. 2016, grifos nossos).

É importante sublinhar que, conforme expresso no trecho anterior, o alvo primordial da frente parlamentar estadual seria, explicitamente, tirar os jovens das ruas e inseri-los em locais adequados a fim de transformá-los em atletas. Nesse sentido, a proposta se alicerça em supostos benefícios que podem ser adquiridos por meio do desenvolvimento do esporte, como “qualidade de vida”, “saúde” e “espírito esportivo”:

A criação desta frente não só alavancará a discussão sobre a prática de esportes radicais de nossas comunidades, mas também irá buscar meios de incrementar os benefícios

trazidos através dos exercícios proporcionados pelo esporte em si, *criando melhor qualidade de vida para os praticantes, e tirando muitos jovens das ruas*. (Disponível em: <http://www.radaroficial.com.br/d/4652089934348288>. Acesso em: 6 jan. 2016, grifos nossos).

É o que também ficou evidente em seu lançamento ocorrido na Assembleia Legislativa de São Paulo em outubro de 2013, evento que tive a oportunidade de acompanhar. Na ocasião estiveram presentes políticos e representantes de várias entidades esportivas – como as já citadas FPS e CBSk, além de outras associações com atuação municipal –, da mídia, de ONGs e do mercado especializado em produtos e pistas de skate.

O evento começou com o cerimonialista fazendo uma abordagem geral das principais marcas do skate brasileiro. Tratando-o como um esporte, ele destacou o crescimento considerável de seu número de adeptos,¹³ a ocorrência de muitos campeonatos com ampla repercussão em todo o país, o desempenho dos atletas profissionais brasileiros e as suas respectivas conquistas em nível mundial. Em seguida, os representantes do universo do skate tiveram a oportunidade de fazer as suas considerações e reivindicações.

Kleber Silva, da Associação Francana de Skate, frisou que o esporte vem crescendo e precisa se regularizar e, para isso, seria necessário que as associações estivessem filiadas à federação estadual e à confederação brasileira para que obtivessem uma melhor assessoria. Roberto Maçaneiro, presidente da FPS, ressaltou que a expectativa seria a de que a frente parlamentar conseguisse ouvir as necessidades de cada associação. Além do mais, a federação estaria disponível para envolver em suas ações todas as associações já filiadas e também daria suporte às novas associações.

Já Ed Scander, vice-presidente da CBSk, demandou por suporte às associações locais e projetos sociais e cobrou incentivos fiscais para empresários, qualificação para skatistas profissionais, inclusão do skate em aulas de Educação Física, construção de um centro de treinamento para modalidades de alta performance, regulamentação de sua prática em parques e praças, além de uma legislação para que ele fosse utilizado como meio de transporte. O deputado estadual Gilson de Souza, por sua vez, indicou que a frente parlamentar ajudaria a disciplinar a

13 Todo o fomento ao universo do skate também tem implicado o considerável crescimento do número de adeptos de sua prática. O Instituto Datafolha publicou em 2016 os resultados de uma pesquisa encomendada pela CBSk a fim de medir e atualizar em números o perfil de praticantes de skate nos lares brasileiros. Conforme os dados da pesquisa, há, no país, em torno de 8,5 milhões de praticantes de skate, número bem superior ao divulgado pela mesma pesquisa quando de sua realização em 2009 (na época foram contabilizados aproximadamente 3,8 milhões de praticantes). Desse contingente 81% são do sexo masculino e 19% do feminino, ao passo que a maioria é jovem (26% até 10 anos de idade; 36% entre 11 e 15 anos de idade; e 21% de 16 a 20 anos de idade) e pertencente à classe C (47%). (Detalhes da pesquisa realizada pelo Datafolha podem ser obtidos em: <http://triboskate.ativo.com/datafolha-atualiza-para-85-milhoes-o-numero-de-skatistas-no-brasil/>. Acesso em: 12 jun. 2017)

prática do skate e a ter melhor diálogo entre o poder público e os praticantes. Os demais participantes que se pronunciaram seguiram uma linha argumentativa que enfatizava as potencialidades do skate como um meio de promoção de práticas de cidadania e de inclusão social. Muitos deles ainda criticaram a falta de espaços para a sua prática e também chamaram a atenção para a má qualidade e falta de manutenção das pistas existentes no estado de São Paulo. Em razão disso, algo que perpassou certos posicionamentos foi a reivindicação de leis que regulassem as suas construções, a exemplo do que fora proposto em nível municipal, as quais deveriam ser planejadas e executadas por empresas especializadas em parceria com as entidades esportivas competentes.

A gestão de Haddad coadunou-se a certas pretensões políticas que o legislativo, tanto municipal quanto estadual, vinha tramando para o universo do skate, por meio da criação de frentes parlamentares e projetos de lei, ao considerá-lo um esporte passível de regulamentações. A Coordenadoria de Esportes Radicais foi mantida no âmbito da Secretaria Municipal de Esporte e Lazer (SEME) para continuar estabelecendo diálogos efetivos com as entidades esportivas que lhes é representativa, como a CBSk, FPS, Associação Feminina de Skate (AFSk) e Confederação Brasileira de Esportes Radicais (CBER). As mediações tornaram-se corriqueiras, inclusive algumas reuniões contaram com a participação do prefeito, o qual reconheceu publicamente as potencialidades do skate e se mostrou simpático a sua inclusão em determinadas iniciativas promovidas por diferentes setores do poder público municipal.

Além de tantos eventos esportivos, também foram construídas novas pistas em variadas partes da cidade, estas eram de maior tamanho, qualidade e infraestrutura se comparadas às que foram inauguradas pelas gestões anteriores. Dentre as pistas e espaços concebidos aos skatistas no período de Haddad à frente da prefeitura, ao menos um merece contextualização mais detida: trata-se do Centro de Esportes Radicais.

A construção do Centro de Esportes Radicais constituiu uma das principais promessas de sua gestão não apenas ao universo do skate, mas também ao de outras práticas enquadradas genericamente sob o rótulo de *esportes radicais* (como o BMX, *parkour* e patins *inline*). A sua implementação pode ser considerada sintomática da centralidade que tais práticas adquiriram no âmbito das ações da SEME. A intenção do centro seria a de deliberadamente incentivar o aperfeiçoamento técnico dos praticantes – considerados pela secretaria supracitada como “atletas” –, tendo em vista as suas participações em competições nacionais e internacionais. É o que salientou Carlos Pretto, então coordenador de esportes radicais:

Os esportes radicais cresceram em todo o país, em especial, com os títulos conquistados por grandes atletas, e uma cidade da grandeza de São Paulo merecia um lugar adequado

para não só atender os profissionais que são da cidade – e são muitos –, mas também fomentar o surgimento de futuros campeões. (São Paulo ganhará um dos maiores centros de esportes radicais da América Latina. Disponível em: <http://capital.sp.gov.br/noticia/sao-paulo-ganhara-um-dos-maiores-centros-de>. Acesso em: 18 jan. 2017).

O Centro de Esportes Radicais, inaugurado em 2016 com a presença de Haddad, está situado na região do Bom Retiro e nas proximidades da Marginal Tietê. O custo total de sua execução foi de aproximadamente R\$ 13,4 milhões. O complexo tem 38 mil metros quadrados e conta com considerável estrutura capaz de receber milhares de visitantes todos os meses. Além de pistas projetadas para múltiplos perfis de praticantes (desde iniciantes até profissionais), o local possui arquibancadas, banheiros, bebedouros, ciclovias, pistas de caminhada, área para shows, equipamentos de ginástica para terceira idade e playground para crianças. Aos fins de semana, quando recebe maior fluxo de frequentadores, monitores contratados pela prefeitura oferecem aulas àqueles interessados em aprender as habilidades técnicas de algum dos *esportes radicais* contemplados pelo centro.

É patente, portanto, a preocupação com a segurança e com o comportamento dos frequentadores do Centro de Esportes Radicais, os quais devem seguir também as regras que lhes são impostas. São esperadas, à vista disso, algumas condutas bem destoantes daquelas que muitos deles – em especial os adeptos do *skate de rua* – estão acostumados a experimentar em outros contextos, como no cotidiano das ruas da metrópole.

A inauguração do Centro de Esportes Radicais, bem como das demais pistas públicas em São Paulo, veio a calhar num importante momento da história do skate. Conforme já evidenciado, o Comitê Olímpico Internacional (COI) anunciou em 2016 a sua inclusão nos Jogos Olímpicos que acontecerão em Tóquio, capital do Japão, em 2020, posteriormente adiados para 2021 em razão da pandemia da Covid-19.

O Centro de Esportes Radicais consolidou-se como um espaço transposto por redes normativas que vêm propiciando o investimento num certo tipo de capital corporal; tendo em vista, dentre outros aspectos, a profissionalização e as recentes possibilidades colocadas pela inclusão do skate como *esporte olímpico*. Ademais, apesar de todas as polêmicas em torno da confirmação do skate nas Olimpíadas, sobretudo pela resistência de vários skatistas a essa deliberação, muitos agentes ligados ao seu universo a apreciaram levando em consideração os ganhos financeiros e demais investimentos que viriam a reboque dessa sua nova chancela olímpica, a qual representa importante desdobramento de sua esportivização.¹⁴

¹⁴ Sobre as polêmicas em torno do enquadramento esportivo do skate, ver Brandão (2014) e Machado (2017).-

A CIDADINIDADE EM QUESTÃO

Conforme é evidente até aqui, o *skate de rua* não raro é considerado uma modalidade perturbadora e agressiva. Seus adeptos, pelos desafios que se propõem a travar nas cidades, muitas vezes são acusados de destruírem equipamentos, de atropelarem transeuntes nas calçadas (em especial idosos) e de constituírem ameaça ao fluir do trânsito de automóveis quando estão em circulação pelos asfaltos. As mesmas acusações não ocorrem, contudo, com praticantes de outras modalidades do skate, principalmente aquelas realizadas em pistas, os quais se concentram em espaços delimitados especialmente para a prática. Nessas circunstâncias, a fim de mediar certos conflitos ocasionados especialmente pelos impactos e dissabores do *skate de rua*, várias estratégias político-urbanísticas de educação corporal e de contenção espacial têm sido feitas em distintas cidades do mundo, como em São Paulo, com vistas a reprimir, conter ou disciplinar os comportamentos e as façanhas daqueles que utilizam as paisagens urbanas de maneiras inesperadas.

De acordo com o apresentado no último tópico, uma estratégia propagada no intuito de fornecer uma alternativa à prática nas ruas é a construção de pistas de skate para a modalidade *skate de rua*, espaços onde constam obstáculos que simulam equipamentos urbanos (na ótica de muitos skatistas interlocutores, tais pistas são como “ruas artificiais”). Elas se proliferaram na capital paulista a partir do começo deste novo século, a maioria foi construída pelo poder público municipal.

As pistas públicas muitas vezes são construídas tendo em vista um “equilíbrio de tensões” – para utilizar a perspectiva de Elias & Dunning (1992) em suas análises sobre o processo de esportivização de certas práticas¹⁵ –, expressas nas chaves corporal e espacial. Entretanto, as suas existências não amenizam os conflitos que a prática do skate ocasiona em variados espaços e equipamentos da cidade. Elas apenas ampliam o leque de locais possíveis para a prática, embora não centralizem com rigor as manobras dos praticantes em seus limites.

15 Com base nas ideias de Elias & Dunning (1992) é possível afirmar, portanto, que o skate, desde o final dos anos 1960, sujeitou-se a um processo de esportivização, o qual fora responsável por transformar uma mera brincadeira em uma atividade esportiva e competitiva. A partir disso houve o aparecimento de muitas regras com a intenção de não só padronizar as técnicas corporais (isto é, as manobras) como também de normatizar o comportamento e as atitudes daqueles praticantes que passaram a se reconhecer como “skatistas”. Como bem observado por Brandão (2014), o processo de esportivização do skate impôs a lógica esportiva que prima pelo espetáculo, pela competitividade, pela prática em locais específicos e pela técnica fundamentada no treinamento, redimensionando para o negócio as mais diferentes formas de experiência com o corpo e com os espaços urbanos.

Desse modo, independentemente das disponibilidades e das qualidades das pistas de skate, muitos adeptos da modalidade *skate de rua* circulam por toda São Paulo com olhares demasiados astuciosos e refinados a ponto de enxergar na materialidade da cidade probabilidades surpreendentes de usos. Eles se aproveitam dos mínimos detalhes, de equipamentos triviais, daquilo que poucos notam, das sobras do urbano. É, portanto, a cidade dos *picos* que mais lhes interessa:

[A prática do street skate] é tipo começar a ler um livro, onde você vai descobrindo, vai entrando cada vez mais nele e trocando ideia com a rua, vendo que tem muita coisa que você pode fazer. Na rua tem bastante opção para você ir cada vez mais procurando outros lugares. (Trecho de entrevista com Rodrigo de Andrade, skatista amador e videomaker, grifos nossos).

A busca por *picos* por meio dos *rolês* se dá de múltiplas formas. Ela pode ser orientada pelas divulgações da mídia especializada, pelas informações compartilhadas entre os próprios skatistas em redes sociais e demais formas de sociabilidade, ou ocorrer de modo despretenso, sem se ater a certas previsibilidades.¹⁶ A circulação e, conseqüentemente, a apropriação, são, portanto, imperativos para os praticantes da modalidade *skate de rua*. É por meio delas que as descobertas são fomentadas, tornando, assim, as experiências citadinas do skate um tanto dinâmicas. Nenhum *rolê* é igual ao outro: o espaço com o qual se interage, as pessoas com as quais se encontra e as situações vivenciadas serão, evidentemente, sempre diferentes.¹⁷ É o que considera Filipe Maia e Marcelo Martins, ambos skatistas amadores e interlocutores da pesquisa:

Você ser skatista de rua e não circular, você não entendeu o que é ser skatista de rua. Tem que ir para outros lugares. A circulação é uma das coisas mais legais que o skate traz: é conhecer lugares e pessoas diferentes. Não fazer isto é estar preso a uma rotina. (Trecho de entrevista com Filipe Maia, skatista amador e jornalista).

Através do skate eu conheci o bairro onde nasci. É louco. E não só o bairro, mas muitos outros bairros, pessoas. Mas o que eu conheço da cidade, o skate tem grande parte de influência. Com o skate, você está num bairro, vai para outro bairro de outro camarada, daí falam que tem um *pico* e vai para outro bairro. (Trecho de entrevista com Marcelo Martins, skatista amador e educador, grifo nosso).

Os *rolês* dos quais participei durante o trabalho de campo eram variados e, por meio de

¹⁶ Essa última modalidade, a qual é marcada por certa imprevisibilidade, é demasiada valorizada e, portanto, almejada por muitos skatistas. Descobrir um *pico* inesperado, conseguir utilizá-lo, acertar manobras no mesmo e, caso seja possível, ainda produzir imagens que comprovem os feitos são iniciativas muito comuns no universo do skate.

¹⁷ Aqueles que ficam confinados a espaços restritos e concebidos especialmente à prática (como as pistas) são tratados jocosamente pelos demais. São chamados de *pistoleiros*.

suas ocorrências, foi possível conhecer melhor a própria metrópole. Os skatistas de São Paulo iam para Guarulhos, Mogi das Cruzes, Suzano, Poá etc., e, de igual modo, os de tais cidades também vinham para São Paulo. Praticantes da Freguesia do Ó (Zona Norte) eventualmente se dirigiam para Pinheiros (Zona Oeste), ao passo que alguns de Arthur Alvim (Zona Leste) se aventuravam a buscar *picos* no Morumbi (Zona Sul). Enfim, são incontáveis exemplos que denotam como a prática do *skate de rua* potencializa a inserção na cidade e o alargamento de redes de sociabilidades.

Klaus Bohms, skatista profissional entrevistado, deixou claro que desde que começou a andar de skate, “eu tinha na cabeça que quanto mais a gente andasse por lugares diferentes, mais a gente iria evoluir, conhecer coisa nova, seja pista ou rua. Era isso que me motivava: *o fato de sair do meu lugar*” (Grifos meus). Em razão disso, não é de modo irrisório, pois, que me deparei e acompanhei tantos *rolês* em busca de espaços e equipamentos urbanos situados muito distantes das residências dos skatistas.¹⁸ O profissional Elton Melônio é morador de Cidade Tiradentes (extremo leste paulistano) e, assim como tantos outros de sua região, regularmente percorre longas distâncias por meio de transportes públicos apenas para frequentar espaços do centro metropolitano:

Tem muita gente [de Cidade Tiradentes e da Zona Leste paulistana] que sempre vem para o Centro, para vários *picos*. Quando eu venho para a Roosevelt, por exemplo, sempre encontro alguém, ou andando de skate, ou vindo do trabalho. Acho legal aqui, pois tem vários obstáculos. (Trecho de entrevista com Elton Melônio, skatista profissional, grifo nosso).

Estar no rolê e ser da rua, para utilizar expressões nativas, são condições que trazem reconhecimento e distinção entre os skatistas. Sendo assim, é possível considerar que as suas experiências citadinas são tão importantes quanto as suas experiências esportivas: eles desbravam sobremaneira todos os espaços possíveis e impossíveis da cidade, como parques, praças, ruas, calçadas, prédios comerciais e residenciais, estacionamentos, estabelecimentos desativados, em áreas degradadas ou enobrecidas, enfim, qualquer local que forneça mínimas condições para a realização de manobras. Os percalços encontrados se convertem em obstáculos a serem superados.

Michel de Certeau (2009, p. 170) já afirmara que “caminhar é ter falta de lugar”. Inspirado neste autor é possível aventar que, no caso do *skate de rua*, andar de skate nas ruas é ter

¹⁸ Muitos skatistas que frequentam diariamente a região central da cidade, por exemplo, são provenientes de regiões periféricas ou até mesmo de cidades vizinhas, de outros estados e até de outros países.

falta de *picos*, é um processo indefinido e repleto de artimanhas, é não se deixar sucumbir pelas longas distâncias ou pelos aparatos de controle de uma cidade assolada por enclaves fortificados (CALDEIRA, 2000) para fazer um *rolê* à procura de um obstáculo.

Sendo assim, a aspiração de retirá-los das ruas, de convertê-los em atletas e de confiná-los em espaços delimitados onde é necessário cumprir muitas normas precisas, sendo algumas delas morais, nem sempre detém os devires do universo do *skate de rua*. É importante ponderar que os skatistas se posicionam em prol de mais pistas na cidade e as frequentam quando lhes interessam. Como percebido no decorrer do trabalho de campo, eles não apenas as frequentavam cotidianamente, mas também reclamavam daquelas que se encontravam em más condições, eventualmente realizavam reformas nelas, faziam abaixo-assinado e buscavam toda sorte de articulações a fim de propiciar o aparecimento de outras mais.¹⁹ Entretanto, como anunciado de modo corriqueiro por interlocutores da pesquisa, nem por isso abandonam suas experiências cidadinas em espaços urbanos:

Eu curto andar em lugar que não foi feito para skate. Eu até vou [às pistas]. Quando eu vou até ando, tento andar. Mas sei lá, prefiro a atmosfera da rua, coisa acontecendo sem ser skate. Acho legal isso. (Trecho de entrevista com Murilo Romão, skatista profissional).

Se me chamarem para *colar* na pista, eu *colo*. Mas não é algo que me desperta a vontade. A essência do *rolê* é outra quando eu estou na rua. Na rua você pode descobrir os *picos*, você anda onde não pode. É mais da hora. Não que eu tenha algo contra a pista. Quanto mais tiver, melhor. Mas eu prefiro andar na rua, a essência está na rua. Foi assim que tudo nasceu. A gente que é skatista vê a cidade de uma maneira diferente. (Trecho de entrevista com Caíque Rodrigues, skatista amador e publicitário, grifos nossos).

Assim sendo, como já observara Simmel (2005 [1903]) no começo do século passado, a metrópole, por meio de suas constantes transformações, está sempre criando e recriando a sensibilidade e as condições psicológicas de seus cidadãos, as quais se manifestam, no caso do skate, por meio do olhar de seus praticantes e das apropriações que fazem dos *picos* encontrados. Na qualidade de sujeitos de locomoção que não se fixam, isto é, em suas condições de cidadãos (JOSEPH, 2005), eles desafiam uma gama de espaços por meio de usos vernaculares, o que contribui, no limite, para fortificar a dimensão pública da cidade ao expandir a sua acessibilidade.²⁰

19 Não é à toa, aliás, que diversos empresários têm investido em pistas privadas, empreendimentos estes que cresceram significativamente na capital paulista na última década. É inegável, portanto, os interesses dos skatistas por tais espaços destinados à prática, embora não se limitem a elas.

20 A cidadinidade que permeia a prática do skate de rua, embora combatida, também vem sendo incorporada

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, tive a oportunidade de reconstituir como agentes e instâncias políticas, em nível Executivo e Legislativo, enquadraram estrategicamente a prática do *skate de rua* realizada em São Paulo nos últimos anos. Por meio de uma breve retomada das principais mobilizações políticas, foi possível constatar um rol de posicionamentos diversos. Cabe recordar iniciativas, como projetos de lei e instituição de frentes parlamentares, que foram implementadas com a intenção de ofuscar certos sentidos que permeiam a prática do skate, como a valorização dos usos das ruas, e de dar visibilidade a alguns aspectos mais desejáveis de seu universo, como a dimensão esportiva que lhe é inerente.

Ao podar algumas das vozes que permeiam o skate, determinadas ações instituídas pelos poderes públicos parecem enaltecer certas representações consideradas mais legítimas para a sua prática a fim de tentar modular como os skatistas se inserem na cidade e a maneira como interagem com ela. Trata-se, com efeito, de uma proposta civilizatória por vias esportivas, uma forma de adestrá-los espacial, corporal e moralmente – resguardando relativa proximidade com o almejado por determinadas iniciativas que ocorrem no âmbito de outras práticas esportivas, como futebol (DAMO, 2007; SPAGGIARI, 2009, 2015), boxe (WACQUANT, 2002), vela (ROJO, 2016) etc. –, o que não exclui, todavia, um embate latente entre os princípios institucionais que se anseia implementar e as experiências subversivas que emanam da sociabilidade de skatistas que preferem as ruas e seus respectivos equipamentos, conforme já tive a oportunidade de demonstrar também em outras ocasiões.

É possível constatar, portanto, que alguns dos propósitos que se prostram em “defesa do skate” – como aqueles elaborados pelas frentes parlamentares em nível municipal e estadual – são estratégias que projetam arrefecer os seus sentidos citadinos com ações voltadas à disciplinarização de seus praticantes por meio do estabelecimento de regras, incentivo à competitividade e delimitação de espaços para a prática.²¹ O esporte, não raro considerado em sua

por recentes pretensões políticas e urbanísticas. Nessas circunstâncias, ao mesmo tempo em que os skatistas se apropriam da cidade, as governanças urbanas, através de alguns agentes específicos, vêm tentando se apropriar de suas experiências urbanas de acordo com seus próprios interesses e planejamentos. A cidadania promovida pelo skate de rua tem se convertido, com efeito, em algo que se coaduna a uma espetacularização da cidade e ao controle de suas paisagens. Um exemplo de sua incorporação por vias institucionais pode ser vista pela cartilha “Espaços skatáveis: orientação para a adequação de espaços públicos abertos à prática de esportes urbanos” (2016), a qual fora concebida pela Secretaria de Urbanismo e Licenciamento de São Paulo.

21 Ao partir dos pressupostos de Elias e Dunning (1992) sobre as condições que permeiam o processo de

forma reificada pelas políticas públicas, tem se tornado, conseqüentemente, um “modelo para ação”, ou seja, segundo Geertz (1989), algo que orienta demasiados discursos e práticas, dentre as quais destaco aquelas que se propõem a combater eventuais vulnerabilidades sociais a que os jovens, em especial, estão sujeitos na cidade.

Conforme percebido pelo historiador Leonardo Brandão (2014, p. 19), se “houve uma série de agentes que buscou conduzir o skate para o campo rentável, organizado e politicamente correto do esporte (inclusive associando o skatista à figura do atleta e/ou do campeão)”, também existiu, por conseguinte, “um conjunto de outras ações, práticas e discursos que levaram (e ainda levam) muitos skatistas a não se reconhecerem neste ponto de atração que se tornou o esporte na contemporaneidade”.

Esse não reconhecimento – o qual é, diga-se de passagem, situacional, posto que os skatistas agenciam os vários sentidos do skate – é sintomático de uma cidadinidade propagada entre pares que considera a vivência de experiências urbanas (*rolês*, busca por *picos*, sociabilidades, conflitos, subversão dos usos dos espaços, exercício da alteridade etc.) como uma virtude a ser seguida. Nesse sentido, concordo com o autor quando pondera que classificar o skate apenas como um esporte sem uma reflexão apurada, é negar a existência “de outras formas de concepção dessa atividade, das tensões sociais que seu uso no espaço urbano gerou, dos processos de estigmatização e das muitas lutas que existiram em seu interior” (BRANDÃO, 2014, p. 204).

Por fim, é importante considerar, para além dos desígnios mencionados, que muitas das estratégias institucionais que vêm engendrando certos sentidos do skate conforme suas próprias rubricas e supostas boas intenções também podem ser entendidas como tentativa de regulação dos usos dos espaços urbanos por meio de uma constante tentativa de esportivização da cidadinidade. Ou, grosso modo, trata-se de estratégia para converter *skatistas de rua* em *skatistas de pistas*. Isso recoloca, portanto, novas desigualdades em São Paulo: se por um lado certas políticas para skate podem ampliar o direito ao esporte, por outro, elas limitam o direito à cidade. Muitos skatistas interlocutores da pesquisa, ao contrário, clamam pelo direito ao esporte e reconhecem seus benefícios,²² mas de igual modo também reivindicam o direito à cidade, o direito de se apropriarem de todas as suas partes, inclusive de terem acesso às suas centralidades em vez de se verem apenas dispersos ou confinados em seus respectivos bairros.

esportivização de certas práticas, pode-se aventar que tais medidas implicam a concomitante promoção de excitações regradas e equilíbrio das tensões decorrentes da realização da prática do skate nas ruas. Há, com efeito, estratégias que visam certa positivação dos usos dos espaços, do tempo e dos corpos.

22 Benefícios como obtenção de locais específicos para treinamentos, investimentos em competições e patrocínios, além de demais possibilidades profissionais.

REFERÊNCIAS

1. AGIER, Michel. **Antropologia da cidade**: lugares, situações, movimentos. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
2. AGIER, Michel. **L'invention de la ville**. Paris: Ed. des Archives Contemporaines, 1999.
3. BRANDÃO, Leonardo. **Para além do esporte**: uma história do skate no Brasil. Blumenau: Edifurb, 2014.
4. CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros**: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34/EdUSP, 2000.
5. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 16. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.
6. CONFEDERAÇÃO BRASILEIRA DE SKATE. Cresce o número de pistas mal construídas. **Confederação Brasileira de Skate**, 14 dez. 2015. Disponível em: <http://www.cbsk.com.br/eventos/cresce-numero-de-pistas-mal-construidas>. Acesso em: 08 jan. 2016.
7. DAMO, Arlei. **Do dom à profissão**: a formação de futebolistas no Brasil e na França. São Paulo: Aderaldo & Rothschild Ed / ANPOCS, 2007.
8. ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. **A busca da excitação**. Lisboa: Difel, 1992.
9. GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
10. JOSEPH, Isaac. A respeito do bom uso da Escola de Chicago. In: VALLADARES, Lícia do Prado (org.). **A Escola de Chicago**: impacto de uma tradição no Brasil e na França. Belo Horizonte, MG / Rio de Janeiro: Ed. UFMG/IUPERJ, p. 93-128, 2005 [1998].
11. MAGNANI, José Guilherme Cantor. A rua e a evolução da sociabilidade. **Cadernos de História de São Paulo**, v. 2, 1993.
12. MACHADO, Giancarlo Marques Carraro. **De “carrinho” pela cidade**: a prática do skate em São Paulo. São Paulo: Editora Intermeios/FAPESP, 2014a.
13. MACHADO, Giancarlo Marques Carraro. Praça Roosevelt: sociabilidade e conflito em um *pedaço* skatista da cidade de São Paulo. **Perifèria. Revista d'investigació i formació en Antropologia**, v. 19, p. 82-107, 2014b.
14. MACHADO, Giancarlo Marques Carraro. **A cidade dos picos**: a prática do skate e os desafios da cidadania. Tese (doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

15. MACHADO, Giancarlo Marques Carraro. Manobras urbanas: sobre os enquadramentos políticos do skate de rua. In: BRANDÃO, Leonardo (org.). **Esporte, lazer e desenvolvimento regional**. Blumenau: Edifurb, 2019, p. 103-119.
16. PERESTRELO, Ericka. Skatistas querem espaço sem prejudicar a população. **Câmara Municipal de São Paulo – Notícias**, 21 fev. 2013. Disponível em: <http://www.camara.sp.gov.br/blog/galeria-de-audios/skatistas-querem-espaco-sem-prejudicar-a-populacao/>. Acesso em: 5 jan. 2016.
17. PREFEITURA DE SÃO PAULO. Prefeitura de São Paulo estabelece regras para o uso da Praça Roosevelt. **Portal da Prefeitura de São Paulo**, 21 fev. 2013. Disponível em: <http://www2.boxnet.com.br/pmsp/Visualizacao/RadioTv.aspx?IdClipping=22465476&IdEmpresaMesa=&TipoClipping=V&Commodities=0>. Acesso em: 29 nov. 2015.
18. PREFEITURA DE SÃO PAULO. São Paulo ganhará um dos maiores centros de esportes radicais da América Latina. **Portal da Prefeitura de São Paulo**, 22 fev. 2016. Disponível em: <http://capital.sp.gov.br/noticia/sao-paulo-ganhara-um-dos-maiores-centros-de>. Acesso em: 18 jan. 2017.
19. ROJO, Luiz Fernando. A vela como um espaço de construção e transmissão de valores. In: MACHADO, Giancarlo; SPAGGIARI, Enrico; GIGLIO, Sérgio. **Entre jogos e copas: reflexões de uma década esportiva**. [S.l.]: Intermeios/FAPESP, 2016.
20. SÃO PAULO (cidade). **Espaços skatáveis**: orientação para a adequação de espaços públicos abertos à prática de esportes urbanos. São Paulo: [s.n.], 2016. Disponível em: <http://gestaourbana.prefeitura.sp.gov.br/wp-content/uploads/2015/04/Cartilha-espacos-skataveis.pdf>. Acesso em: 9 fev. 2017.
21. SÃO PAULO (cidade). **Justificativa PL 0726/2013**. São Paulo: [s.n.], 2013a. Disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/justificativa/JPL0726-2013.pdf>. Acesso em: 19 jan. 2017.
22. SÃO PAULO (cidade). **Justificativa PR 0010/2013**. São Paulo: [s.n.], 2013b. Disponível em <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/justificativa/JPR0010-2013.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2016.
23. SÃO PAULO (cidade). **Ofício AD nº 01/2013**. Criação da frente parlamentar em defesa e apoio aos skatistas e praticantes de esportes radicais. São Paulo: [s.n.], 2013c. Disponível em: <http://www.radaroficial.com.br/d/4652089934348288>. Acesso em: 6 jan. 2016.
24. SÃO PAULO (cidade). **Projeto de Lei 01-00001/2016 do Vereador George Hato (PMDB)**. Institui a necessidade de homologação da Confederação Brasileira de Skate ou Federação Paulista de Skate nos projetos de construção e reforma de pistas de skate no município de São Paulo.. São Paulo: [s.n.], 2016. Disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/projeto/PL0001-2016.pdf>. Acesso em: 6 jan. 2017.
25. SÃO PAULO (cidade). **Projeto de Lei 01-00543/2013 do Vereador George Hato**

- (PMDB). São Paulo: [s.n.], 2013d. Disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/projeto/PL0543-2013.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2016.
26. SÃO PAULO (cidade). **Projeto de Resolução 03-00010/2013 do vereador Eduardo Tuma (PSDB)**. Dispõe sobre a criação da frente parlamentar para defesa e incentivo da prática da modalidade esportiva de skate na cidade de São Paulo. São Paulo: [s.n.], 2013e. Disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/projeto/PR0010-2013.pdf>. Acesso em: 2 jan. 2016.
27. SÃO PAULO (cidade). **Razões de Veto Projeto de Lei nº 543/13**. São Paulo: [s.n.], 2013f. Disponível em: <http://documentacao.camara.sp.gov.br/iah/fulltext/veto/VEPL0543-2013.pdf>. Acesso em: 19 jan. 2017.
28. SÃO PAULO (estado). Frente Parlamentar em Defesa e Apoio aos Skatistas e Praticantes de Esportes Radicais – Termo de Adesão. **Diário Oficial do Estado de São Paulo**, 10 ago. 2013. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/diarios/57645236/dosp-legislativo-10-08-2013-pg-10>. Acesso em: 6 jan. 2016.
29. SIMMEL, Georg. “As grandes cidades e a vida do espírito”. **Revista Mana**, v. 11, n. 2, pp. 577-591, 2005 [1903].
30. SPAGGIARI, Enrico. **Família joga bola: constituição de jovens futebolistas na várzea paulistana**. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
31. SPAGGIARI, Enrico. **Tem que ter categoria: construção do saber futebolístico**. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
32. TRIBO SKATE. Datafolha atualiza para 8,5 milhões o número de skatistas no Brasil. **Tribo Skate**, 20 abr. 2016. Disponível em: <http://triboskate.ativo.com/datafolha-atualiza-para-85-milhoes-o-numero-de-skatistas-no-brasil/>. Acesso em: 12 jun. 2017.
33. WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

Giancarlo Marques Carraro Machado

Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social da Universidade Estadual de Montes Claros. Professor adjunto vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Montes Claros. Doutor e mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, instituição onde também realizou estágio pós-doutoral. Pesquisador do Núcleo de Antropologia Urbana. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7404-9737>. E-mail: giancarlo.machado@unimontes.br

The Descendants of Japanese Immigrants in Brazil and “Eye Westernization Surgery”¹

Os Nipo-brasileiros e a cirurgia de “Ocidentalização dos Olhos”

Mônica Raisa Schpun

Centre de Recherches sur le Brésil Colonial et Contemporain, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França

RESUMO

Este artigo tem por objetivo examinar algumas formas contemporâneas de invenção e construção da identidade nipo-brasileira. Concentro-me para tal nas práticas corporais ditas de “ocidentalização” que concernem os nipo-brasileiros e, em particular, na cirurgia de “ocidentalização dos olhos”. Isto porque, no caso dos *nikkei*, a forma dos olhos é o traço físico em que mais incide o “racismo de marca”. O racismo e a discriminação que se focalizam no fenótipo têm relação direta com mais de cem anos de presença dos japoneses e seus descendentes no seio da sociedade brasileira, onde se encontra a maior comunidade nipônica fora do Japão. As práticas corporais ditas “de ocidentalização” e os padrões de beleza que exprimem constituem formas significativas pelas quais os membros do grupo agem e reagem na e à sociedade brasileira, desenhando seu perfil étnico e social.

Palavras-chaves: Imigração, Nipo-Brasileiros, Identidade Étnica, Beleza, Cirurgia Estética.

¹ This text is a modified version of the previous articles that had been published in French and in Portuguese (SCHPUN, 2007a; 2007b). It was translated by Miriam Adelman and Thomas Scott-Railton.

Recebido em 11 de dezembro de 2020.
Avaliador A: 14 de março de 2021.
Avaliador B: 19 de março de 2021.
Aceito em 21 de julho de 2021.



ABSTRACT

This article examines some of the contemporary forms of invention and construction of Japanese-Brazilian identity. For these purposes, I concentrate on the body practices referred to as “westernization” in which Japanese-Brazilians have engaged – in particular, “eye westernization” surgery. In the case of the *nikkei*, the shape of the eyes is the physical trait that most sharply elicits “appearance- based racism.” Racism and discrimination, which focus on phenotype, exist in direct relation to the more than hundred year presence of the Japanese and their descendants at the heart of Brazilian society, that is, in a country that is home to the largest Japanese community outside of Japan. These “westernization” body practices, as well as the beauty standards they give expression to, act and react upon Brazilian society, shaping the group’s ethnic and social profile.

Keywords: Immigration, Japanese-Brazilian, Ethnic Identity, Beauty, Esthetic Surgery.

INTRODUCTION

Today, Brazil contains the largest ethnic Japanese community outside of Japan. Concentrated mostly in the states of São Paulo and Paraná, there are an estimated 1.5 million *nikkei* (immigrants of Japanese origin), of whom slightly less than five per cent were born in Japan. The remaining 95% is made up of the descendants of Japanese immigrants, people born in Brazil over the course of five generations (PEREIRA; OLIVEIRA, 2008, p. 34; BELTRÃO; SUGAHARA; KONTA, 2008, p. 58-9). Moreover, since the 1980s, Brazil has become an emigrant-producing nation. In a unique twist, Japan has come to welcome a singular type of immigration from Brazil, composed of the descendants of its own emigrés, who are referred to by a specific term, *dekasegi*.

This article examines several contemporary forms through which Japanese-Brazilian identity is invented and constructed. My research took initial inspiration from references to the centrality of the body within the literature on migratory movement between Japan and Brazil. These references, albeit scant and marginal, pointed to the body and its interpretation by social actors as fundamental to the perception and expression of Japanese-Brazilian identity. Three of these references that particularly drew my attention are transcribed below.

Interested in the questions of identity that the *dekasegi* encounter, sociologist Adriana Capuano de Oliveira interviewed members of this group, after their return to Brazil. The fol-

Following passage is an extract from a conversation between three young women in her sample:

- Man, they have hideous bodies.
- No kidding! Japanese women's bodies are weird...
- They're horrible!
- ... they're not only ugly, they're weird.
- Yeah, one time [...] you know when you're standing like this [...] they looked at us because they found us really weird, [...], because we all [...] have a Japanese face ... but we only look Japanese, anyone can see that we aren't.
- That's right.
- It's funny that you can tell: over there [in Japan] even for those who here [in Brazil] have really Japanese faces, over there people look at them in the street...
- And you can tell they are Brazilian, right?
- ... and you know.
- You can tell, that one's Brazilian, this one isn't.
- Then we were [...] watching, and we said to each other like: "my God, their bodies are soooooo weird!!!!" [laughs], that's not normal, it's like a plank of wood, there's nothing in front, there's nothing behind.
- It's awful! Their hips are so wide, you know?
- Big hips, no waist.
- And no butt.
- Yes, that's exactly it. (OLIVEIRA, 1999, p. 296)

The oral narratives that Oliveira collected point to a perception that social identity and corporeality are tightly interrelated. The above passage speaks eloquently in this regard, with two elements that should be emphasized: her interviewees' adhesion to Brazilian standards of female beauty, and the perception that their "Brazilianness," just as the "Japaneseness" of the Japanese, is legible on their bodies and through their bodily demeanor. This issue had already been raised by Fernando Henrique Cardoso, during a conference that was significantly titled "The Americanness of the *Nikkeis*":

A very curious fact is that the *nissei* [children of Japanese immigrants] way of dressing and walking changed rapidly. They might be Japanese in every other way, but they have already acquired the Brazilian way of walking, and one's way of walking is a very significant cultural trait. (CARDOSO apud REIS, 2002, p. 101).

Moving even further along this path, one historian, reminding us that the *nikkei* of all generations are still referred to as "Japanese" in Brazil, added that "a sense among *nikkei* that they could only become Brazilian by changing their appearance has led many women to have plastic surgery on their eyes" (LESSER, 1999, p. 170).

It was on the basis of these three references, found in works focused primarily on other questions, that I became particularly interested in the bodily practices of Japanese-Brazilians

that are called, in Brazil, “westernizations” and “eye westernization” surgery². This is a reflection of the fact that in the specific case of the *nikkei*, the shape of a person’s eyes is the prime physical trait that is focused on, within the culturally-prevalent Brazilian tendency to identify ethnic groups through phenotype.

Giselda Seyferth (2008, p. 54) retraces the movement through which, at the end of the 19th century, “race” replaced cultural elements such as language and folklore as the demarcator of nation (and of nationalism). Accompanied by racial hierarchies, and by racism, race also marked the construction of Brazil as a nation, placing white Europeans at the top, Black people at the bottom and all others – including the Asians, or Japanese, who are the subject of this article – in intermediary position. Miscegenation, which occupies a privileged position in the debate, appeared in Brazil as an element that was simultaneously original and complexifying. This was due to the widely-embraced belief that, through miscegenation, the population would be gradually “whitened” (through the selection of “the better”) and that this would become the path to the construction of the “Brazilian race.” This is the issue around which the theme of immigration (and of migration policies) was incorporated into the debate on the construction of nation – and race (idem, p. 56, 62-3; SKIDMORE, 1976, p. 81-6, 154-62). It led to the promotion of white European immigration. The immigration policy that was established as of the mid-nineteenth century was based on this racial premise. It excluded local workers, of Black and mixed-race origin, and workers arriving through African and Asian migratory flows from the market for free labor. Asian migratory movement thus became the object of major debate, and considerable hesitation, before its final materialization (DEZEM 2005, 2011 [2008]). Yet in order for the selective constitution of the “Brazilian race” to take place through “whitening,” immigrants had to merge with the local population, assimilating their language, religion and local culture. The assimilationist principle, which was quite enduring in Brazil, was thus a part of racialized notions of nation-building.

In the midst of the debates that accompanied the birth of migratory policies, a hierarchy was shaped into which Europeans were placed, according to criteria of cultural proximity: Germans were sidelined, to the benefit of groups of Latin origin, who were considered close to the nation’s Portuguese roots and thereby less resistant to assimilation (SEYFERTH, 2008, p. 67). Yet such differences were less pressing and exclusive than those pertaining to hierarchies based on skin color: the civilizing intent of “whitening” took precedence as criteria for identifying

² In Asia, this surgery is called “double eyelid surgery”. I use the Brazilian expression, in keeping with the term interviewees used.

which migratory flows were the desirable ones.

Furthermore, it should be kept in mind that Brazilian elites did not have total control or choice over migratory movement. The latter began to diminish, threatening efforts to maintain an abundant and cheap labor supply. Thus, despite restrictions on Asian (“yellow”) immigration, a group seen as an intermediate race, situated “between civilized whites and barbarian blacks,” the need for labor power spoke more loudly. Japanese immigration was thereby accepted, and even advocated, by São Paulo state coffee growers. As Michael Hall recently summarized it, when asked about the issue of whitening,

It is my impression that São Paulo landowners would have hired blue or green workers, workers of any color, as long as the latter could be obliged to pick coffee cherries at the lowest wages possible. At the same time, we find assertions, amongst the Brazilian intelligentsia of the period, of most brutal racism, and I imagine that the coffee growers shared this prejudice. However, when it became hard to import Spaniards and Italians, these landowners quite willingly ignored the twenty or more years of anti-Asian hysteria and began, in 1908,³ to import the Japanese, apparently without the need for much mental gymnastics. (FONTES; MACEDO, 2016, p. 833-4).

This decision, based on economic imperatives, created a situation in which the “anti-Asian” hysteria that had fueled both political hesitation and sharp debate over the course of several decades was then confronted by the real presence of Japanese people on Brazilian soil.

The assimilationist perspective on immigrants which, as Seyferth (2008) has signaled, was developed during the Republican period, created further tensions in the relationship of the Japanese to Brazilian society. In addition to being non-white, they had, from the beginning, been considered “unassimilable.” This was due not only to the cultural and linguistic difference that lay between them and Brazilians, but also to a legacy of obstinate and enduring racism, extensively documented by Priscila Nucci (2010). Replete with preconceived notions, anti-Japanese sentiment⁴ spread throughout different historical, national and international contexts, before culminating in the 1934 quota laws, which brought their entry, then at a peak, to an abrupt halt. It also led to the persecution of the Japanese as an ethnic group during the World War II years (SCHPUN, 2009). Although the post-war times were marked by the pacification of such

³ The first boat carrying Japanese immigrants destined for the coffee plantations, the *Kasato-Marú*, got to the port of Santos, on the coast of the state of São Paulo, in 1908.

⁴ See Dezem (2005; 2011 [2008]) and Ramos (2008) on this point, providing eloquent comparison between the treatment that was given to a project (whose authorization was declined) for the immigration of Black North Americans to Brazil in the 1920s and the images and ideas that circulated, during the same period, regarding Japanese, or “yellow” immigration.

tensions, the debates that preceded the writing of the 1946 constitution were not free of the anti-Japanese racism of the previous period. Rather, such sentiments remained alive (HAYASHI, 2020).

And these immigrants, as well as their descendants, became the object of an “appearance-based racism” (NOGUEIRA, 1985; 1998; 2008), just as the Black and mixed-race populations had already become. Unlike Italians, Spaniards and Germans, the Japanese were easily recognized by their phenotype and thus, were not benefitted by public sphere anonymity. As Mitsuo, one of the interviewees of my recent research, pointed out, during the Vargas years, racism was brought out by what was written “on one’s face⁵” (SCHPUN, 2009, p. 220). To think about Japanese immigration from this prism seems to me to be able to cast light not only on understandings of the long presence of this ethnic group on Brazilian soil, but also to reverberate comparatively – given this history – within the extensive literature that discusses the racism that Black populations have had to confront. “Appearance-based racism” is a migratory differential that diverse generations of Brazilians of Japanese origin have had to bear. In the long term, contradictions involving racialized perceptions of nationality, during the Imperial period and the Republic, as well as the assimilationism that was applied to the management of migratory flows, were particularly penalizing to Japanese immigrants and their descendants.

The weight of this history continues to make itself felt. Thus, “appearance-based racism” is clearly woven into the long history of Japanese immigrants and their descendants in Brazil. Many of my interviewees remembered that they had been made fun of as children. Although they were often unable to provide specific examples of the teasing they endured, taunts such as “hey, Japanese kid, open up your eyes!” (a double entendre, since the latter expression is used to warn someone to take heed, or be careful) were mentioned.

It seems to me that there are a number of questions and issues emerging from this phenomenon which are fecund enough to stimulate further research and reflection. My case study of bodies and beauty standards enables inquiry into the space that Japanese-Brazilians occupy within contemporary Brazilian society. Issues of temporality speak both to the complex process of a group’s integration into a host society and to the transformations of ways in which a group invents and expresses its collective identity. At the same time, regarding the aesthetic practices in question, we are encouraged to inquire into modes of construction of femininity and mas-

⁵ The Brazilian Portuguese expression that my informant used here, “está na cara”, has the figurative meaning, “it’s obvious”, or blatant. Here, it was used in double entendre, in the sense that Japanese ethnic identity is “written” on the physical features of the face, and also “obvious” and undeniable. The informant’s name has been changed. Interview, August 2011.

culinity, since perceptions of beauty, and the management and expression of one's personal assets for beauty and seduction, mobilize men and women differently. Lastly, research of this sort must flesh out the way these core elements intersect, rather than juxtapose, insofar as the construction of gender is a part of the construction of an identity that evolves over time, as a unique type of presentation of the self, for those who wish to be neither Japanese nor Brazilian, but rather Japanese-Brazilian, in the sense of the hybrid or "hyphenated" identity suggested by Lesser.

THE SURVEY

The main sources for this research were interviews that I carried out between 2005 and 2008. I interviewed three plastic surgeons, two men and one woman, all three *nikkei*. It was thanks to two of these surgeons that I gained access to the ten patients that I would subsequently interview, almost all of whom were patients of these same surgeons. Patient interviews were carried out via email. This choice reflected my fundamental concern for the preservation of anonymity. Several individuals declined to take part in an interview. For others, the fact that they would not be interviewed face-to-face made it easier for them to agree to collaborate with me. As for their backgrounds, almost all of my interviewees had a higher education and were currently employed; exceptions were the youngest person, who was still a student, and the oldest one, who was already retired. All of them – children and grandchildren of immigrants – were of 100% Japanese descent. With the exception of the aunts and uncles of one the interviewees, and the second marriage of another, interethnic marriages, where they existed, began at the third generation – that is, among the grandchildren of immigrants, the *sansei*.

Half of the sample had been to Japan, and two among them had done specialized studies there (for a length of one to two years). Three reported knowing no Japanese at all, while others said that they had "some idea" of the language. There were interviewees who told me that they still had the opportunity to practice Japanese with other members of their families. Some of them reported having inherited values and principles from their families that they identified with the "Japanese culture" of their ancestors, a heritage that had been passed on to them.

Four of my informants had their "westernization" surgery done in 2005-2006. One of them, who had first had the procedure done in 1978, at age 20, was having it redone at this later date. The youngest person to have the surgery performed did so when she turned 15 in

1995; four others had had theirs in 1975 and 1977. In those days, one of the three surgeons I interviewed was just beginning to develop the technique and decided to offer family members a chance to try it out. I interviewed three cousins who underwent the operation (two sisters and a brother), one niece, and the doctor's own sister, who was operated on by another surgeon in the family. Among my group of informants, there were two cases of mothers and daughters getting operated on, the mothers before their daughters. In one case, a mother had her surgery redone, as she believed its effects had worn off over the years, at the same time that her daughter underwent it for the first time.

In addition to these interviews, I consulted various websites geared toward Japanese-Brazilians, including the websites of several Japanese community magazines. In some of the latter, I found articles that gave tips on feminine beauty and published photos of young Japanese-Brazilians, evoking hegemonic standards of female beauty. The prominent space that was given to these photos indicated that there was much at stake there, leading me to devote around three years to collecting and analyzing them. I also visited the homepages of Brazilian plastic surgery clinics, not exhausting their abundance yet able to get a good idea of how they market themselves, and whether they made an explicit offer of "eye westernization" surgery as a separate category.

PLASTIC SURGERY

Brazil is number two in the world in amount of plastic procedures performed. A 2003 survey by the Gallup Institute that included a sample of 500 accredited surgeons revealed that the members of the Brazilian Society of Plastic Surgery (SBPC) perform around 374,000 plastic surgeries per year. These numbers do not take into account the surgeries performed by dermatologists, ear-nose-throat doctors, ophthalmologists and gynecologists who, although lacking the necessary training for this type of plastic surgery, may also engage in it.

Since then, the general trend has been upwards. The last SBPC survey, published in 2018, found that 1,742,861 plastic surgeries were carried out that year, of which 60.3% were aesthetic (around 1,050,945) and 39.7% reparatory. This means that each of these professionals performed around 286 plastic surgeries during the year, 24 per month, 6 per week (almost 4 of

which were done for aesthetic purposes).⁶ In the last ISAPS survey, carried out in December of 2019, it was shown that the United States was the country with the greatest number of plastic surgeons (6,900, versus Brazil's 6,011) and world leader in non-surgical plastic procedures (2,630,832). Yet Brazil was ahead in total number of surgical operations (1,493,673). Although the surgeries I look at here, referred to as “eye westernization,” are not a part of the typology used by the ISAPS, the operation called “eyelid surgery,” which may include patients of Japanese origin who seek this specific type of intervention, is, according to the above-cited research, one of the most “popular.” Its popularity in Japan is no coincidence; the country appears among the top three countries in the world in number of eyelid operations performed (150,589 cases or 12% of the total number surgeries of this sort in the world), followed by Brazil (145,346 – 11.5%) and the United States (113,988 – 9%). Of the total number of plastic surgeries done worldwide, almost 80% involved female patients, whereas 20% were done on men.⁷

The Brazilian boom in aesthetic surgery dates back to the middle of the 1990s.⁸ In 1990, only 60,000 Brazilians underwent this form of surgery. Over the course of the decade, the increase in the number of total annual surgeries reached 580%.⁹ This rise took place in part because of greater parity between men and women. In 1994, 95% of the patients were women. In 2000, they represented only 70% of the total.¹⁰ Yet these numbers should be treated with caution. According to a Datafolha Institute survey carried out in 2009, the most detailed one to which I had access, 88% of aesthetic surgery patients are women, a percentage that drops for reparatory surgeries (59% female).¹¹

This growth also took place within an atmosphere of democratization. While costs remained high, certain private insurers – and the surgeons themselves – made the dream of aesthetic surgery possible for a vast middle class. The practice is now in no way reserved to elites, models or television and entertainment celebrities. The patients that I encountered in the waiting rooms of the three clinics that I visited, as well as those whom I interviewed, confirm the

6 See: http://www2.cirurgioplastica.org.br/wp-content/uploads/2019/08/Apresentac%CC%A7a%CC%83o-Censo-2018_V3.pdf (access on June 2nd 2021).

7 See: <https://www.isaps.org/wp-content/uploads/2020/12/Global-Survey-2019.pdf> (access on June 2nd 2021).

8 Perto da perfeição, *IstoÉ*, 09.15.2000.

9 Império do Bisturi, *Veja*, 01.17.2001.

10 These numbers come from the SBPC. For the years 1994 to 2000, see the article cited from the *IstoÉ*.

11 See http://www2.cirurgioplastica.org.br/wp-content/uploads/2017/12/Datafolha_2009.pdf and <https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2009/02/503430-numero-de-plasticas-de-mama-ultrapassa-o-de-lipoaspiracoes-no-brasil.shtml> (access on June 2nd 2021).

idea of expanding middle class access.¹²

It should be mentioned here that this evolution is part of a more general trend in growing consumption of beauty products and services in Brazil. We know, for example, that the number of professionals working in beauty services jumped from 361,000 to 679,000 between 1985 and 1995, before reaching 1,043,000 in 2003. According to a study by Euromonitor, an agency that studies Brazilian industries and markets, the personal hygiene and beauty product sector witnessed an annual growth of 10% and in 2013 employed around 5.7 million persons.¹³ In 2018, Brazil ranked fourth in the world, behind the United States, China and Japan.¹⁴

This incredible growth, which has had a strong impact on the daily life and urban culture of the country, can be explained primarily by the women's mass entrance into the labor market, a process which began in 1970. While at that time women represented 11% of the economically active population, by 2001 they were 42% of the working population and, in 2018, 45.3%. With their income rising, women spent more, including on beauty products and services. Furthermore, as physical appearance became increasingly incorporated as a factor of discrimination in an ever-more selective labor market – notoriously as of the early 1980s – both men and women were obliged to pay more attention to their appearance. Today, we are witnessing a marked increase in male consumption of personal hygiene and beauty products, including a rise in the male clientele of beauty institutes.¹⁵ Finally, all of these changes are associated with higher life expectancy and a greater fear of aging.¹⁶

12 Unfortunately, none of the surveys consulted here provide data on the socio-economic profile of patients (although the 2009 survey provide information on sex, age, nationality and “race”/skin color).

13 See Dweck (1999, p. 10-11); Dweck, Di Sabbato & Souza (2004, p. 16, n. 58); Brasil é o terceiro país do mundo em consumo de produtos de beleza, **Globo Universidade**, 11.02.2013 (updated on 06.28.2014). Available at: <http://redeglobo.globo.com/globouniversidade/noticia/2013/11/brasil-e-o-terceiro-pais-do-mundo-em-consumo-de-produtos-de-beleza.html> (access on May 26th 2021).

14 See <https://forbes.com.br/principal/2020/07/brasil-e-o-quarto-maior-mercado-de-beleza-e-cuidados-pessoais-do-mundo/> (access on June 2nd 2021).

15 Brasil é o terceiro país do mundo em consumo de produtos de beleza, **Globo Universidade**, 11.02.2013 (updated on 06.28.2014). Available at: <http://redeglobo.globo.com/globouniversidade/noticia/2013/11/brasil-e-o-terceiro-pais-do-mundo-em-consumo-de-produtos-de-beleza.html> (access on May 26th 2021).

16 See Dweck (1999, p. 6); Dweck, Di Sabbato & Souza (2004, p. 5, 9); IBGE (2009, p. 20, 22); IBGE (2018, p. 2).

THE “WESTERNIZATION” OF APPEARANCE

On its website, the clinic of one of the three surgeons that I met has “eye westernization” posted as the top of its welcome page. On the menu of procedures offered, the item “surgeries for Asians” appears, under which a more detailed explanation on eyelid surgery is provided. The prominence given to this type of surgery is not coincidental. In 2001, the number of aesthetic surgeries undergone by Asian patients in Brazil reached fourteen thousand, twice as many as in the early 1990s.¹⁷ Half of these interventions were the so-called “eye westernizations”: in 2004, the SBCP estimated that 8,000 of them were performed. Among the most recent surveys, the only one that refers specifically to surgery on “Asian eyelids” is the Datafolha endeavor from 2009. Although this study does not include surgical modalities that account for only 1% of the total and excludes everything that is considered “light” (performed by surgeons in their offices), a footnote appears that indicates that this specialty represents only 0.4% of the total (1,837 interventions). If this study is in fact a faithful reflection of reality, then the number of operations is actually falling. Yet this procedure, unlike all of the other types that were not counted, was deemed worthy of special attention. The very small number of procedures recorded by the Datafolha institute, which polled 360 surgeons (of the over 5,000 members of the SBCP), is perhaps due to the fact that not all surgeons are sought out for this type of surgery. “Eye westernization” may be more frequent in clinics run by *nikkei* professionals or catering especially to a Japanese-Brazilian clientele. In fact, in studying the websites of aesthetic surgery clinics in São Paulo, Rio de Janeiro and Paraná, I did not always find explicit mention of this type of surgery. Some highly sophisticated clinics in Rio de Janeiro did not speak of it at all, while other, unquestionably less elegant clinics in Paraná did – with the obvious aim of catering to the potential clientele of a state with one the two largest Japanese-Brazilians populations in the country. In São Paulo, at the time that I carried out this research, references to “westernization” were far more frequent than in other places. The recent “success” of this type of surgery among the target population deserves further and careful attention.

In any event, the website mentioned above, run by one of the doctors I interviewed, is solicitous toward candidates for this type of surgery, catering to a significant proportion of so-called “Asiatic” clientele. This clientele may indeed feel reassured – and drawn in – by such special treatment. The ensemble of procedures described in the category of “surgery for Asians”

¹⁷ De olhos bem abertos, *Veja*, 08.07.2002.

includes, in addition to eyelid surgery, operations on noses, breasts and buttocks. The website explains that:

Many Asians have a flattened upper nose, called an “Asian nose,” and many of them wish to have it built up in order to give greater harmony to their profile.

Many Asians exhibit mammary hypoplasia, in other words, underdeveloped breasts. A small percentage exhibit a masculine body profile; in rare cases, Asians can be affected by mammary hypertrophy.

As breasts are symbols of femininity, women want them to be in proportion to the rest of the body.

Some Asians have “squashed” buttocks and wish to have them reinforced.

Even before introducing all of the surgical options available to patients of Asian background, the website makes the following reference to differences, undoubtedly meant to build the trust of potential clients:

The Asian aesthetic type is different from the Western one. The bone structure, proportions and dimensions of each body are different. Everyone’s features must be respected and the aesthetic of every ethnic group should be drawn out. Everyone has their own beauty and it is the surgeon’s job to help bring it out.

EYES

In Brazil, the practice of “eye westernization” began in the 1970s. Out of all the surgeries “for Asians,” it is the simplest. It requires only local anesthesia, lasts only an hour, is the cheapest and, above all, promises the quickest, and least uncomfortable recovery period, rarely lasting more than a week – factors that are undoubtedly important when a decision is being made.

This surgery aims specifically at constructing a crease in the eyelids, which, according to different sources, 30% to 50% of Asians lack at birth. Asians also experience a greater accumulation of fat around their eyes than Westerners. The surgery consists of an incision in the eyelids, through which excess skin, fat and muscles are removed, and the construction of a crease, inside of which the scar will be placed, and thus rendered invisible. The secret of a successful operation consists in respecting specific measurements for the construction of the crease. In fact, Westerners “naturally” have a larger crease in their eyelids (10mm to 15mm) than Asians do (5mm to 8mm). Thus, according to one of the surgeons I interviewed, an overly long crease

can look “artificial.”

BIG EYES, BEAUTIFUL EYES

When one looks at “before” and “after surgery” photos of patients, it is clear that, as one of the surgeons stated, “the operation does not hide one’s origins.” According to him, it is solely a matter of the patient “improving his or her appearance.” Nonetheless, it is the “ethnic” traits of this “appearance” that patients are seeking to “improve.” Thus, it is no coincidence if codes of communication function particularly well between surgeons of Japanese origin and candidates for “eye westernization.” The clientele of the clinics that I visited, run by *nikkei* doctors, was definitely more Japanese than generically “Asian.” And this market niche seems to have been graced with very particular care and attention. At the time, one of the clinics was performing around 200 eyelid surgeries on *nikkei* per year. The owner of another clinic estimated that his own yearly average was around 60 and believed the demand was growing. By means of comparison, this same doctor said that he performed liposuction, the “flagship service” of his clinic, around 120 times per year. Breast augmentations, also on the rise, were on par with the “westernization” surgeries as well. Eye westernization has therefore seen real success, as this surgeon confirms.

But let us now return to the issue of “improving one’s appearance.” The patients that I interviewed had no trouble defining what this meant. They wanted to have the creases on their eyelids, and especially, the bigger eyes that these creases would make visible. In describing their eyes prior to surgery, they often claimed they were too small, too puffy, or that they looked like they were closed and made it difficult to apply makeup or wear contact lenses. It may be true that more fat around the eyes can create the appearance of puffy, smaller eyes that do not open as widely. Edith Y. commented that “among us, descendants of Asians, when we describe a Japanese man or woman that we think is beautiful, we talk about the eyelids, whether or not they have the crease.” Having a crease in one’s eyelids is therefore, above and beyond all else, a standard of beauty.

Some of the women interviewed reported that prior to the operation, they used a number of techniques to make temporary creases, either with makeup pencils or solutions coming from Japan: special glue to stick the eyelids together (which dissolve on contact with water), or adhesive tape in the form of eyelids, which one of the interviewees purchased as a teenager, before

switching to the common and much-cheaper scotch tape. These solutions had the disadvantage of being temporary. In effect, surgery alters one's being, rather than one's appearance alone.

BEAUTY AND AESTHETIC SURGERY

Two central problems emerge here. The first is the opposition between true and false, natural and artificial. On this point, Alexander Edmonds argues that for aesthetic surgery to be acceptable from a moral point of view, we must talk in terms of self-esteem, rather than beauty. It is only then that the imposture of wishing to become what is not one can be excusable (EDMONDS, 2002, p. 215-6). Therefore, rather than seeking to be beautiful, or to be even more beautiful, these patients would be trying to find normalcy by correcting potential “defects” in their appearance.

This leads us to a second question: is the desire for adaptation, to be like the others, the foremost motivation behind this “westernization,” as the term used in Brazil to designate this surgery would seem to imply? Can the ethnic characteristics at stake here be likened to “defects in need of correction”? We might think this is the case, considering the fact that almost all of my interviewees had been on the receiving end of comments made in ill-will and mockery – such as the explanation, which one woman heard, that the reason why Japanese people have small eyes is that they fry too many dumplings. Nonetheless, if we listen to the motivations expressed by patients at the moments in which they made the decision to undergo surgery, beauty came first. These patients were not seeking to be normal but to be exceptional; they didn't wish to “blend in”, but rather to “rise above” (idem, p. 217).

It should also be added that not only do photos of surgery patients clearly show that the Asian phenotype is in no way erased by this operation, but, more importantly, the unanimous reports of satisfaction with results indicate that the disappearance of this phenotype was not its principal goal. On this question, Tania K. and Rosa M. reported that only people of Asian origin noticed their facial modifications and praised them; thus, they “remained Asian.” And only one of the interviewees drew a connection between the teasing that she was object of in her childhood and the desire to have a crease in her eyelids – a link that she quickly minimized:

But when I really think about it, at the moment that I decided to have the operation done I was not remembering any teasing; [as a decision] it was aesthetic in nature,

simply because I wanted to become more beautiful!

JAPANESE-BRAZILIAN BEAUTY

Moralizing discourses always hide the aggressive competition underpinning aesthetic practices: it is not, in fact, a question of normalization, or homogenization, or of becoming beautiful *per se*, but rather of becoming more beautiful than the others. As such, if we look at the photos of young *Nikkei* on the various websites that target Japanese-Brazilians – notably on one of these websites, in which the “most beautiful Asian women,” and, more recently, the “most beautiful Asian men” become the focus of “photo essays,” – what in fact we see is a desire to display beauty and to valorize bodily attributes that incorporate an already existing search for greater beauty.

By closely examining the photos of the young men and women, it is clear that eyes are a central element of the work that precedes the ritual of photography, invested with particular importance. Of course, not all of the models have done surgery on their eyelids, although one of the plastic surgeons interviewed maintained that “a majority have” and claims not to understand the reasons that lead others to opt out, to “go without the crease.” Yet just because some do not get the surgery done does not mean that they disregard the issue. The ways in which they do their makeup is proof of this; for young women, eyes are the target of a sophisticated choice of colors, shadowing, etc. And many of them draw in the crease with pencil, as do young men. For the latter, it may be the only element of makeup they use, or at least, the most visible one.

“JAPANESENESS”

A question arises as to the role played by “Japaneseness” in this quest for beauty, or for greater beauty. Regardless of their generation, my interviewees all seemed proud of their heritage. Nonetheless, a temporal variable does come into play here, differentiating generations in terms of their collective experience of Japanese community engagement with broader Brazilian society. I would say that for those who were born during the 1950s, their Asiatic appearance brought them greater strife during childhood and youth than it did for those born thirty years

later. The process of integration, especially the removal of discriminatory barriers, was slow, and did not spare the first generations. Silence and discretion were characteristic features of an initial response to daily discrimination. Physical appearance, to which racism latches on, rendered experiences of discrimination both enduring and unavoidable. Discretion, in turn, was linked to a notion of duty, as connected to honor, learned at home with one's elders, but also served to nuance the accentuated visibility of difference – imposed by phenotype – that stood in the way of integration.

In more recent decades, barriers of discrimination constructed around the Asiatic phenotype have become more porous, and the international climate has also changed. This has resulted in an increasingly valorized and valorizing image of Japan. Thus, the younger generation benefits from a more positive context, both at national and international levels (the long history of immigration and the global success of Japan, which today is also home to a community of Brazilian emigrés). In this context, to take advantage of and display the “Japaneseness” of one's appearance – which these young people, men and women, reinvent, rather than “emphasize” – becomes an asset, rather than a social handicap.¹⁸

We are therefore witnessing a social construction – albeit a subtle one – of bodily markers of ethnicity that *nikkei* are comfortable with. It is one in which they can recognize themselves to their own advantage, in the sense of a search for excellence in beauty that includes recourse to the most radical, that is, the long-lasting techniques developed by aesthetic surgery.

“JAPANESENESS” AND “WESTERNIZATION”

Writing on the rapid rise in markets of beauty products and services for people “of darker skin” in Brazil,¹⁹ Peter Fry (2002, p. 315) argues that the existence of such products does more than just “respond to a necessity;” they themselves create this necessity and, “in doing so, they surreptitiously disseminate a ‘black identity’ across all of Brazil.” I will borrow Fry's

18 Higa (2015, p. 184-201) supplies us with a particularly interesting example coming from an artist of Japanese origin who politicizes his body and his Japanese-Brazilian identity through performance. His politicized exhibition of his own body as an ethnic body is something that I believe would have been inconceivable within earlier generations.

19 I will not discuss the Brazilian racial question here, nor, more precisely, the wide spectrum of colors in the black and mixed-race populations that contribute to its complexity. Rather, I make use of Peter Fry's conception, in my discussion of an issue to which it seems pertinent.

idea of the “dissemination of a common identity” that is invented on the basis of the body and interventions upon it.

Comparing Brazil to the United States, Alexander Edmonds argues that in Brazil “beauty is not politicized” and that “cosmetics can be ‘just’ cosmetics; blond hair, slim noses, breasts that are reduced – or enhanced – are considered as ‘things of beauty,’ not of race” (EDMONDS, 2002, p. 244). In order to understand racial issues within the political dimensions that any quest for beauty can take, we must attentively examine what people “with darker skin” are saying about it. Analyzing this relationship between beauty and politics, Peter Fry (2002, p. 318-9), defends the idea of a political role of investing in beauty:

In order to be able to go beyond that which is truly specific to them, which is to say racial discrimination, and the low self-esteem derived from negative representations attributed to the person and their “appearance,” it is necessary to modify the social representation of the Black aesthetic...

Thus, once it becomes a question of appearance and the body, which are the central markers of racism in Brazil, aesthetic investment takes on political meaning. Interviewing Black beauty professionals, and specifically the owner of a hair salon, *Dona Daí*, the author argues again that:

Dona Daí feels satisfied when her clients, equipped with the self-esteem that she helps them to create, are able to achieve success in the sex, marriage and employment markets. [...] she insists that the only difference between whites and blacks lies in the aesthetic realm. (idem, p. 320-1).

Of all the immigrant groups inside Brazilian society, the Japanese and their descendants have suffered the sharpest “appearance-based racism.” They have more reason than others to reinvent their own aesthetic. And if we return to the idea mentioned above – the dissemination of a communal identity that expresses itself precisely through the legitimacy given to other perceptions of beauty and investment in appearance – we can explain the visual message carried by the sample of photos examined for this research. They are meant as a medium for the invention of an ethnicity that expresses itself through a phenotype that thus embodies beauty, one that is perfectly capable of being recognized as beautiful. There is, of course, a social context that makes both the emergence of this type of message as well as the adhesion that it engenders possible. This context is due in part to the significant increase in the female workforce in Brazil, but also to the construction of a “Japaneseness” that follows not only from the growth of the market for beauty products and services, but also from the greater segmentation of this market.

Increasingly specialized magazines offer proof of this: the magazine *Raça Brasil* is perhaps the most radical example, discovering and contributing to the construction of an urban black middle class that is willing to consume all the types of beauty products that it advertises.²⁰ The Asian aesthetic is also reinforced by specific messages in a number of *nikkei* magazines that devote a non-negligible importance to beauty – especially when directed toward the younger generations. This is not to mention the “eye westernization” that, by enlarging the eyes of Japanese-Brazilians, shows, among other things, the different ways in which they have been “opened”.

GENDER...

According to the statistics, in 2001, 30% of aesthetic surgeries in Brazil were done on men;²¹ in 2009, according to the Datafolha survey, they accounted for only 12% of the total.²² Beyond the available numbers, one thing is clear: men are much less willing to be interviewed than women are. Because of these difficulties, Alexander Edmonds chose to not interview them at all and to limit his research on aesthetic surgery to female patients. Nonetheless, when we read some of their responses, especially those regarding beauty and seduction, we cannot help but wonder how men might have responded. Thus, I decided that I would not give up until I found men who were willing to talk to me about “eye westernization.” What did these men tell me? Firstly, they did not talk about beauty at all, and rejected the idea that it had been one of their motivations. One of them had elected to undergo the operation because he found that his eyelids had a tendency to fall, making him look weary. He systematically refused any other possible explanation. After a long negotiation, he authorized his doctor to send me the photos of him that were taken at the clinic, documenting his facial transformation.

The tired look that he felt his eyelids gave his face had disappeared with the noticeable widening of his eyes, which now in fact looked more “open”. His surgeon considered that this “brought out a youthfulness [to his face] that had not been there before.” The earlier, wearied

20 For more on *Raça Brasil*, see Kofes (2010a; 2010b), Piscitelli (2010), Gilliam & Gilliam (2010), Dias Filho (2010).

21 Perto da perfeição, *IstoÉ*, 09.15.2000.

22 I have not found (reliable) more recent data on Brazil. The international research cited here, for 2019, indicates that 20% of all patients were men, but disaggregate data on countries is not available.

appearance was therefore signified as a sign of age, even though his face bore no wrinkles. It was therefore a question of a “state of mind,” rather than beauty, although the surgeon also invoked – again through use of euphemism – the “harmony” that his face had acquired.

The other male interviewee had undergone eyelid surgery thirty years prior to my interview, when – as I mentioned first – one of his relatives, a plastic surgeon, had begun to offer the procedure and operated on a large number of his family members. He insisted on the fact that he would not have taken the initiative on his own. He declared that because he trusted the surgeon, he had let himself be convinced, even though his eyes had never bothered him. He did not even know whether to say if the results had been satisfactory, given that he had not had any expectations. Not only was beauty not in question during the interview, but he denied playing an active role in the decision to undergo surgery. Rather, he attributed it solely as the result of invitation made by the surgeon, who in turn took advantage of having many relatives on whom to “carry out his research.” Moreover, two of his sisters and one female cousin, whom I also interviewed, underwent the operation at the same time and in the same circumstances. Yet their stories are completely different. In their case, their acquiescence was connected to the pre-existing desire to “do something about their eyes.” None of them mentioned the importance of these procedures for their relative’s research, much less that such a motivation would have been the main one.

Masculinity is therefore constructed either out of a complete silence regarding beauty, as something that would supposedly only concern women, or, more blatantly, through passive and apathetic adherence. While feminine adherence to a practice that is in no way mundane is constructed through enthusiastic and firmly assertive initiatives, that of men seems to unfold through resignation. Even if men join women in these practices, it seems that they are not able to assume the latter as a matter of choice, nor recognize in them common meanings and motivations.

Beauty thus remains, first and foremost, a female affair– even if the photos of young men with a line drawn on their eyelids indicate that among young people, there is an emerging public male recognition of the importance of investment in appearance. Furthermore, beyond these practices themselves lies the question of how investments in beauty – however discrete – are displayed, revealing gender differentials around the issue of working on one’s appearance.

...AND ETHNICITY: THE LURE OF “WESTERNIZATION” (CONCLUSION)

Here, questions of gender intersect with the migratory question, as it connects to both ethnic identity and temporality in the history of immigration and Japanese presence in Brazil. It is not only a question of how Japanese immigrants to Brazil have constructed a Japanese-Brazilian identity with strong physical resonances – and one which goes hand in hand with the forms that discrimination against them has taken – but also of its construction within a context in which it can be displayed without inhibition, even if such exhibition concerns women more than men.

Thus, we encounter, on the one hand, men born after the war, who are still hesitant about fully assuming their adhesion to a Japanese-Brazilian identity that requires a particular investment in appearance and the valorization of their own aesthetic. On the other, we observe the young men of the group, who, alongside the women, display signs of adhesion to such investments.

The construction of an identity that rests upon Japanese origins while at the same time goes beyond them, alongside the fact that it has found the opportunity to manifest itself, are signs of an immigration that ultimately has been successful. Thus, when one of the surgeons who was interviewed asserted that “the operation does not conceal one’s origins,” he is, of course, defending his patients from the accusation that they are denying their roots. Undoubtedly, his goal is also to legitimate a practice from which he clearly benefits. Yet it is nonetheless the expression of a common sentiment, one that he shares: the pride of being a *nikkei*, as opposed to the discretion and self-effacement of previous generations.

Furthermore, the choice of “wearing” such an identity in public, especially for women, reveals an understanding of Brazilian society that is worth noting. Alexander Edmonds is therefore correct when he says that beauty has been “nationalized” in Brazil: “[Brazilians] see beauty as a question of national character, even pride” (EDMONDS, 2002, p. 247). And this pride rests largely on the women who, as true calling cards of the Nation, are thus thought to do it justice. Joining in, the *nikkei* adhere to such a vision, putting the Japanese-Brazilian beauty of the women of the group on display.

REFERENCES

1. BRASIL é o terceiro país do mundo em consumo de produtos de beleza. **Globo Universidade**, Rio de Janeiro, 02 novembro 2013. Available at: <http://redeglobo.globo.com/globouniversidade/noticia/2013/11/brasil-e-o-terceiro-pais-do-mundo-em-consumo-de-produtos-de-beleza.html>. Access on: 26 may 2021.
2. BELTRÃO, Kaizô Jwakami; SUGAHARA, Sonoe; KONTA, Ryohei. Living in Brazil: Characteristics of Japanese-Brazilians. *In*: SAKURAI, Célia (ed.). **Resistance & Integration: 100 Years of Japanese Immigration in Brazil**. Rio de Janeiro: IBGE, 2008. p. 54-71.
3. DE OLHOS bem abertos. **Veja**, Rio de Janeiro, 07 agosto 2002.
4. DEZEM, Rogério. **Matizes do “amarelo”**: a gênese dos discursos sobre os orientais no Brasil (1878-1908). São Paulo: Humanitas, 2005.
5. DEZEM, Rogério. “Nuances du jaune”: éléments formateurs de l’imaginaire brésilien sur les Japonais. **Brésil(s). Sciences humaines et sociales**, Ouverture, p. 99-118, 2011 [orig. ed.: SCHPUN, Mônica Raisa (ed.). **Cahiers du Brésil contemporain**. 1908-2008. Le centenaire de l’immigration japonaise au Brésil: l’heure des bilans, n. 71-72, p. 57-83, 2008].
6. DIAS FILHO, Antonio Jonas. Comentário sobre a revista Raça Brasil. **Cadernos Pagu**, n. 6/7, p. 311–314, 2010. Available at: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1874>. Access on: 26 may 2021.
7. DWECK, Ruth Helena. **A Beleza como variável econômica** – reflexo nos mercados de trabalho e de bens de serviço. Rio de Janeiro: IPEA, 1999. Available at: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_0618.pdf. Access on: 26 may 2021.
8. DWECK, Ruth Helena; DI SABBATO, Alberto; SOUZA, Frederico Teófilo de. **O Impacto socioeconômico da beleza** – 1995-2004. Final Report. Available at: <http://www.noticias.uff.br/noticias/2006/01/estudo-beleza.pdf>. Access on: 26 may 2021.
9. EDMONDS, Alexander. No Universo da beleza: notas de campo sobre cirurgia plástica no Rio de Janeiro. *In*: GOLDENBERG, Mirian (ed.). **Nu & vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca**. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 189-261.
10. FONTES, Paulo; MACEDO, Francisco Barbosa. Entrevista com Michael Hall. **Estudos Históricos**, n. 59, v. 29, p. 813-846, 2016.
11. FRY, Peter. Estética e política: relações entre “raça”, publicidade e produção da beleza no Brasil. *In*: GOLDENBERG, Mirian (ed.). **Nu & vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca**. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 303-326.

12. GILLIAM, Angela; GILLIAM, Onik'a. Raça Brasil: por quem, para quem. **Cadernos Pagu**, n. 6/7, p. 307–310, 2010. Available at: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1873>. Access on: 26 may 2021.
13. HAYASHI, Bruno Naomassa. Metamorfoses do amarelo: a imigração japonesa do “perigo amarelo” à “democracia racial”. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 44., 2020, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: ANPOCS, 2020.
14. HIGA, Laís Miwa. **Umi Nu Kanata – Do outro lado do mar: história e diferença na “comunidade okinawana brasileira”**. 2015. Dissertation. (Master's in Social Anthropology) – University of São Paulo, São Paulo, 2015.
15. IMPÉRIO do Bisturi. **Veja**, Rio de Janeiro, 17 janeiro 2001.
16. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira**. 2009. Available at: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv42820.pdf>. Access on: 26 may 2021.
17. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Divulgação Especial Mulheres no Mercado de Trabalho. 2018. Available at: https://ftp.ibge.gov.br/Trabalho_e_Rendimento/Pesquisa_Nacional_por_Amostra_de_Domicilios_continua/Estudos_especiais/Mulheres_no_Mercado_de_Trabalho_2018.pdf. Access on: 26 may 2021.
18. KOFES, Suely. Gênero e raça em revista: debate com os editores da revista Raça Brasil. **Cadernos Pagu**, n. 6/7, p. 241–296, 2010a. Available at: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1870>. Access on: 27 may 2021.
19. KOFES, Suely. Comentar a revista Raça Brasil não é uma tarefa fácil. **Cadernos Pagu**, n. 6/7, p. 297–302, 2010b. Available at: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1871>. Access on: 27 may 2021.
20. LESSER, Jeffrey. **Negotiating National Identity**. Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil. Durham: Duke University Press, 1999.
21. NOGUEIRA, Oracy. **Tanto preto quanto branco: estudo de relações raciais no Brasil**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.
22. NOGUEIRA, Oracy. **Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga**. São Paulo: Edusp, 1998.
23. NOGUEIRA, Oracy. Skin Color and Social Class. **Vibrant**, v. 5, n. 1, p. xxix-li, 2008. Available at: http://www.vibrant.org.br/downloads/v5n1_oracy_en.pdf. Access on: 26 may 2021.
24. NUCCI, Priscila. **Os intelectuais diante do racismo antinipônico no Brasil: textos e silêncios**. São Paulo: Fapesp/Annablume, 2010.

25. OLIVEIRA, Adriana Capuano de. Repensando a identidade dentro da emigração de kassegui. In: REIS, Rossana Rocha; SALES, Teresa (ed.). **Cenas do Brasil migrante**. São Paulo: Boitempo, 1999, p. 275-307.
26. PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins; OLIVEIRA, Luiz Antônio Pinto de. The Japanese Immigrants' Path in Brazil: 1920/2000 Demographic Census. In: SAKURAI, Célia (ed.). **Resistance & Integration: 100 Years of Japanese Immigration in Brazil**. Rio de Janeiro: IBGE, 2008, p. 32-53,
27. PERTO da perfeição. **IstoÉ**, São Paulo, 15 setembro 2000.
28. PISCITELLI, Adriana. Comentário sobre a revista Raça Brasil. **Cadernos Pagu**, n. 6/7, p. 303-306, 2010. Available at: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1872>. Access on: 26 may 2021.
29. RAMOS, Jair de Souza. Dos males que vêm com o sangue: as representações raciais e a categoria do imigrante indesejável nas concepções sobre imigração da década de 20. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (ed.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 2008. p. 79-113 [ebook].
30. REIS, Maria Edileuza Fontenele. **Brasileiros no Japão: o elo humano das relações bilaterais/Brazilians in Japan: The Human Tie in the Bilateral Relationship**. São Paulo: Kaleidus-Primus, 2002.
31. SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (ed.). **Raça, Ciência e Sociedade**. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 2008, p. 52-77. [ebook].
32. SCHPUN, Mônica Raisa. Les descendants d'immigrés japonais au Brésil et les chirurgies d'occidentalisation des yeux. In: LILLO, Natacha; RYGIEL, Philippe (Ed.). **Images et représentations du genre en migration (mondes atlantiques XIX^e-XX^e siècles)**. Actes de l'Histoire de l'Immigration, n. 7, p. 105-122, 2007a.
33. SCHPUN, Mônica Raisa. História de uma invenção identitária: a estética nipo-brasileira dos descendentes de imigrantes (temporalidade migratória, etnia e gênero). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, n. 7, 2007b. Available at: <http://nuevomundo.revues.org/3685>. Access on: 26 may 2021.
34. SCHPUN, Mônica Raisa. The Japanese Community of São Paulo, *Liberdade*, and Brazilian State Persecution (1937-45). **Verge: Studies in Global Asias**, v. 5, n. 1, p. 209-236, 2019. Available at: [10.5749/vergstudglobasia.5.1.0209](https://doi.org/10.5749/vergstudglobasia.5.1.0209). Access on: 26 may 2021.

Mônica Raisa Schpun

Pesquisadora livre-docente do Centre de Recherches sur le Brésil Colonial et Contemporain da

Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales. Doutorado em História - Université de Paris VII (1994) e Post-Doutorado na Università degli Studi di Milano (1998-2000). ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4807-9689>. E-mail: moschpun@ehess.fr

A CPI da Funai e do Incra e os ataques aos direitos constitucionais de povos tradicionais

Funai and Incra CPI and the attacks on the constitutional rights of traditional peoples

Priscila Tavares dos Santos

Centro Universitário Unifacvest, Lages, Santa Catarina, Brasil

RESUMO

A CPI da Funai/Incra, criada em 2015 pelo Congresso Nacional, correspondeu a um conjunto de ataques a direitos constitucionais mediante instauração de um processo inquisitorial que culminou na produção de outras “verdades” que orientaram, fora da esfera judicial, a produção de um cenário político-econômico de flexibilização de regras em benefício de grandes projetos agropecuários, mineradores e de construção de barragens no país. A suposta “verdade” contida no extenso relatório está pautada na apresentação de argumentos desqualificantes sobre o conhecimento sistematizado em laudos e relatórios antropológicos elaborados mediante pesquisas empíricas e em atendimento aos princípios da ética profissional da Antropologia. Nesta proposta, proponho refletir sobre os argumentos trazidos pela CPI que, ao contraporem atores sociais a interesses econômicos governamentais, têm produzido efeitos divergentes sobre a produção de conhecimento acadêmico e pela ciência. A análise por mim realizada está baseada em uma etnografia documental mediante leitura interpretativa do material documental e arquivístico produzidos por esta Comissão, em atenção às racionalidades que orientam a construção do estado-nação brasileiro e aos efeitos da manipulação de aparatos políticos para atendimento a interesses distantes do que está assegurado na Constituição Federal de 1988.

Palavras-chave: CPI, Funai, Incra, Direitos constitucionais, Povos tradicionais.

Recebido em 02 de janeiro de 2021.
Avaliador A: 21 de janeiro de 2021.
Avaliador B: 20 de fevereiro de 2021.
Aceito em 23 de março de 2021.



ABSTRACT

The Funai / Incra CPI, created in 2015 by the National Congress, corresponded to a series of attacks on constitutional rights through the establishment of an inquisitorial process that culminated in the production of other “truths” that guided, outside the judicial sphere, the production of a political-economic scenario of flexible rules for the benefit of large agricultural, mining and dam construction projects in the country. The supposed “truth” contained in the extensive report is based on the presentation of disqualifying arguments about knowledge systematized in anthropological reports and reports prepared through empirical research and in compliance with the principles of professional ethics in Anthropology. In this proposal, I propose to reflect on the arguments brought by the CPI that, by opposing social actors to government economic interests, have produced divergent effects on the production of academic knowledge and by science. The analysis carried out by me is based on a documentary ethnography by means of an interpretative reading of the documentary and archival material produced by this Commission, taking into account the rationalities that guide the construction of the Brazilian nation-state and the effects of manipulating political apparatus to serve distant interests. than is ensured in the Federal Constitution of 1988.

Keywords: CPI, Funai, Incra, Constitutional rights, Traditional people.

INTRODUÇÃO

Neste texto apresento alguns resultados decorrentes dos investimentos em pesquisa documental e arquivística realizada durante o projeto de pós-doutoramento intitulado “CPI da Funai/Incra: práticas de estado e criminalização de pesquisadores”.¹ Ao longo deste período, dediquei-me à reflexão sobre os processos de criminalização da prática antropológica conduzidos pela Comissão Parlamentar de Inquérito da Fundação Nacional do Índio e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (CPI da Funai e do Incra) para compreender a utilização de “critérios ditos de ‘imparcialidade’” e neutralidade do saber reformulados e regidos por outros regimes de ‘verdade e poder’” (O’DWYER, 2018, p. 42).

Instalada pelo Congresso Nacional (CN) em 11/11/2015, a CPI foi constituída com o

¹ Esta pesquisa contou com bolsa de pós-doutoramento concedida pelo CNPq, entre março de 2019 a fevereiro de 2020, sob supervisão da Professora Doutora Eliane Cantarino O’Dwyer, a quem agradeço pelas contribuições valiosas para elaboração deste texto.

objetivo de investigar atuação de antropólogos da Funai e do Incra, sobretudo quanto à utilização de critérios de demarcação de terras indígenas e de terras remanescentes de quilombos. Objetivava ainda apurar “as causas e os efeitos dos conflitos sociais e fundiários no processo de demarcação de terras indígenas e áreas remanescentes de quilombos” supostamente deflagrados por essas instituições, colocando em xeque o reconhecimento de direitos territoriais e culturais e criando um cenário de instabilidade e incertezas políticas (Plano de Trabalho, 2015, p. 3).

As diligências definidas no Plano de Trabalho da CPI permitem notadamente identificar interesses de seus membros na desconstrução de normas constituídas sobre questões de gestão e uso do território no país. Segundo apontado no referido documento, as investigações incidiram sobre “critérios para demarcação de terras indígenas”, “das terras remanescentes de quilombos”, dos “conflitos sociais e fundiários no processo de demarcação de terras indígenas e áreas remanescentes de quilombos”, além de investigação sobre as redes de relações firmadas entre os servidores da Funai e do Incra com outros órgãos públicos e organizações não-governamentais (Plano de Trabalho, 2015, p. 1).

O processo de investigação instaurado pelos membros da referida CPI corresponde ao propósito de fazer com que o CN possa agir no sentido do controle dos atos do Poder Executivo no país, especialmente diante das denúncias sobre os processos de demarcação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos. O Requerimento para sua constituição, sob a liderança dos Deputados Alceu Moreira, Marcos Montes, Nilson Leitão, Valdir Colatto e Luiz Carlos Heinze, foi apresentado à Câmara dos Deputados em 16 de abril de 2015, com argumentos que os atos de irregularidade nestes processos poderiam corresponder a uma “nova política voltada para os índios e remanescentes de quilombos mais adequada à nossa realidade” (Requerimento, 2015, p. 15). Assim, posicionando-se contrariamente aos avanços nas titulações de comunidades quilombolas conquistados a partir do Ato das Disposições Constitucionais (ADCT), nº 68 da Constituição Federal.²

O art. 68 do ADCT, como analisado por Helm (2001 *apud* LEITE, 2005), garante o acesso à propriedade e/ou posse das terras ocupadas e, ainda, a possibilidade de acesso ao “reconhecimento e legitimidade sociais, através da (re)vivificação de suas tradições (e identidades)” relacionadas ao valor da terra como um bem simbólico (LEITE, 2005, p. 252). Cabe mencionar que, neste cenário, os antropólogos do Incra e da Funai e também aqueles vinculados às universidades vinham atuando expressivamente com os procuradores do Ministério Público Federal

2 O art. 68 do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias) da Constituição Federal de 1988 estabelece: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”.

como analistas periciais, relação mediada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), especialmente a partir da década de 1990 (LEITE, 2005).

Sobre os procedimentos correspondentes aos processos de titulação e de reconhecimento identitário, O'Dwyer (2012) alertou que os relatórios antropológicos constituem a etapa inicial do procedimento administrativo definido pelo Incra (segundo Instrução Normativa nº 57/2009) sobre processos de identificação e delimitação territorial, cujos objetivos apontam para a caracterização espacial, econômica, ambiental e sociocultural dos grupos indígenas e quilombolas.

Composta por 26 membros titulares, a CPI da Funai e do Incra propõe reafirmar a relevância desses procedimentos legislativos previstos na Constituição Federal quanto à sua eficácia e legitimidade atribuídas à Câmara dos Deputados em relação aos poderes de fiscalização sobre as demais instâncias governamentais. Os membros da Comissão se situam como elementos desse dispositivo de natureza essencialmente estratégica ao defenderem interesses privados que podem ser demonstrados a partir do acompanhamento da trajetória de atuação política e pela sua distribuição partidária (Tabela 1).

Tabela 1. Distribuição de Deputados da CPI Funai/Incra por Partidos Políticos

| Partidos | Nº de Deputados |
|----------------------|-----------------|
| PMDB | 10 |
| PT | 07 |
| PSB | 05 |
| PSDB, DEM, PTB, PSD* | 04 |
| PSC | 03 |
| PRB, PSOL** | 02 |
| PPS, PDT, SD, PR*** | 01 |
| Total | 32 |

*04 membros por partido. ** 02 membros por partido. *** 01 membro cada partido.

Fonte: Dados elaborados pela autora. Composição CPI FUNAI/INCRA, agosto 2015. Considerando membros titulares e suplentes.

Ainda buscando mapear as trajetórias individuais para compreender quais interesses estão em disputa na CPI, pude perceber que sua composição agrega deputados, em sua maioria, afiliados à chamada bancada ruralista com histórico de atuação nas seguintes Comissões: de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural, de Desenvolvimento Econômico, Indústria, Comércio e Serviços, de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, de

Integração Nacional, Desenvolvimento Regional e da Amazônia, de Minas e Energia.

Além disso, participaram da votação de Propostas de Emendas Constitucionais e Projetos de Leis (como, por exemplo, a PEC nº 215/2000 sobre a demarcação de terras indígenas; a PEC nº 1.610/1996 sobre a exploração de recursos de terras indígenas; a PL nº 0037/2011 sobre mineração) que convergem esforços que ultrapassam a periodicidade desta CPI, mas que a complementa no alcance de interesses estreitamente relacionados à expansão de empreendimentos capitalistas no país, em especial do agronegócio.

Diante desses fatos, ao destacar a validade e importância da CPI como instrumento “preparatório à produção de normas ou à tomada de medidas que permitam alterar um determinado estado de coisas”, seus membros convergiram suas ações no sentido de desregulação das legislações relacionadas à gestão e à proteção ambiental e aos direitos territoriais (Plano de Trabalho, 2015, p. 2). Essas ações, segundo afirmou Bronz (2020), visam ao menor controle legal e dos estados diante da intensificação de processos produtivos e da exploração de recursos naturais, do uso e da ocupação intensiva e extensiva da terra. Sobre a arbitrariedade desses procedimentos orquestrados, destaco trecho do então Presidente da CPI em resposta à solicitação de atendimento às práticas democráticas, constitucionais e regimentais evocadas pelo parlamentar Patrus Ananias. Afirmou ele:

O plano de trabalho é uma **manifestação de vontade da relatoria**. Ele sequer vai à votação. Ele é **apreciado** pelos pares para que eles tenham conhecimento. [...] A CPI, ela muda durante o período, dependendo das circunstâncias ela **muda os objetos** e ela vai trabalhar com coisas que não estavam previstas. A qualquer tempo, qualquer parlamentar desta CPI pode oferecer sugestão de modificação do plano de trabalho. A qualquer tempo. Não apenas na próxima semana. Em qualquer tempo, até o final da CPI, se acharmos que o instrumento que temos não é suficiente para contemplarmos nossas expectativas, perfeitamente podemos oferecer ao relator sugestão de modificação. (Deputado Alceu Moreira, PMDB/RS, 3ª Reunião da CPI, 23/11/2015).

Essas ações orquestradas no âmbito da CPI desconsideraram as situações sociais e atacaram direitos constitucionais, especialmente aqueles relacionados ao reconhecimento de direitos diferenciados de cidadania, conforme expresso no art. 68 do ADCT, e promoveram, como vem refletindo O’Dwyer (2018), acusações infundadas de parcialidade e ativismo político.

Os membros desta CPI negam ainda a validade da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) quanto à precedência do autorreconhecimento na definição da identidade nos processos de reconhecimento étnico e territorial dos grupos que a reivindicam. Cabe ainda destacar a recorrente negação dos termos do Decreto nº 4.887 de 2003 (objeto inclusive de uma Ação Direta de Inconstitucionalidade), que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por comunidades

remanescentes de quilombos; bem como a desconsideração dos termos do Decreto nº 6.040 de 2007, que caracteriza terras tradicionalmente ocupadas como sendo as necessárias à reprodução física e cultural, segundo usos, costumes e tradições de povos e comunidades tradicionais.

A argumentação de que “é inacreditável que, no momento de vigência da mais democrática Constituição de todos os tempos, os atos da FUNAI não possam ser contestados efetivamente em outra instância da administração pública, com a devida imparcialidade” está associada à atribuição mal-intencionada de “vícios” nos procedimentos de identificação e demarcação de territórios indígenas pelos antropólogos (PLANO DE TRABALHO, 2015, p. 4). Do mesmo modo, quanto ao reconhecimento e delimitação territorial para os remanescentes de quilombos, o Relatório Final da CPI aponta que a desapropriação das terras pelo INCRA “desrespeita a garantia constitucional do direito à propriedade”, é legítima apenas a conferência de títulos àqueles que já ocupam suas terras (RELATÓRIO FINAL, 2015, p. 1.627). Como se pode observar, leva-se em conta apenas a propriedade civilista da terra, deixando de lado o avanço nos direitos difusos e coletivos, segundo a Constituição Federal de 1988.

Diante deste cenário, proponho então refletir sobre os argumentos utilizados pela CPI que, ao contraporem atores sociais a interesses econômicos e governamentais, têm produzido efeitos divergentes sobre a proteção a direitos territoriais e culturais de povos e populações tradicionais, especialmente aqueles que versam sobre os modos de fazer, criar e viver de sujeitos coletivos relacionados a modos diferenciados de uso do território, como destacou O’Dwyer (2014).

Para proceder a análise dos argumentos constitutivos dos procedimentos desta CPI, investi na realização de uma etnografia documental e arquivística do material da Comissão, valorizando esta ferramenta como uma nova possibilidade do fazer antropológico que, segundo apontou Almeida (2008), permite descrever de maneira crítica as condições de possibilidades próprias a uma interpretação das interpretações” sobre situações de polêmica e de conflitos. Ou ainda, como propôs mais recentemente Lowenkron (2020), de chegar à compreensão das distintas situações sociais que emergem neste campo de ataques a direitos culturais e territoriais. Como procuro demonstrar, a prática antropológica é alvo de ataques que visam a deslegitimar direitos constitucionalmente garantidos, mediante novos gêneros narrativos, como laudos, relatórios de identificação e estudos de impacto ambiental, pelas instâncias superiores das redes de poder (político e econômico), que se articulam neste contexto (OLIVEIRA, 2013).

UMA ETNOGRAFIA DOS ARQUIVOS DA CPI

Para chegar aos argumentos elaborados pelos membros da CPI contrários aos direitos culturais e territoriais garantidos constitucionalmente, realizei uma leitura crítica do conjunto documental produzido durante o período de vigência dos procedimentos legislativos de investigação dos atos de agentes públicos da Funai e do Inbra. Portanto, na qualidade de ferramenta de trabalho do antropólogo, a etnografia de arquivos permite, como considerou Almeida (2008, p. 7), “descrever de maneira crítica as condições de possibilidades próprias a uma interpretação das interpretações” sobre situações de polêmica e de conflitos.

Foucault (1969) propôs uma desconstrução da noção de arquivo como repertório de documentos ou de um catálogo dos catálogos e a essa associação ordenada de uma massa documental, contraponho a noção de arquivos na função de sistemas institucionalizados e hegemônicos que relevam esquemas interpretativos consagrados por mecanismos de instâncias de poder. Romper com esta abordagem que parte do pressuposto de que arquivos correspondem a um acúmulo interminável de acontecimentos é fundamental para compreender a “relação entre os argumentos que compõem as formulações de esquemas interpretativos cristalizados na vida intelectual e os agentes sociais que os acionam” em contextos sociais distintos, como propôs Almeida (2008, p. 10).

Assim, a busca documental e arquivística foi desenvolvida a partir do conteúdo disponibilizado no sítio eletrônico da Câmara dos Deputados, em que pude ter acesso a requerimentos e notas taquigráficas, além do relatório final e plano de trabalho.³ Considerando que esses documentos foram elaborados em contextos de disputas sobre espaços e recursos naturais (florestais, minerários, entre outros) em detrimento de povos e populações tradicionais (ribeirinhos, quilombolas, caiçaras, indígenas), a análise desse conjunto documental e arquivístico permitiu compreender os sentidos das redes de poder, delineando novos problemas de pesquisa a partir das práticas de poder e da vida política.

Pensando antropologicamente os documentos, passei a explorar as múltiplas possibilidades analíticas da etnografia documental e dediquei-me a decifrar alguns significados que

³ Ao longo do período de vigência desta Comissão, foram elaborados quase 300 requerimentos e emitidos quase 930 ofícios, além de inúmeros depoimentos tomados no curso do processo. Também foram divulgadas no canal do YouTube da Câmara as gravações em vídeo dos antropólogos (segundo os indiciamentos) e das demais sessões da CPI. O conjunto de documentos divulgados pela imprensa, as moções e notas de contestação, a instauração e objetivos desta Comissão foram igualmente relevantes na análise dos efeitos desta CPI.

esses recursos tecnológicos podem corresponder, especialmente as ações que conformam práticas políticas reguladoras e disciplinares que constituem o estado brasileiro (DAS; POOLE, 2008). Assim, o modo a partir do qual procedi a análise deste material correspondeu à análise das formas argumentativas e conceituais constitutivas dos documentos da referida Comissão, em atenção especial aquela relacionada à compreensão das diversas escalas de agenciamento de poder e que ressaltam as (im)possibilidades do diálogo entre direito e ciências humanas e sociais no país, conforme O'Dwyer (2010, 2012a; 2012b), Kant de Lima (1989) e Cardoso de Oliveira (2010).

OS ATAQUES AOS DIREITOS CULTURAIS E TERRITORIAIS

Os documentos da CPI da Funai e do Incra trazem como argumento acusatório divergências e parcialidades arbitrárias na condução de estudos antropológicos conduzidos por pesquisadores, inclusive na elaboração de dissertações e teses, além de relatórios técnicos de identificação e delimitação territorial. A pessoalidade dos pesquisadores na condução desses estudos, segundo acusam os membros da CPI, “se baseou única e exclusivamente em norma institucional, sem sequer mencionar possíveis divergências” (RELATÓRIO FINAL, 2016, p. 1.722). Foram postos em questão os critérios utilizados pelos antropólogos na definição de territórios quilombolas, tal como pode ser exemplificado a partir do caso do Rincão dos Negros, comunidade quilombola em Rio Parto (Rio Grande do Sul), cujo relatório antropológico:

não faz uma única menção à existência de escravos fugidos, pelo contrário: se baseia única e exclusivamente na doação de um quinhão de terra por uma ex senhora escravocrata. Ora, se ela doou a terra, os libertos não foram para a localidade fugidos, não havendo, assim, um “quilombo” nos moldes constitucionais. (RELATÓRIO FINAL, 2016, p. 1748).

Os membros da CPI questionam a utilização dos critérios de autoatribuição e que, segundo eles, devem desconsiderar a “variabilidade de situações empíricas e possibilidades semânticas que excedem o que é possível abarcar pela categoria jurídica ‘quilombo’ do estado brasileiro” (RELATÓRIO FINAL, 2016, p. 1.752). Sobre os laudos antropológicos elaborados pelos pesquisadores, incidem as acusações de atacarem direitos individuais de propriedade por adesão à ideologias marxistas e a católicos socialistas, argumentam os parlamentares:

Mesmo tendo em conta que a posse indígena decorre de uma realidade que preexiste

a qualquer ato civilizatório, não podemos, contudo, dizer que os índios sejam os detentores dessa posse originária porque a partir do momento que se proclama a Constituição, que se constitui o ordenamento jurídico do Estado, o que passa realmente a contar é o poder constituído com autoridade originária, é dizer, o poder soberano. Não paira dúvida alguma sobre quem exerce a soberania sobre essas terras: é o povo brasileiro. Do que não se exclui, por certo, o próprio índio. O índio integra o povo brasileiro, só que numa condição especial, ao ponto de merecer um capítulo específico na própria Constituição. Ademais, a Carta atual, no seu art. 20, inc. XI, deixa claro que são bens da União as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios. Vale ressaltar que este reconhecimento não é fruto de uma vontade caprichosa ou mesmo discricionária. Ele decorre da existência dos pressupostos que a própria Carta Magna aponta, o que é feito no §1o do referido artigo, definindo o que sejam terras tradicionalmente ocupadas. (...) Não é portanto, um ato do Poder Público que vai constituir uma terra como indígena. Esta qualidade decorre do preenchimento de alguns pressupostos acima aduzidos. O que se espera dos Poderes Públicos é que as terras com estas características sejam demarcadas. Este ato não pode, sob hipótese alguma, violar direito de terceiros. É dizer, daqueles que seriam legítimos possuidores de terras não enquadráveis em qualquer dos pressupostos já enunciados. (Celso Ribeiro Bastos, Curso de Direito Constitucional, Ed. Celso Bastos, 2002, pág. 796/797) (RELATÓRIO FINAL, 2016, p. 2613).

Os argumentos acusatórios estão associados a um processo de manipulação e descontextualização de conhecimentos produzidos *in loco* mediante estudos etnográficos e de atribuição mal-intencionada e acusatória de vícios nos procedimentos de identificação e demarcação de territórios indígenas e quilombolas pelos antropólogos. Acusam ainda os relatores da CPI que os antropólogos adotam métodos nada pacíficos com o objetivo de “criar nítido ambiente de intimidação e com absoluta indiferença à observância dos limites necessários para evitar a instalação de um cenário caótico” que inviabilizam a resolução dos conflitos⁴ fundiários e indígenas no país, pela não adoção de “rigor científico, com comprometimento da tecnicidade, oficialidade e autenticidade dos estudos antropológicos” que criam uma “ilusão” ao alterar a verdade sobre um fato juridicamente relevante (RELATÓRIO FINAL, 2016, p. 2622 e 2635).

Na leitura do material arquivístico, foi preciso confrontar palavra por palavra para examinar as incoerências, as incompreensões que surgem nestes documentos (BENSA, 1998). Um dos argumentos recorrentes no Relatório Final aponta para a incompreensão do critério de autoatribuição para identificação dos titulares da demarcação de territórios quilombolas. Segundo acusam os membros da CPI:

Ao eleger a “auto-atribuição” e a “auto-definição” como critério para identificação dos titulares da demarcação, os quilombolas, o Decreto resume a caracterização

4 Adoto interpretação de Gupta e Ferguson (2000) sobre a categoria conflito compreendida a partir do contexto de interconexões de espaços e de relações de poder e que, segundo Zhouri e Oliveira (2007), quando acionados em torno da apropriação e significação do território, conduzem à emergência da alteridade.

constitucional à manifestação dos interessados, incorrendo em inconstitucionalidade. Isto porque, muito mais do que a “auto-definição”, seria necessária a comprovação da remanescência, ou seja, da permanência de características de anterior quilombo existente no passado em determinada localidade. (RELATÓRIO FINAL, 2016, p. 1628).

Sobre a utilização do conceito de autoatribuição, O’Dwyer (2007, 2018) chamou atenção que os antropólogos têm insistido na compreensão dos significados que são produzidos no campo de reconhecimento dos direitos diferenciados de cidadania. Segundo ela, citando Barth (1987), esses direitos só podem ser interpretados a partir da análise dos modos de organização social desses sujeitos em contextos de interação (O’DWYER, 2018). Neste contexto, a noção de remanescente de quilombo adquire uma significação atualizada, permitindo que direitos territoriais sejam atribuídos àqueles que estejam ocupando suas terras. Dialogando com Revel (1989) sobre as implicações do uso do termo, O’Dwyer (2018) ressalta:

Acontece, porém, que o texto constitucional não evoca apenas uma “identidade histórica” que pode ser assumida e acionada na forma da lei. Segundo o texto, é preciso, sobretudo, que esses sujeitos históricos presumíveis existam no presente e tenham como condição básica o fato de ocupar uma terra que, por direito, deverá ser em seu nome titulada (como reza o artigo 68º do ADCT). Assim, qualquer invocação ao passado, deve corresponder a uma forma atual de existência, que pode realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado. (O’DWYER, 2018, p. 1-2).

Ainda sobre a noção de quilombo, Almeida (2005) chamou atenção para o processo de frigorificação do conceito, quase sempre vinculado a um passado escravagista e colonial e que, portanto, tem negado sua diversidade e complexidade que excede uma definição de ordem jurídica. Valendo-me dessas contribuições dos autores, pude perceber que as interpretações dos membros da CPI se aproximam dessas análises frigorificadas que se distanciam da disposição de operar na perspectiva inter e multidisciplinar. Mas convergem em processos de negação do reconhecimento de direitos territoriais dos quilombolas ao remeter a formas de compreensão e de identificação que são estranhas aos próprios atores sociais e estão baseadas em critérios outros que não aqueles associados aos seus modos de fazer, criar e viver no território. Como sustentou Ewald (1993), correspondem a um exercício positivo sobre a vida desses povos e populações tradicionais.

No âmbito da CPI, os laudos e relatórios antropológicos passaram a funcionar como atestados que “comprovassem a remanescência” de quilombolas utilizando dados associados a um passado corroborado em documentos, e não na experiência de vida desses atores sociais. No caso dos direitos indígenas, os argumentos elaborados pelos relatores da CPI apontaram para

aplicação do direito constitucional de modo restrito às terras que ocupavam, ou seja, de uma ocupação efetiva da terra.

Segundo consta no documento da CPI, o antropólogo atua na distorção do conceito de renitente esbulho⁵ para “adaptar ao caso concreto” e assim justificar suas conclusões tomadas anteriormente à realização do trabalho de pesquisa (RELATÓRIO FINAL, 2016, p. 303). Esta argumentação desconsidera que a elaboração de laudos e relatórios antropológicos está fundamentada em prática de pesquisa etnográfica e no atendimento de princípios éticos e metodológicos do trabalho do antropólogo. Mas que, tal como articulado pela bancada ruralista durante esta Comissão, os antropólogos estimularam e financiaram “invasões de imóveis rurais”, com “manipulação de trabalhos” de pesquisa antropológica para afirmar tratar-se de situações de ocupação tradicional (RELATÓRIO FINAL, 2016, p. 2.673).

Sobre esta distorção do uso do trabalho antropológico, gostaria de destacar o caso demonstrativo das disputas de interesses entre empresários e indígenas a partir da situação da Terra Indígena Apyterewa (TI Apyterewa) citado no Relatório. Segundo mencionado, a TI foi definida mediante abuso de poder expresso pelos representantes da Funai na região que delimitaram, segundo afirmam os relatores, uma área de quase 1 bilhão de hectares. Segundo consta, a TI foi delimitada inicialmente em Portaria da Funai, em 2001. Em nova portaria editada em 2004, mediante anulação da anterior, a TI foi ampliada, contrariando os interesses das empresas de mineração situadas na região do entorno, que já haviam manifestado interesse na exploração da área, além de fazendas de exploração do agronegócio (especialmente para plantação de cacau).

O Requerimento para que a TI Apyterewa fosse incorporada ao rol de territórios indígenas (e também quilombolas) a serem investigados pelos membros da CPI foi de autoria do Sr. Nilson Leitão (membro e relator), eleito Deputado por Mato Grosso. Com a aprovação ao seu pedido foi expedido, em junho de 2016, ofício que requeria da Funai informações e documentos relativos à TI. Cabe aqui destacar que se passou um mês desde que o órgão solicitou o pedido que foi atendido (vide Ofício nº 491/2016/FUNAI-MJ). No mesmo mês de recebimento das informações, cópia dos processos da TI, com a documentação relativa a TI Onça Puma e TI Muiraquitã, foi encaminhada pela Subseção Judiciária de Redenção no estado do Pará. No âmbito das oitivas realizadas no município de São Félix do Xingu, foram chamados a depor os

⁵ De acordo com esta noção, se os indígenas não tinham a posse da terra na data de promulgação da CF (05/10/1998), a terra não é considerada indígena. No entanto, a exceção à regra, abordada no conceito de renitente esbulho considera que, se na referida data os indígenas não ocupavam a área porque dela foram expulsos em virtude de conflitos territoriais, a área é considerada indígena. Este argumento foi utilizado pelo ex-Ministro Carlos Brito no caso de Raposa Serra do Sol, em 2009. (Pet. 3.388, julgado em 19 de março de 2009)

presidentes de associações de agricultores locais e o então prefeito João Cleber de Souza Torres (do MDB).

Os conflitos pelo uso da terra evidenciaram disputas pelo uso minerário requerido por grandes empresas de mineração e a manutenção do estatuto de reserva ambiental na terra indígena. Neste processo, foram questionados os critérios utilizados pela Funai na demarcação da terra indígena e também os valores das indenizações pagas àqueles que, tendo ocupado a área de reserva, tiveram suas áreas desapropriadas. Em relação a este conflito de terra, foram ouvidos os presidentes da Associação de Agricultores do Projeto Paredão, da Associação de Pequenos Agricultores do Vale São José e da Associação dos Agricultores do Vale do Cedro, além do Prefeito do município de São Félix do Xingu e as citadas alegações foram transcritas de modo desidentificado no corpo do Relatório da CPI. No entanto, os argumentos apresentados convergem quanto aos valores pagos a título de indenização aos proprietários da Fazenda Belauto em relação à ampliação do TI:

Essa questão é a seguinte: esses critérios da indenização da FUNAI. Isso é um absurdo. Tem gente lá que tem 7 mil pés de cacau e vai receber 900 reais. Qual é esse critério aí? Você tem que sustentar a sua família todinha. Hoje é grande a dificuldade para você formar um filho, um negócio, para uma pessoa que mora lá dentro da... uma pessoa leiga, igual eles falaram. Aí é o seguinte: você sai de lá de dentro com 900 reais. Não dá para você pagar. (RELATÓRIO FINAL, 2016, p. 732).

A situação da Fazenda Belauto gera conflitos pela terra desde o início da década de 1990, quando o Incra criou na região o Projeto de Assentamento São Francisco dentro da área da TI Apyterewa. Nesta ocasião, cerca de 250 famílias de agricultores sem-terra se deslocaram para a região até que, em 2011, um novo processo foi iniciado com o objetivo de deslocar todas as famílias não indígenas para a Fazenda Belauto.⁶ Em 2012, a disputa judicial se agravou com a expedição de uma liminar em favor dos proprietários da Fazenda, o que na ocasião resultou no despejo imediato das famílias assentadas pelo Incra. Essa decisão foi na contramão, inclusive, do que já havia decidido a Justiça Federal. Neste contexto de disputa territorial entre indígenas e os empresários da mineração, a existência anterior de um assentamento de reforma agrária na região serviu como argumento para invalidar a caracterização do território indígena como de ocupação tradicional. Afirma o noticiante:

⁶ Esta fazenda abarca aproximadamente 25 mil hectares de terras que foram adquiridas com recurso público porque foram usados recursos provenientes da apreensão do tráfico de drogas, segundo divulgado pela Comissão Pastoral da Terra (<https://www.cptnacional.org.br/quem-somos/12-noticias/conflitos/1606-nota-publica-decisao-da-justica-federal-podera-resultar-em-grave-conflito-agrario-no-municipio-de-sao-felix-do-xingu-pa>).

O INCRA loteou. O INCRA, hoje, o que acontece? Ele não loteia, não é? Ele só piqueta a frente e entrega para o colono. O colono é que se vira, que corta as picadas, que faz tudo. Inclusive, nós temos até decisão judicial lá por briga de divisas de terras de vizinhos assentados pelo INCRA. O próprio INCRA falou, no processo, que lá era um assentamento, confirmou que lá era o PA São Francisco. E o juiz mandou que o INCRA fosse lá e dividisse a terra dos colonos. (RELATÓRIO FINAL, 2016, p. 732).

A partir da argumentação sobre o ocupante da terra indígena legalmente reconhecida, esperava-se que ele tivesse indenização pela ocupação ilegal da terra, quando, muitas das vezes, a intrusão se deu mediante estímulo de autoridades políticas na região a fim de reforçar sua região de sua clientela eleitoral.⁷ A alegação de que a região “é de relevante interesse público” corresponde, de fato, a interesses dos proprietários do “latifúndio” na exploração de recursos minerários em área de proteção ambiental e que coincide parcialmente com área demarcada pela Funai como pertencente ao território indígena (Relatório Final, 2016, p. 737 e 1099).

Neste contexto, os ataques direcionados aos antropólogos têm como objetivo a desregulação de direitos sociais, culturais, territoriais, ambientais. Essas violações têm apontado para um conjunto de ações que têm sido orientadas pela promoção da extinção de direitos de grupos e povos tradicionais e de práticas culturais diferenciadas e pela implementação de empreendimentos minerários, do agronegócio, da construção de barragens e grandes projetos desenvolvimentistas. Esse argumento, inclusive, tal como destacado pelos representantes da FUNAI, evidencia processos de definição de áreas a locais de uso restrito à moradia e ao plantio, como no caso dos lotes familiares de colonização e reforma agrária. Este novo modelo de definição do espaço coloca em risco a sobrevivência desses povos em seus territórios de ocupação tradicional e a inviabilização de suas práticas culturais.

No caso das situações sociais identificadas pela CPI da FUNAI e do INCRA, como resultados de processos de demarcação de terras caracterizados pela ilicitude, fraudes e conflitos, foram investigados e criminalizados antropólogos e servidores do Incra que produziram, a partir de procedimentos técnicos e científicos, relatórios técnicos de identificação e delimitação, bem como as portarias declaratórias de posse tradicional indígena. Os argumentos acusatórios foram tomados por inferência, já que não houve visita técnica e de especialistas às áreas apontadas no Relatório. Sobre esse aspecto, assume o relator da CPI:

De fato, não houve tempo hábil para que se percorresse cada canto de nosso País continental. Contudo, os problemas encontrados se repetem, não sendo exagero afirmar a validade de, por meio de um raciocínio indutivo, levar os resultados encontrados às demais regiões brasileiras, guardadas as devidas proporções e feitas às [sic] devidas

⁷ Esta questão será focalizada, com dados etnográficos e arquivístico, em outro artigo em elaboração.

ressalvas. (RELATÓRIO FINAL, 2017, p. 253)

Conforme o levantamento arquivístico, o método dedutivo adotado pelos deputados em missão investigativa serviu para questionar os processos de demarcação de territórios indígenas e quilombolas no país em áreas de interesses dos deputados em seus estados de origem e/ou de expansão de empreendimentos capitalistas, como no caso da fronteira agrícola que, tal como considerou Asad (1993), são as forças que dominam o espaço hoje: os empreendimentos capitalistas e o Estado-nação.

Nesse sentido, os efeitos dos processos acusatórios e pressupostamente investigativos orquestrados pelos membros da bancada ruralista que compõem esta CPI se coadunam com processos de negociação política entre esses deputados e os empresários do agronegócio, da mineração e do estado brasileiro, assim como de manipulação, de escolhas e de decisões arbitrárias diante de uma realidade Constitucional normativa com vistas à negação de direitos — mediante desconsideração de princípios constitucionais e dispositivos legais —, tais como os direitos culturais e territoriais a povos e populações tradicionais.

Os Relatórios elaborados pelo Incra e pela Funai foram definidos como trapaças antropológicas ao serem julgados a partir de parâmetros e procedimentos distantes do campo disciplinar do fazer antropológico. A experiência do trabalho de campo que caracteriza o fazer antropológico, inclusive nas condições de elaboração de laudos e relatórios antropológicos, não é discricionário. Como refletiu O'Dwyer (2012b), são estudos que constituem parte de processos administrativos e que versam sobre processos de construção identitárias, formas de organização social, práticas culturais e processos de ocupação territorial dos grupos que pretendem o reconhecimento legal.

A acusação de comprometimento ideológico sem a necessária isenção, elaborados, segundo os documentos da CPI, em atendimento aos interesses de grupos estrangeiros, fundações, ONGs, os quais financiaram “a massa de manobra para as reivindicações territoriais” colocam em evidência conteúdos acusatórios que orientam as ações dos membros da referida Comissão (RELATÓRIO FINAL, 2017, p. 1621).

As situações sociais no estado do Rio Grande do Sul, questionadas na CPI quanto à validade dos procedimentos administrativos realizados por funcionários da Funai e quanto aos laudos antropológicos que resultaram no reconhecimento territorial do Quilombo Morro Alto, trazem à tona os conflitos decorrentes dos requerimentos de autorização de pesquisa e de concessão de lavra de recursos minerais na região. O caso pode ser considerado exemplar em decorrência de ser “um dos maiores casos de desvirtuamento da legislação pátria e utilização do Estado para perseguição de outros fins que não o interesse público e o bem-estar de nossa

população”, como afirmou o Deputado Alceu Moreira (Relatório Final, 2016, p. 1.676-47). Destaco o trecho a seguir:

Quanto à atuação dos antropólogos e grupos de trabalho destinados a reconhecer e identificar territórios como remanescentes de quilombos, é preciso ter em mente que o trabalho deve ser científico, não militante, como foi para “Morro Alto” e “Rincão dos Negros”. Naqueles casos, em dizeres válidos para tantos outros, por mais que aquela equipe de técnicos acreditasse, de acordo com suas convicções pessoais, que estavam agindo “moralmente” na defesa de cidadãos que consideram “excluídos”, tem-se que a moralidade administrativa não permite que um processo como este seja conduzido pelos próprios interessados. A militância faz parte de uma sociedade democrática, mas, a partir do momento em que passa a reger os atos da Administração, desconstituindo direitos de inúmeras famílias sem respaldo legal/constitucional para tal, a nulidade e improbidade transbordam qualquer intenção que se possa considerar salutar. Sem contar que essa atuação ilegal e fraudulenta abre margem para defesa de interesses outros que não os nacionais, bem como para o enriquecimento ilícito de diversos cidadãos e entidades, que escondem seus verdadeiros interesses escusos por detrás do manto protetivo das minorias. (RELATÓRIO FINAL, 2017, p. 2534).

Ao discutir as denúncias encaminhadas pelos membros da CPI aos antropólogos da Funai e do Inera, foi possível introduzir a problemática sociológica sobre “quem acusa quem”, levando em conta que as situações de conflito foram definidas por uma esfera de poder (GLUCKMAN, 1975, p. 71). No caso de Morro Alto, os “absurdos morais e jurídicos” foram, para os integrantes da CPI, confirmados a partir de depoimentos e testemunhos colhidos sobre as presunções irregularidades. Neste contexto, foi convocada a depor a antropóloga Daisy Barcellos⁸, cuja experiência de pesquisa foi constituída a partir da Equipe de Trabalho para fins de identificação do território de Morro Alto como remanescente de quilombo. A expertise na condução da pesquisa e que resultou na produção do laudo antropológico sobre a referida comunidade não serviram para minimizar os ataques desvelados pelos deputados da CPI ao estudo realizado pela antropóloga.

O estudo que serviu de base a todo procedimento administrativo (“Comunidade Negra de Morro Alto, historicidade identidade e territorialidade” é nulo, do ponto de vista administrativo, visto que desrespeita os princípios da moralidade, impessoalidade

8 Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional (MN-Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob orientação da Profa. Dra. Giralda Seyferth, Daisy Barcelos é professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e coordenadora do Núcleo de Pesquisas sobre Grupos Afro-brasileiros (NUPAB). Em 2003, como parte de seus investimentos em pesquisa na região, publicou um artigo intitulado “Relatórios Técnicos de Identificação Étnica e Territórios Tradicionais: O caso de Morro Alto - Maquiné, RS” e, em 2005, um capítulo com mesmo título no livro *Laudos Periciais Antropológicos em Debate*, organizado por Ilka Boaventura Leite, publicado pela Associação Brasileira de Antropologia e com apoio da Fundação Ford. Ambos os trabalhos, fundamentados em pesquisa empírica multidisciplinar, vêm demonstrando os processos de luta pelo direito à terra pelos membros da comunidade quilombola em questão.

e imparcialidade administrativa. De fato, o Grupo de Trabalho designado para reconhecer (ou não) a comunidade em Morro Alto como remanescente de quilombo agiu, desde o início, de forma absolutamente parcial e, por interesses pessoais ou ideológicos, conduziu todo o procedimento com o prévio intuito demarcatório, ainda que esta não fosse a real situação daquele território. (RELATÓRIO FINAL, 2017, p. 2965).

Essa prática de tomada de depoimentos e sua transformação da linguagem oral em escrita pelo narrador do Relatório é constituída por uma relação de substituição das respostas do interrogatório pelo discurso indireto do interrogador (FERREIRA; LOWENKRON, 2020). No caso da CPI, não apenas as perguntas são silenciadas como também os autores das respostas, especialmente aqueles que se contrapõem às manifestações dos antropólogos autores de laudos antropológicos e relatórios técnicos, não podendo ser confundidos, como advertiu Eilbaum (2012), com as práticas procedimentais que o constituíram. Assim, no âmbito do Relatório da CPI, as acusações baseadas em procedimento inquisitorial assim se estabelece, sob condução do Deputado Nilson Leitão:

O SR. DEPUTADO NILSON LEITÃO - O.k. A senhora é uma doutora renomada, conhecida e respeitada no meio, mas a escolha da senhora foi de forma seletiva ou foi algo... uma escolha direta, um convite a fazer esse trabalho?

A SRA. DAISY MACEDO DE BARCELLOS - Olha, eu era a única professora no meu departamento que trabalhava...

O SR. DEPUTADO NILSON LEITÃO - Que tinha essas prerrogativas.

A SRA. DAISY MACEDO DE BARCELLOS - É, que trabalhava com comunidades afro-brasileiras.

O SR. DEPUTADO NILSON LEITÃO - O.k.

A SRA. DAISY MACEDO DE BARCELLOS - Por ter feito a tese de doutorado nesse campo.

O SR. DEPUTADO NILSON LEITÃO - Então, não houve um teste seletivo, na verdade; foi algo exatamente pelo teu currículo?

A SRA. DAISY MACEDO DE BARCELLOS - Eu era a única. Pelo meu currículo. (RELATÓRIO FINAL, 2017, p. 1668).

Sobre o questionamento do Deputado Nilson Leitão à antropóloga Daisy Barcellos, quanto à realização de processo de seleção, cabe mencionar que se trata de um dos casos previstos pela Lei nº 8.666/1993 de dispensa de licitação. No art. 25, parágrafo 1º:

Considera-se de notória especialização o profissional ou empresa cujo conceito no campo de sua especialidade, decorrente de desempenho anterior, estudos, experiências, publicações, organização, aparelhamento, equipe técnica, ou de outros requisitos relacionados com suas atividades, permita inferir que o seu trabalho é essencial e indiscutivelmente o mais adequado à plena satisfação do objeto do contrato. (BRASIL, 1993).

Durante a audiência pública da CPI realizada em 19/05/2016, com cerca de duas horas

de duração, em cuja Sessão Plenária a antropóloga foi convidada a depor, o que menos se observa é a escuta da pesquisadora. Na análise atenta do vídeo, pode-se notar que no processo de tomada do depoimento as respostas elaboradas pela antropóloga eram constantemente interrompidas pelo inquisidor. Cerceando-lhe a palavra em diversos momentos — pois que estava ali tão somente para testemunhar a prática da ilegalidade, segundo os termos da acusação transcritos no Relatório Final.

A versão da narrativa elaborada pela Dra. Daisy foi então manipulada pelos relatores de modo a servir como fonte de provas cabais da parcialidade e da pessoalidade na elaboração dos laudos e relatórios antropológicos. Ao ser questionada quanto aos possíveis interesses decorrentes das afiliações e financiamento da pesquisa, defendeu-se afirmando se tratar de um “estudo técnico-científico de identificação” (REUNIÃO n. 29, 2016, p. 14). As acusações e questionamentos que recaem sobre a antropóloga abordam ainda questões conceituais, em especial o conceito de quilombo.

Além disso, o relator da CPI, ao deslocar a narrativa elaborada pela antropóloga do contexto no qual foi proferida, coloca em evidência que os atos procedimentais no âmbito desta Comissão manipulavam aparatos políticos para atendimento a interesses outros que não aqueles fundamentados no campo científico de elaboração de pesquisas e relatórios antropológicos, como também demonstrado a partir do caso analisado para a TI Apyterewa.

Os ataques incidem ainda sobre os contatos firmados entre agentes locais e a antropóloga, tão caros à realização de pesquisas etnográficas que, inclusive, são orientados por procedimentos éticos, servem de argumentos para o processo de deslegitimação dos procedimentos éticos de pesquisa e expertise científica. Sobre os procedimentos éticos, destaco o trecho do Relatório:

O SR. DEPUTADO NILSON LEITÃO - O.k. Bom, do livro Comunidade Negra do Morro Alto, do qual a senhora é coautora, extrai-se da folha 08 o seguinte trecho:

“Queremos referir nossa satisfação por termos contado com a presença constante dos militantes do Movimento Negro. De modo especial, o Arnaldo Batista dos Santos, companheiro de pesquisa e de luta”.

Uma **pergunta muito tranquila, mas que interessa à CPI**: considerando que o Sr. Arnaldo é seu companheiro de luta, não seria mais adequado, sob o aspecto científico, que pessoas isentas fossem designadas para realizar um estudo técnico da região, que não tivessem uma contaminação ideológica com o tema?

A SRA. DAISY MACEDO DE BARCELLOS - Eu não acho que não seria contaminação ideológica pelo seguinte: eu conheci o Sr. Arnaldo no decorrer da pesquisa, na primeira reunião dos técnicos. O Sr. Arnaldo é historiador.

O SR. DEPUTADO NILSON LEITÃO - Eu não estou nem discutindo aqui a capacidade intelectual dele, não.

A SRA. DAISY MACEDO DE BARCELLOS - Certo.

O SR. DEPUTADO NILSON LEITÃO - Só estou falando sobre a relação dele com o

tema, relação emocional com o tema.

A SRA. DAISY MACEDO DE BARCELLOS - E a demanda, tendo em vista o convênio da Fundação Palmares com a Secretaria de Cidadania, ele não fazia parte da equipe técnica. Certo? Ele acompanhava porque era uma demanda do CODENE, que é um grupo organizado dentro do Governo do Estado, da Secretaria de Trabalho, Cidadania e Ação Social do Governo do Estado do Rio Grande do Sul. Então, era uma demanda do CODENE a presença das pessoas. Mas o Arnaldo, na verdade, participou bastante pouco, durante muito pouco tempo.

O SR. DEPUTADO NILSON LEITÃO - O seu agradecimento a ele foi muito mais intenso do que a participação dele. (RELATÓRIO FINAL, 2017, p. 1671).

O sucesso relativo desse processo acusatório que se instalou é muito bem alinhavado no Relatório Final da CPI da Funai e do Incra. No entanto, a disponibilização dos arquivos das gravações audiovisuais das Audiências Públicas serviu de pistas para análise destes processos e compreensão dos modos como os deputados manipulavam instrumentos de estado para a construção de seus argumentos políticos de desqualificação e de deslegitimação do campo científico e de direitos constitucionalmente garantidos.

Neste sentido, o poder que emana dos membros dessa Comissão serve de instrumento para “flexibilização de critérios ambientais aplicados na avaliação de projetos de desenvolvimento” e produção de incertezas regulatórias originadas pelo marco legal ambiental (BRONZ *et al.*, 2020, p. 19). Como propõem as autoras, estamos diante de um cenário de antiambientalismo e anti-indigenismo sem disfarces, marcados por um contexto de violência brutal operacionalizada pelo próprio estado e em negociação direta com os empresários do setor madeireiro, agropecuário, extrativista, de construção de barragens e de mineração.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O resultado da CPI da Funai e do Incra resultou no pedido de indiciamento de 88 profissionais, lideranças indígenas e quilombolas, além de servidores públicos (da AGU, do Incra e da Funai) e antropólogos, dentre os quais constam o ex-Ministro de Justiça (Eduardo Cardozo), 15 antropólogos, além de Procuradores da República, diretores e funcionários do Conselho Indigenista Missionário e do Centro de Trabalho Indigenista, ex-dirigentes da Funai e do Incra; bem como representantes de organizações não governamentais. Os pedidos de indiciamento estão pautados na acusação de fraude em processo de demarcação de terra nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Bahia.

A atuação expressiva da bancada ruralista no direcionamento e manipulação dos dispo-

sitivos de poder estabelece nítido recorte da realidade brasileira, fatiando o território segundo interesses políticos (BENSA, 1998). A mobilização desses grupos no atendimento aos direitos territoriais individuais em detrimento dos direitos territoriais coletivos aponta para a necessidade de compreensão e identificação de quem são esses atores sociais que dirigem suas ações no sentido do reconhecimento desses direitos.

Nesse sentido, os argumentos expressos no Relatório desta CPI recolocam outros desafios ao trabalho antropológico e nos impõem a necessidade de estreitar os diálogos entre Antropologia e Direito e, a partir de situações sociais, compreender os argumentos que revelam relações assimétricas de poder que orientam a construção do estado-nação brasileiro. É refletindo a partir das formas de organização social de povos e populações tradicionais e integrando as nossas experiências de pesquisa com as condições históricas de sua realização que tornaremos inteligíveis não apenas o trabalho de campo como também nossos modelos explicativos que relacionam os *ethos* dos grupos com os processos de mudança (BENSA, 1996).

Deste modo, as respostas às acusações não devem ser buscadas no campo disciplinar da Antropologia ou do ponto de vista de suas técnicas e ferramentas de produção etnográfica, ou ainda do modo como são construídos o conteúdo dos relatórios e laudos periciais. A apropriação infundada e desconexa do conhecimento antropológico atende a interesses de grupos articulados pelos representantes da bancada ruralista (integrantes desta CPI, como destaque) e que tem produzido como resultado a perda de garantias e direitos constitucionais de povos e populações tradicionais e a (im)possibilidade de manutenção de seus modos de fazer, criar e viver nesses territórios em disputa.

Cabe destacar que as ações de manifestação da diretoria da ABA, em defesa do fazer antropológico e contra as acusações da CPI da Funai/Incra, tiveram início em 17 de novembro de 2015, antes de decorridos 30 dias de sua criação (em Ato da Presidência em 28 de outubro de 2015). Ao adotar esta posição crítica em relação à existência da CPI e ao modo como o conhecimento antropológico vinha sendo questionado quanto aos compromissos éticos com os quais os antropólogos desenvolvem sua prática, a ABA, no referido documento produzido durante Oficina de Trabalho realizada em Brasília (de 17 a 18 de julho de 2015), chamou atenção para os riscos de orquestrar uma “avalanche” de proposições legislativas, atos administrativos e omissões judiciárias; inclusive, antecipando-se quanto aos efeitos sobre o trabalho dos antropólogos que passariam a sofrer delimitações abusivas e arbitrárias (ABA, 2015). Na referida nota, a ABA destacou que os ataques conferidos aos laudos periciais e relatórios antropológicos “demonstram a ignorância de diplomas legais” que “buscam restaurar a igualdade material, a partir do reconhecimento da diversidade” pelo processo histórico de usurpação da terra e dos

recursos naturais protegidos (ABA, 2015, p. 1).

A arbitrariedade dos argumentos sistematizados no Relatório da CPI articula questões políticas externas ao campo da antropologia relacionadas ao questionamento dos direitos às terras indígenas, quilombolas e de povos e comunidades tradicionais, colocando em evidência frentes de ataque ao trabalho do antropólogo e ao que se compreende, no campo acadêmico, como realização da prática etnográfica. A análise do material documental e arquivístico por mim realizada reitera que este não era um espaço para ouvir e compreender o ponto de vista dos nativos, mas sim para conferir ataques a direitos de povos e populações tradicionais a partir de argumentos desqualificantes sobre o fazer antropológico e sobre os procedimentos administrativos que orientam as ações de antropólogos na Funai e no Incra. Distantes dos preceitos democráticos, nas audiências públicas, os antropólogos depoentes estão ali como parte do processo inquisitorial: são julgados e condenados, como mencionou Kant de Lima (1989).

Ao propor como princípio teórico-metodológico a realização de uma etnografia de documentos, considere os documentos para além da dimensão informacional; ou seja, foram valorizados como produtores de uma nova realidade e como instrumentos de subversão de modos de entendimentos imaginados e pretendidos por racionalidades administrativas. Sobre esse aspecto, chamo atenção para os efeitos que eles produzem nos processos de titulação de terras e reconhecimento identitário no país. Assim, para além desses ataques a direitos constitucionais, a análise do material documental produzido pela CPI da Funai/Incra permitiu ainda revelar fluxos de relações de poder político-econômico que orientam processos de constituição do estado-nação.

A moralidade discricional desses atos culmina na garantia de interesses econômicos e políticos de grupos de empresários do agronegócio e da mineração, em detrimento de direitos culturais e territoriais que versam sobre os modos de organização de povos e populações tradicionais. Tal como considerou Das e Poole (2008), a ilegalidade não está fora do estado, mas é constitutiva do próprio estado de direito, na medida em que a própria legislação apresenta brechas que viabilizam a desconsideração de povos e populações tradicionais no âmbito de processos de titulação territorial, a despeito da oitiva pelas instâncias de poder que dominam o espaço hoje (ASAD, 1993).

Sobre esse aspecto, cabe ainda ressaltar a particularidade do direito e de suas práticas jurídicas, expressão elaborada por Ewald (1993), que evidencia que a norma não se esgota no Direito. Esses novos mecanismos de poder disciplinar, tal como observado a partir dos documentos produzidos por esta Comissão, indicam que o poder é um exercício de controle preciso e de regulações de conjunto. É um “direito de fazer morrer ou de deixar viver” (EWALD, 1993,

p. 77).

Neste sentido a CPI, a fim de atacar processos de reconhecimento identitários e de titulação territorial de povos e populações tradicionais, nega a expertise do trabalho antropológico e da pesquisa científica. Como pude observar, esses ataques são promovidos segundo as diretrizes do agronegócio e de projetos desenvolvimentistas de construção de barragens, além de empreendimentos minerários e de exploração florestal, entre vários outros, que têm emergido no país em atendimento ao ponto de vista das elites dominantes como fonte de salvação da economia e do Estado (ASAD, 1993; O'DWYER, 2018). Esses empreendimentos se coadunam a tantos outros que, no país, seguem na contramão dos preceitos constitucionais e da legislação que reconhece o caráter pluriétnico e multicultural da nação brasileira (O'DWYER, 2018).

Cabe ainda destacar que as especificidades de grupos indígenas e quilombolas na luta pela terra e pelo reconhecimento pela classe majoritária de brancos se aproximam das experiências de privação de direitos analisada por Fassin (1999a). Na perspectiva do autor, ao serem privados de direitos, sentem-se também privados da existência política e perpetuam-se na condição de subordinados, de sem direitos e sem recursos sociais, legais e econômicos para saírem da condição de exploração e de subordinação.

Ao buscar compreender as moralidades a partir das ações dos membros da CPI da Funai/Inkra a partir do conjunto documental e arquivístico, chamo atenção para a realização de uma antropologia da ação comprometida com a garantia das condições de vida de sujeitos de nossas pesquisas, especialmente nestes contextos em que a democracia é posta em xeque (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2004; 2018). As ações orquestradas neste contexto negam o reconhecimento da identidade, dos direitos a ela atribuídos constitucionalmente e, sobretudo, negam o reconhecimento de povos e populações tradicionais e as culturas como outros modos de conhecimento. Devemos ter o compromisso com o direito de bem viver de povos indígenas e quilombolas, assegurando as condições de possibilidade de estabelecimento de acordos livremente negociados entre os diversos atores sociais envolvidos nestes contextos de disputa territorial, disputas se não existentes, iminentes (LEITE, 2005).

A leitura crítica dos textos produzidos pelos atores sociais envolvidos na condução da CPI da Funai e do Incra facultou o entendimento das limitações de esquemas interpretativos a partir da quebra do poder de explicação e do caráter imperativo que esses documentos administrativos pretendiam produzir. Os esquemas prevalecentes de tão “inquestionáveis” se distanciam dos processos reais e das situações sociais localizadas. Eles mais se aproximam de “expressões opinativas” redundantes que, em sua repetição no conjunto documental produzido pela Comissão, transmitem representação escolarizada e absoluta de povos e populações tradi-

cionais e sua relação com a terra (ALMEIDA, 2008, p. 12-13).

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos arquivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8/Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
2. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nas bordas da política étnica: os quilombolas e as políticas sociais. **Boletim Informativo NUER**, v. 2, n. 2, p. 15-44, 2005.
3. ABA. **Nota à Câmara dos Deputados sobre a Comissão Parlamentar de Inquérito instalada para investigar a atuação da Funai e do Incra**. Brasília: ABA, 2015.
4. ASAD, Talal. **Genealogies of Religion**. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
5. BENZA, Alban. Da micro-história a uma antropologia crítica. *In*: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de Escalas: a experiência da microanálise**. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 39-76.
6. BRASIL. **Plano de Trabalho**. Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar a atuação da Fundação Nacional do Índio – Funai e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra na demarcação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos. Brasília: CPI, 2015.
7. BRASIL. **Relatório Final**. Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar a atuação da Fundação Nacional do Índio – Funai e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra na demarcação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos. Brasília: CPI, 2015.
8. BRASIL. **Requerimento nº15, de 16 de abril de 2015**. Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar a atuação da Fundação Nacional do Índio – Funai e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra na demarcação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos. Brasília: CPI, 2015.
9. BRASIL. **REUNIÃO n. 29, de 2016**. Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar a atuação da Fundação Nacional do Índio – Funai e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – Incra na demarcação de terras indígenas e de remanescentes de quilombos. Brasília: CPI, 2016.
10. BRONZ, Deborah; ZHOURI, Andrea; CASTRO, Edna. Passando a boiada: violação de direitos, desregulação e desmanche ambiental no Brasil. **Revista Antropolítica**, v. 49, p. 8-41, 2020.
11. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O mal-estar da ética na antropologia prática. *In*:

- Antropologia e ética:** O debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004. p. 21-32.
12. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 53, n. 2, 2010.
 13. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. **Desvendando evidências simbólicas. Compreensão e conteúdo emancipatório da antropologia.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.
 14. CASTILHO, Sérgio R. Rodrigues *et al.* Etnografando burocratas, elites e corporações: a pesquisa entre estratos sociais hierarquicamente superiores em sociedades contemporâneas. *In:* CASTILHO, Sergio Ricardo Rodrigues; LIMA, Antonio Carlos de Souza; TEIXEIRA, Carla Costa (org.). **Antropologia das práticas de poder:** reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Rio de Janeiro: Contra Capa/FAPERJ, 2014. p. 7-32.
 15. DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, n. 8, p. 1-39, jun. 2008.
 16. EILBAUM, Lucía. **O bairro fala:** conflitos, moralidades e justiça no conurbano bonaerense. São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 2012.
 17. EWALD, François. **Foucault, a norma e o direito.** Lisboa: Vega, 1993.
 18. FASSIN, Didier. El hombre sin derechos: una figura antropolítica de la globalización. **Maguare**, v. 14, p. 179-90, 1999a.
 19. FASSIN, Didier. Patetización del mundo: ensayo de antropología política del sufrimiento. *In:* VIVEIROS, Mará; GARAY, Gloria (eds.). **Cuerpos, diferencias y desigualdades.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1999b. p. 31-41.
 20. FERREIRA, Letícia; LOWENKRON, Laura. **Etnografia de documentos:** pesquisas antropológicas entre papéis, carimbos e burocracias. Rio de Janeiro: e-papers, 2020.
 21. FOUCAULT, Michael. **L'archéologie du savoir.** Paris: Gallimard, 1969.
 22. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
 23. GUPTA, Akhil; FERGUSON, James. Mais além da “cultura”: espaço, identidade e política da diferença. *In:* ARANTES, Antonio (org.). **Espaço da diferença.** Campinas: Ed. Unicamp, 2000, p. 31-49.
 24. GLUCKMAN, Max. O material etnográfico na antropologia social inglesa. *In:* GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.). **Desvendando máscaras sociais.** Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1975.
 25. KANT DE LIMA, Roberto. Cultura jurídica e práticas policiais: a tradição inquisitorial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, ANPOCS, v. 4, n. 10, p. 65-84, 1989.

26. LEITE, Ilka Boaventura. **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis, SC: NUER/ABA, 2005.
27. O'DWYER, Eliane Cantarino. Conflitos ambientais: saber acadêmico e outros modos de conhecimento nas controvérsias públicas sobre grandes projetos de desenvolvimento. **Antropolítica**, n. 36, p. 11-25, 2014.
28. O'DWYER, Eliane Cantarino. Direitos territoriais: introdução. *In*: LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Antropologia & direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro: Laced, 2012a. p. 318-35.
29. O'DWYER, Eliane Cantarino. **O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: o caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: e-papers, 2012b.
30. O'DWYER, Eliane Cantarino. **O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.
31. O'DWYER, Eliane Cantarino. Os antropólogos, as terras tradicionalmente ocupadas e as estratégias de redefinição do Estado no Brasil. **Revista de Antropologia (USP)**, v. 61, n. 1, p. 33-46, 2018.
32. O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. **Tomo**, n. 11, p. 1-16, 2007.
33. OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Os instrumentos de bordo: expectativa e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. **Revista Nanduty**, v. 1, n. 1, p. 70-86, 2012.
34. OLIVEIRA, João Pacheco de. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação; desafios atuais às representações coloniais. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Desafios da Antropologia Brasileira**. 1. ed. Brasília, DF: ABA, 2013. p. 47-74.
35. ZHOURI, Andréa; OLIVEIRA, Raquel. Desenvolvimento, conflitos sociais e violência no Brasil rural: o caso das unidas hidrelétricas. **Ambiente & Sociedade**, v. X, n. 2, p. 119-35, 2007.

Priscila Tavares dos Santos

Professora do Mestrado Profissional em Direito e Desenvolvimento Sustentável do Centro Universitário Unifacvest. Pós-doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Mestre e Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense e graduada em Ciências Biológicas pela Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8189-539X>. E-mail: pris_tavares2000@yahoo.com.br

Precificando a dignidade humana no tribunal: os planos de saúde e as indenizações por danos morais¹

Pricing Human Dignity in Court: Health Insurance Companies and Indemnities for Moral Damage Claims

Erik Bähre

Institute of Cultural Anthropology and Development Sociology, Leiden University, Leiden, Holanda

RESUMO

Clientes de planos de saúde processam suas seguradoras por essas empresas se recusarem a autorizar algum tratamento ou por fraude. Eles reivindicam juridicamente, com sucesso, que as seguradoras violam sua dignidade humana e que, portanto, devem pagar por danos morais. Alegações de danos morais não são feitas contra o Estado, que é o responsável pelo Sistema Único de Saúde (SUS). Isto significa que os tribunais estabelecem que o sofrimento e a dignidade humana significam uma coisa quando relacionados a uma companhia privada e outra quando se trata do Estado. Este estudo visa explorar a noção substantiva e legal da dignidade para demonstrar que a compensação financeira pelo sofrimento e pelas violações de dignidade é parte de um regime de valores. Esse regime molda a comensurabilidade da dignidade com o dinheiro e está ancorado em narrativas pessoais e em procedimentos legais, assim como nas expectativas do Estado e do mercado. Portanto, pacientes, que são *também* consumidores, são empoderados com uma dignidade humana que tem tanto um valor moral quanto um valor monetário.

Palavras-chave: Planos de saúde, SUS, Etnografia, Dignidade, Assistência médica, Danos morais.

¹ Agradecimentos: Esta pesquisa faz parte do projeto “Moralising Misfortune”, financiado pelo Conselho de Pesquisa Europeia (European Research Council – ERC) dentro do “Horizontes 2020 Programa Pesquisa e Inovação” (Horizon 2020 Research and Innovation Programme – Acordo de Financiamento N° 682467). Gostaria de expressar meu agradecimento à Defensoria Pública DF e ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília pelo seu apoio e auxílio. Sou muito grato à Fabíola Gomes pelo seu auxílio neste estudo. Gostaria de agradecer a Nikkie Buskermolen, Luís Roberto Cardoso de Oliveira, Deborah Fromm e Irene Moretti pelos comentários úteis e construtivos numa primeira versão deste artigo. Gostaria de agradecer também à Juliana Valente pela tradução do artigo para o português. Também gostaria de agradecer aos editores e aos pareceristas anônimos pelos seus valiosos comentários.

Recebido em 13 de abril de 2021.
Avaliador A: 18 de abril de 2021.
Avaliador B: 28 de maio de 2021.
Aceito em 14 de junho de 2021.



ABSTRACT

Clients sue health insurance companies for refusing to authorize a treatment or for fraud. They successfully claim that companies violate their human dignity and therefore must pay for causing moral damages (*danos morais*). Moral damage claims are not made against the state, which is responsible for the *Sistema Único de Saúde* (SUS). This means that the courts establish that suffering and human dignity mean one thing when related to a company, and another thing when related to the state. This study explores substantivist and legal notions of dignity to show that financial compensation for suffering and violations of dignity is part of a regime of value. This regime shapes the commensurability of dignity and money and is anchored in personal narratives and legal procedures and expectations of the state and the market. Thus, patients, who are *also* consumers, are empowered with a human dignity that has both moral and monetary value.

Keywords: Moral economy, Health insurance, SUS, Ethnography, Dignity, Healthcare, Moral damage.

INTRODUÇÃO

É cruel não perceber o sofrimento dos outros². Quando brasileiros processam companhias privadas de seguro de saúde por se negarem a pagar um tratamento, eles gostariam que essa crueldade fosse reconhecida. Eles desejam ser financeiramente compensados pela violação da sua dignidade. Suas petições enviadas aos juízes, portanto, comumente incluem pedidos de recompensa financeira por danos morais. Nesses casos que se apresentam ao sistema de justiça, clientes acusam as seguradoras, e por vezes corretoras, de danos à dignidade, de agir com má-fé, e por infligir outras formas de sofrimento moral e emocional.

Das 16 ações judiciais contra as companhias privadas de seguro de saúde que examinei, alegações de danos morais sempre estavam relacionadas à recusa das seguradoras em autorizar o tratamento parcial ou integral. As seguradoras negaram cirurgias para o tratamento de apendicite, pedras nos rins e câncer de ovário, assim como cirurgias de redução dos seios para o tratamento de um problema na coluna. As companhias privadas de seguro de saúde negaram

² Ver a discussão de Rorty (2019, p. 157) a respeito do sofrimento na obra de Nabokov. Ver Robbins (2013) para uma crítica do enfoque analítico no sofrimento e uma tentativa de mudá-la através da prática de uma “antropologia do bem”.

ainda, ou autorizaram apenas parcialmente, medicações para o tratamento de doenças que apresentam risco de vida, como o câncer e doenças autoimunes; se recusaram a cobrir os custos de uma internação em instituição psiquiátrica; negaram o tratamento para autismo de uma criança; e rejeitaram atendimento médico domiciliar. Profissionais médicos declararam que sem esses tratamentos a saúde e até mesmo a vida dos pacientes estariam em risco³. Além de questões relacionadas ao tratamento, quatro dos dezesseis clientes acusaram as empresas privadas de seguro de saúde (e, em alguns casos, as corretoras de seguro) de fraude. Essas alegações estavam todas relacionadas à recusa das empresas em autorizar o tratamento ao qual os clientes tinham direito⁴.

Em seus processos no sistema de justiça, esses clientes de seguros de saúde alegavam que tinham um direito constitucional de proteção à “dignidade da pessoa humana” e que violações dessa dignidade exigem compensação financeira. Isto resultou em alegações por danos morais que variavam entre R\$ 5.000 e R\$ 25.000. Em treze dos dezesseis casos foi possível averiguar as decisões judiciais preliminares ou finais dos juízes.⁵ Enquanto os juízes sempre aceitavam as alegações de danos morais, as recompensas financeiras eram por vezes menores do que os valores requisitados⁶.

Como se estabelece, nos processos judiciais, o valor financeiro da dignidade e como este valor está relacionado às narrativas dos clientes sobre as violações que sofreram? Que tipo de evidências substanciam que a dignidade de uma pessoa foi violada e como violações da dignidade são expressas em uma quantia de dinheiro? Estas questões se tornam particularmente relevantes quando se comparam os processos contra companhias privadas com processos contra o Estado. Em Brasília, o Distrito Federal é responsável pelo SUS e existem muitos casos judiciais de pessoas tentando ter acesso à assistência médica pública. Nesses casos, os pacientes também

3 Ver Daros et al. (2016) para uma análise das reclamações enviadas para a Agência Nacional de Saúde Suplementar (ANS). O artigo mostra que as alegações mais comuns estão relacionadas ao acesso a serviços e à continuidade do cuidado. Ver Carvalho e Cecílio (2007) para uma análise das disputas em torno da assistência médica privada.

4 Em um dos casos, uma cliente acusou o corretor de seguros de forjar sua assinatura. Nos três outros casos, a seguradora e/ou corretora foi acusada de cometer fraude porque declarou falsamente nos contratos que os clientes faziam parte de uma associação de trabalhadores. Esses planos coletivos provêm menos proteções legais que um plano individual. Ademais, clientes comumente não recebem uma cópia de suas apólices e, quando recebem, é difícil de identificar esse tipo de fraude.

5 Decisões preliminares são realizadas em casos de emergência médica e são proferidas dentro de alguns dias, e em alguns casos até mesmo algumas horas depois das petições serem protocoladas no tribunal. Nós coletamos essas informações durante entrevistas com os clientes ou através de um acompanhamento dos casos judiciais no Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios.

6 De R\$ 15.000 para R\$ 5.000; de R\$ 20.000 para R\$ 3.000; de R\$ 20.000 para R\$ 5.000; de R\$ 10.000 para R\$ 7.000; R\$15.000 para R\$ 7.000.

precisam de cirurgias, exames médicos e medicamentos. Aqui também a saúde e por vezes a vida dos pacientes estão em grande risco. A diferença, contudo, é que os processos contra o SUS não incluem alegações de danos morais. O sofrimento e a violação da dignidade causados pelo sistema de saúde público não são monetizados, enquanto o sofrimento e a violação da dignidade causados por companhias de seguro de saúde são rotineiramente compensados financeiramente. Este contraste entre o Estado e o mercado no âmbito da dignidade levanta questões fundamentais sobre equidade, as formas pelas quais o sofrimento é comunicado em um contexto legal e como as noções substantivas e legais da dignidade podem ser expressas através de um valor monetário.

Os esforços empreendidos para reconhecer a dor e o sofrimento demonstram cuidado para com outros seres humanos e reconhecem sua humanidade (BIEHL, 2013; CARDOSO DE OLIVEIRA, 2020; DAS, 1998; FREIRE, 2020; VIANNA; FARIAS, 2011; ROBBINS, 2013; RORTY, 1989). A partir da teoria de Wittgenstein, Das argumentou que o reconhecimento do sofrimento não precisa ser mediado pela linguagem. Portanto, tal reconhecimento não é condicionado a um meio linguístico ou cultural. Ela argumenta (DAS, 1998, p. 191): “A condição única do sofrimento é a ausência de qualquer linguagem em uso, seja na sociedade ou nas ciências sociais, que seja capaz de comunicar a dor; porém seria um equívoco pensar que a dor é essencialmente incomunicável”.

Processos judiciais dão linguagem à dor e ao sofrimento causado pelos serviços de saúde. É uma linguagem que reconhece a dignidade humana e expressa a violação da dignidade em termos monetários. Mas estabelecer uma linguagem que comunica o sofrimento não é evidente, especialmente no contexto legal (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2013; FREIRE, 2020; VIANNA; FARIAS, 2011). Freire (2020) demonstra como as experiências e as narrativas do sofrimento e da violação da dignidade de transexuais têm um papel quase insignificante nas decisões judiciais. Ele demonstra que o veredicto do juiz tipicamente se baseia nos critérios processuais e de diagnóstico. Juízes raramente levam em conta alegações substantivas, como narrativas pessoais da dor e do sofrimento. Vianna e Farias (2011) examinam casos judiciais que ocorreram após um policial militar do Rio de Janeiro matar um parente da vítima. Elas demonstram as questões morais em jogo quando um parente tenta obter reconhecimento e dignidade durante uma audiência. Tais moralidades são evidenciadas particularmente quando a perda da vida humana é avaliada em termos monetários.

A distinção entre formas substantivas de sofrimento e os tipos de sofrimento que os tribunais reconhecem nos leva à questão da igualdade. Cardoso de Oliveira (2020, 2013, 1997) estabelece uma diferença entre duas noções de igualdade que constituem a ideia de dignidade

no Brasil. Na primeira noção, a igualdade se define como o tratamento uniforme e está baseada nos direitos constitucionais. A segunda noção, na realidade, legitima tratamentos diferenciados. Esta segunda noção reflete as desigualdades e as hierarquias que permeiam as relações sociais no Brasil. Ela implica que as pessoas que têm uma condição social melhor estão autorizadas a receber um maior reconhecimento da sua dignidade do que outros em condições piores. Cardoso de Oliveira (2020, 2013) argumenta que estas duas noções de igualdade coexistem e se mesclam uma com a outra, resultando em uma “confusão entre a noção de direitos e de privilégios” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2020, p. 200). Isto demonstra como, mesmo em um contexto legal, o tratamento diferenciado está profundamente enraizado nas relações desiguais e hierarquizadas que permeiam a sociedade brasileira.

Demonstrarei que as noções substantivas e legais de sofrimento e de dignidade têm papel importante nas alegações de danos morais contra operadoras de planos de saúde. Argumento que as razões substantivas são muito relevantes para os clientes que realizam as alegações de danos morais contra as empresas de seguro. Ao mesmo tempo, as narrativas e as experiências das pessoas têm um papel secundário na decisão judicial. Quando se determina um caso de danos morais, essas decisões são baseadas nas noções de dignidade que estão relacionadas à lei contratual e aos direitos do consumidor. Demonstro que isto distingue os casos contra operadoras de saúde suplementar daqueles contra o sistema de saúde público. As formas específicas em que os casos nos tribunais reconhecem a dignidade – dando pouca atenção às alegações substantivas – levam a um tratamento diferenciado entre os casos contra os setores público e privado de saúde.

Juntas, as narrativas dos pacientes e seus familiares, as petições enviadas aos juízes, e as decisões judiciais no Tribunal de Justiça do Distrito Federal e dos Territórios resultam em um número, um valor em dinheiro que comunica, reconhece e recompensa a dignidade e o sofrimento dos clientes?⁷ O que as decisões judiciais revelam é que a dignidade de um sujeito consumidor é diferente da dignidade de alguém que é “apenas” um cidadão. A dignidade de um cidadão “não tem preço”, ou seja, não se pode atribuir um valor monetário a ela. Portanto, a dignidade deve ser compreendida nesses termos relacionais e como constitutiva de formas de troca que diferenciam nitidamente o atendimento médico público provido pelo Estado do mercado de serviços de saúde privado.

Para compreender por que o reconhecimento e o cálculo da dignidade diferem entre o

⁷ Ver também Robbins (2013, p. 456) para um argumento sobre o sofrimento, a empatia e a mobilização de mudanças sociais. Ver Biehl (2013) e Cardoso de Oliveira (2020) para um argumento sobre dignidade e desigualdades no Brasil.

Estado e o mercado é preciso contextualizá-lo segundo um regime de valores. Assim, este estudo contribui para os debates em antropologia econômica sobre o mercado e a noção de pessoa. Zelizer (2005) demonstrou as limitações do que ela chamou de “perspectiva de um mundo hostil”. Esta perspectiva assume que o dinheiro e o mercado destroem a intimidade e causam danos ao cuidado. Nela, as finanças e os mercados são uma ameaça à vida social e íntima. Eu concordo com Zelizer que esta é uma visão ideológica e que ela ofusca como as pessoas, na vida cotidiana, articulam o mercado e a intimidade. É nossa tarefa estabelecer umnexo empírico entre mercado e intimidade. Por vezes, estas noções são hostis uma em relação à outra, mas também existem situações em que o mercado facilita o cuidado, a intimidade e a dignidade.

Para tanto, busco agora pensar a noção de regimes de valores. Argumento que regimes de valores regulam se, e como, a dignidade é reconhecida, e se ela pode ser comensurável com o dinheiro. Analisar regimes de valores vai contra a proposta de Polanyi (1977), que defende que o dinheiro existe para todos os fins em sociedades capitalistas modernas. Ele argumenta que o dinheiro nas sociedades modernas é simultaneamente um meio de pagamento e uma medida de valor, reserva de riqueza e um meio para a troca. Ele compara o dinheiro para todos os fins com o dinheiro com um fim específico, característico das sociedades prévias às instituições de mercado, nas quais as funções do dinheiro eram restritas.

Desde Polanyi, essas dualidades (moderno-tradicional, capitalista-pré-capitalista) têm sido desafiadas e hoje reconhecemos que todas as sociedades – incluindo as “modernas” – têm múltiplas moedas e que as pessoas impõem limites culturais, políticos, entre outros, no uso do dinheiro como forma de pagamento, medida de valor, reserva de riqueza e meio de troca (BLOCH; PARRY, 1989; HART, 2011; ZELIZER, 2005; GUYER, 2004). Guyer (2004) desenvolveu o conceito de regime de valor não só para explorar esses limites e as múltiplas unidades monetárias, mas também para mostrar como elas estão relacionadas à noção de pessoa (*personhood*). Ela forneceu conhecimento importante sobre as ideias e as práticas elaboradas das pessoas em relação aos limites da comensurabilidade, o que pode ser calculado e como se pode realizar a troca⁸. Valores, tanto monetários como morais, tomam forma em contextos históricos, sociais e institucionais específicos. Valores e a comensurabilidade dependem dos significados que as pessoas atribuem a objetos e eventos, assim como da possibilidade de que a troca reconheça a noção de pessoa. As pessoas adquirem reconhecimento e prestígio ao participarem de diferentes regimes de valor. Uma análise desses regimes demonstra como aspectos da noção de pessoa,

8 Estudos etnográficos, históricos e sociológicos dos seguros de vida demonstram como essas moralidades estão em questão quando pessoas recebem recompensa financeira pela perda da vida. Ver: Bähre (2020, 2010); Baker; Simons (2002); Chan (2012); Golomski (2018); Mulder (2020); Zelizer (1995).

como o reconhecimento, a dignidade e a autovalorização dependem dos tipos de trocas que as pessoas realizam (GUYER, 2004; ver também os estudos de BRITES, 2014; KUSIMBA, 2020, 2021; NEIBURG; GUYER, 2017; ZELIZER, 2005).

Eu defendo que a diferença entre o tipo de dignidade que pode ser financeiramente recompensada e o tipo de dignidade que não pode é o resultado dos diferentes regimes de valor que produzem diferentes conexões entre a troca e a noção de pessoa. Trocas no mercado privado de saúde e trocas no sistema público de saúde estão relacionadas a distintas noções de dignidade, ou seja, só é possível reconhecer e “precificar” a dignidade quando ela é violada pelo mercado, e não quando a violação é realizada pelo Estado. Como as ações judiciais contra o sistema de saúde refletem e produzem valor tanto no sentido moral quanto monetário, e como esses valores estão relacionados à dignidade da pessoa? Para compreender a comensurabilidade da dignidade e do dinheiro, analisarei as narrativas de clientes que tenham processado as companhias privadas de seguro de saúde e como os processos judiciais dão base para as alegações de danos morais, assim como as decisões judiciais sobre a recompensa pela violação da dignidade. Primeiro, abordarei de forma breve a contextualização do meu campo de pesquisa e algumas das características principais do sistema de saúde e dos processos legais no Brasil, para então examinar dois casos judiciais que são particularmente esclarecedores para a compreensão do valor da dignidade.

CONTEXTOS ETNOGRÁFICOS E LEGAIS

A pesquisa de campo para esse estudo foi realizada de 2017 a 2019. Apenas um dos casos que analisamos não dizia respeito a clientes de seguros de saúde privados legalmente representados pela Defensoria Pública DF, local que fica apenas a alguns passos da estação central de ônibus de Brasília. Os usuários geralmente vão e vem do serviço da Defensoria Pública carregando, por exemplo, laudos médicos, cotações de preços para os serviços em hospitais privados ou farmácias, contratos dos seguros de saúde, comprovante de renda que lhes garanta o direito à assistência jurídica gratuita, ou procurações para agir em nome de um paciente que não pode se deslocar à defensoria sozinho. A Defensoria Pública é um local sempre lotado. Apesar da sua eficiência, geralmente há dezenas de pessoas esperando para serem atendidas. Os defensores públicos são auxiliados por estudantes estagiários, voluntários e colegas mais novos na profissão, sendo que todos têm algum tipo de capacitação jurídica ou um diploma em direito.

Ao adentrar o prédio da Defensoria, os usuários são orientados a se dirigirem ao “núcleo de saúde” ou ao “núcleo do consumidor”. O “núcleo de saúde” atende pessoas com problemas de acesso ao SUS. A Defensoria mantém um registro detalhado dos casos da saúde pública e, em 2017, eles auxiliaram aproximadamente 28.000 casos. As reclamações mais típicas estão relacionadas à impossibilidade de conseguir medicamentos, exames médicos ou cirurgias. A maioria dos pacientes tem diversos problemas de uma só vez, como a falta de medicamentos e de fisioterapia. Aproximadamente 10% desses casos (2.700 em 2017) acabam indo para o tribunal, e a maioria desses casos está relacionada ao acesso à medicação (719 casos), internações em tratamento intensivo (709 casos) e cirurgias (379 casos)⁹. Os juízes geralmente decidem de forma favorável ao pleiteante e exigem que o Distrito Federal de Brasília, que é responsável pelo SUS, forneça o tratamento de saúde requerido. Se o SUS não consegue fornecer o tratamento sugerido, o Distrito Federal deve arcar com as despesas do tratamento no setor privado. Durante esta pesquisa nós não nos deparamos com nenhum caso em que processo judicial contra o Distrito Federal incluísse alegações de danos morais, e os defensores públicos confirmaram que tais alegações nunca são incluídas em processos relacionados ao sistema público de saúde.

Aproximadamente um quarto dos brasileiros tem planos de saúde suplementar. Esta porcentagem é maior no DF, local em que mais de 30% da população têm saúde suplementar, o que demonstra as desigualdades socioeconômicas no Brasil (ANS, 2021, p. 14). Para aqueles que conseguem arcar com essa despesa, a saúde suplementar está substituindo, ao invés de apenas suplementar, o serviço de saúde pública. Sant’ana (2017a) defende que isto reduz a legitimidade do SUS como um serviço e um direito de todos os brasileiros. Assim, o SUS tem se tornado um serviço associado aos brasileiros pobres, o que restringe sua legitimidade política.

De volta à Defensoria Pública, pacientes que precisam de auxílio com problemas relacionados ao seu tratamento de saúde em instituições privadas se dirigem ao “núcleo do consumidor”, que se especializa na legislação voltada ao consumidor e às regulamentações do setor privado de atendimento médico. Apesar de o número de casos que se dirigem ao “núcleo do consumidor” não serem sistematicamente contabilizados, há menos casos nesse núcleo do que no “núcleo de saúde”. Contudo, aqui também os usuários precisam aguardar para serem atendidos. Isto se dá porque situações legais mais complexas requerem maior tempo de atendimento. Os funcionários que trabalham na Defensoria dizem que geralmente é mais fácil explicar um processo legal para usuários do “núcleo do consumidor” do que para usuários do “núcleo de

⁹ Ver também Sant’ana (2017b) para uma visão geral sobre esta questão. Para uma análise da crescente judicialização da saúde, ver também Azevedo; Aith (2019).

saúde”. Em geral, as pessoas que têm plano de saúde têm melhor escolarização, assim como uma melhor compreensão do papel do defensor público e dos procedimentos legais.

A Constituição Brasileira de 1988 é crucial para a assistência médica, tanto pública quanto privada. Ela aponta para uma quebra decisiva com a ditadura militar, que governou o país entre 1964 e 1985, através da garantia dos direitos humanos, incluindo o direito à saúde (BIEHL, 2009, 2013; PAIM et al., 2011; SANT’ANA, 2017a). A Constituição de 1988 diz: “A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação” (Artigo 196). A Constituição define que o direito à saúde é um dever do Estado, mas como os casos judiciais indicam, esse dever se estendeu ao setor privado. A Constituição, ademais, dá ao cidadão o direito ao apoio jurídico necessário para garantir esses direitos. Assim, a Constituição Federal é a base da Defensoria Pública. A Defensoria Pública DF garante assistência jurídica gratuita para pessoas que tenham uma renda familiar menor do que cinco salários mínimos ou cujo valor do tratamento não seja possível de ser arcado com a renda da família, o que significa que elas podem ativamente buscar os seus direitos constitucionais.

Outro direito constitucional, descrito no artigo 1º, diz que a República Federativa do Brasil tem como um de seus fundamentos a dignidade da pessoa humana. A Constituição, ademais, no seu artigo 5º, assegura “o direito à indenização pelo dano material ou moral decorrente de sua violação”. Esse direito à dignidade e à compensação pela sua violação deve ser compreendido à luz do passado ditatorial do Brasil, quando o regime militar rotineiramente violava o princípio da dignidade humana. A expressão “a dignidade da pessoa humana” parece um tanto tautológica. Afinal, as pessoas por definição são humanas. Ela parece ter como objetivo acenar a importância da humanidade.

Desta forma, apesar de a Constituição prever o direito à compensação pelo dano moral que resulta da violação do direito à “dignidade da pessoa humana”, este artigo só é utilizado quando se trata de alegações de danos morais causados por empresas privadas de seguro de saúde¹⁰, ou seja, quando esses direitos constitucionais são trazidos à tona no tribunal, seus significados mudam, a depender de se a alegação é contra o Estado ou contra o setor privado. O que esses casos judiciais revelam sobre uma prática cultural e uma moralidade mais ampla em relação ao sofrimento e à violação da dignidade humana pelo Estado ou pelo mercado no Brasil? Os próximos dois casos são particularmente reveladores.

¹⁰ Esta alegação de dano moral foi incluída em 15 dos 16 casos.

“EU NÃO QUERO PEDIR DANOS MORAIS”

A princípio, Maria hesitou de alegar danos morais contra a sua companhia de seguros, apesar de sua raiva pela companhia e sentimento de que ela a estava maltratando. Apesar de ela preferir uma abordagem diferente, o defensor público a convenceu a incluir uma reivindicação por danos morais.

A petição para o juiz argumentava com vários detalhes como a dignidade da Maria havia sido violada, revelando um contraste brusco entre as experiências e as concepções de responsabilidade da própria Maria e a forma pela qual a violação da dignidade é definida no contexto legal. Este contraste entre a narrativa pessoal do sofrimento da Maria e as evidências legais que provam que sua dignidade foi violada ressalta a natureza estrutural das alegações de danos morais. O fato de que a experiência e a narrativa pessoal não necessariamente substanciam a violação da dignidade humana acentua o quanto recompensar financeiramente a dignidade humana é parte de um regime de valores no qual as pessoas são vistas como clientes de um mercado.

Maria sofre de dores crônicas nas costas. Ela atingiu um ponto em que a dor é tão severa que ela não consegue realizar os exercícios fisioterápicos que deveriam aliviar sua dor. Seu médico diagnosticou-a com cifose torácica e dor cervical crônica causadas pelo grande volume dos seus seios. A prescrição foi a cirurgia de redução de mama para que ela pudesse realizar os exercícios físicos que iriam fortalecer as suas costas. Contudo, a sua companhia de seguro não autorizou a cirurgia. A justificativa que deram foi de que essa cirurgia em particular não estava mencionada explicitamente no contrato do seu seguro, tampouco estava incluída na lista da Agência Nacional de Saúde Suplementar (ANS). A ANS faz parte do Ministério da Saúde e é a agência fiscalizadora responsável pelo controle do setor de seguros de saúde.

Maria ficou brava com a decisão, mas ao mesmo tempo tinha esperança de encontrar uma solução. Ela ligou para a companhia de seguro e ofereceu pagar pela cirurgia se, em contrapartida, eles arcassem com o valor do anestesista, os materiais cirúrgicos necessários e os custos do pós-cirúrgico. A companhia negou sua proposta. Maria declarou que a conversa lhe deu um sentimento ruim. Ela ficou com a impressão de que as pessoas com as quais conversou não acreditavam que havia um motivo médico sério para a cirurgia e insinuaram que ela queria que a companhia arcasse com os custos de uma cirurgia estética. Em tom de brincadeira ela falou: “Se eu realmente quisesse uma cirurgia estética, eu solicitaria uma cirurgia para aumentar meus seios e não para reduzi-los!”.

Maria está chateada com o fato de a companhia de seguro não estar cumprindo com sua

parte do contrato, em especial, porque ela sempre foi responsável, tinha expectativas modestas e sempre foi uma cliente confiável. Ela destacou sua lealdade, dizendo que tinha o plano de saúde há quase dez anos, que se iniciou quando ela começou o seu emprego atual como assessora financeira. O seguro custa R\$ 800 por mês e ela sempre o paga em dia. Mas agora, quando precisa deles, eles se recusam a ajudá-la: “É uma questão de descaso com o cliente. Eles negam a autorização para ver se as pessoas vão desistir”.

Maria retira vários artigos de jornal da sua bolsa, que ela encontrou on-line e imprimiu para nos mostrar. Os artigos noticiam ações judiciais contra seguradoras de saúde. Ela acrescenta:

Você vê, as companhias de seguro sabem que elas precisam fazer esse [tratamento], mas elas não ligam. Meu médico também reclamou disso e sobre o valor baixo que a companhia de seguro lhe pagaria para realizar a cirurgia. Eles me cobram R\$ 800 por mês [seguro premium] e aí pagam [ao médico] apenas R\$700 por uma cirurgia de risco.

Maria também sofreu de um problema agudo nos olhos há alguns anos atrás. O tratamento custou R\$ 1.000, e a seguradora se recusou a autorizá-lo. Ela estava com tanta dor que não quis perder tempo questionando a decisão da companhia. Uma demora no tratamento também poderia aumentar o risco de dano permanente aos olhos, então, ela decidiu pagar pelo tratamento sozinha. Desta vez, contudo, ela não aceita a recusa da seguradora. Ela estava disposta a ir à Justiça, mas ainda prefere negociar uma solução e quer uma audiência de conciliação com a companhia de seguro: “Minha intenção não é causar danos para a seguradora ou nada assim... Se eles sugerirem pagar pela cirurgia ao invés de iniciar um processo legal, está tudo bem”.

Daniella, a estagiária da Defensoria Pública que atendeu Maria, sugere que ela peça ao juiz compensações por danos morais. A princípio, Maria rejeita esta sugestão, dizendo que não tem o objetivo de prejudicar a companhia de seguro. Ela só quer que eles autorizem a cirurgia, nada mais. Daniella explica que eles incluem a alegação de danos morais frequentemente como uma estratégia de negociação na audiência de conciliação¹¹. Maria então concorda e o dano moral é incluído num valor de R\$ 10.000, aproximadamente o mesmo valor necessário para se

11 Por exemplo, em um dos 16 casos, o juiz decidiu que a companhia precisava pagar por uma cirurgia para remover um apêndice inflamado. O juiz também acatou a alegação de danos morais. Depois do veredito, a companhia de seguro informou ao cliente que eles iriam apelar da decisão, a não ser que a cliente aceitasse que eles pagassem pela cirurgia, mas não por danos morais. A companhia de seguro enfatizou que a apelação levaria muito tempo e seria arriscado para a cliente. Apesar de a cliente e seu advogado estarem convictos de que ela venceria a apelação, ela concordou com a proposta. Ela percebeu que a apelação levaria muito tempo, resultando em frustrações e ansiedades, assim como na possibilidade de problemas financeiros. Ela só queria seguir com a sua vida.

realizar a cirurgia.

Este caso demonstra que a motivação para realizar a alegação de danos morais depende muito pouco da experiência pessoal de Maria com a companhia de seguro. O requerimento não relata as frases ditas por Maria para descrever como ela se sentiu humilhada pela companhia e o quanto o comportamento da companhia a irritou. A sua experiência transparece de forma indireta na descrição factual do requerimento, que alega a urgência da cirurgia e dá detalhes dos motivos por que é ilegal negar a cirurgia. Esse relato é embasado com documentos, como a apólice de seguro, o relatório médico e referências ao direito constitucional à saúde, assim como outras leis. A violação da dignidade de Maria é evidenciada em uma seção bastante padronizada da petição, que é usada para todos os processos legais contra as companhias de seguro. Daniella e seus colegas realizam pequenas mudanças e acrescentam detalhes ao texto e o defensor público dá uma conferida final.

O relato pessoal do sofrimento da Maria é pouco utilizado para dar subsídio à violação da sua dignidade. O defensor público me explicou que é difícil usar as experiências e as narrativas pessoais para demonstrar a violação da dignidade. É complicado estabelecer as experiências pessoais como fatos, em especial quando se trata da dignidade¹². Pelo contrário, as reivindicações de violação da dignidade geralmente surgem dos contratos dos seguros de saúde. As requisições argumentam que esses contratos são abusivos nas formas em que definem a responsabilidade da seguradora e do cliente. O contrato alega que apenas os tratamentos listados pela ANS, a agência nacional que regula o cuidado de saúde suplementar, são cobertos, e a cirurgia de redução de seio não está nessa lista. O argumento contra isto é de que é abusivo apresentar a um cliente um contrato que estipula que *apenas* os tratamentos listados pela ANS podem ser cobertos, porque é sabido que isso não está de acordo com o direito constitucional à saúde. A petição diz que a seguradora está agindo com má-fé e causou danos morais ao incluir cláusulas que violam os direitos constitucionais de Maria, mesmo que a companhia esteja agindo de acordo com as regulamentações do Código de Defesa do Consumidor e da ANS. A requisição salienta o fato de que o direito constitucional *sempre* predomina sobre o Código de Defesa do Consumidor e a ANS.

Demorou um tempo para eu entender como tudo isso era prova de dano moral, o que em parte se dá porque não sou um advogado. A violação da dignidade humana foi incluída não porque a companhia de seguro não honrou com seu contrato. De fato, a companhia não desrespeitou o Código de Defesa do Consumidor, tampouco violou as regulamentações da ANS.

¹² Ver também Cardoso de Oliveira (2020) sobre as sensibilidades cívicas no contexto legal brasileiro.

Ao invés disso, as reivindicações de violação da dignidade humana e de abuso são baseadas no direito constitucional do cliente à saúde.

Assim, pode-se dizer que a definição constitucional do direito humano à saúde em relação ao Estado se tornou a base para alegações de danos à dignidade e à moral no mercado. A requisição feita por Maria segue argumentando que o médico é o responsável por definir o melhor tratamento e que, quando a seguradora negou o tratamento dela, estava desrespeitando o direito constitucional e fundamental à saúde de Maria. A equipe da Defensoria Pública acredita que é importante evocar a empatia do juiz. Contudo, violações da dignidade humana e alegações de danos morais não são baseadas na quantificação do sofrimento que Maria e outros clientes expressam. Maria obviamente está chateada e brava, e prontamente fala da sua experiência com uma companhia de seguro gananciosa que está determinada a desgastá-la. Ela ficou ferida quando a companhia sugeriu que ela estava mentindo sobre os motivos médicos da sua cirurgia, insinuando que o que ela realmente queria era uma cirurgia estética. Mas a sua narrativa é apenas parcialmente importante como evidência da injúria. A alegação de danos morais é baseada, principalmente, no dever do Estado de prover o direito constitucional à saúde de Maria, que inclui compensá-la quando a sua dignidade humana é violada.

Esse uso particular do direito constitucional geralmente não é visto como incomum. Durante conversas com advogados brasileiros, defensores públicos, e até mesmo clientes das companhias de seguro, esse uso era visto como normal.

Um advogado me contou sobre uma reunião da qual ele participou, em que o vice-presidente de uma grande companhia de seguros dos EUA deu uma palestra. O vice-presidente estava no Brasil para expandir as atividades da companhia e durante a sua fala ele contou que não entendia por que os juízes brasileiros continuamente julgam que as companhias de seguro precisam compensar seus clientes por danos morais, além de pagar por tratamentos que não estavam incluídos nos contratos, tampouco na lista da ANS, e mesmo que o Código de Defesa do Consumidor não tenha sido violado¹³.

Isto se dá em parte porque muitos não veem a ANS como uma instituição legítima. Durante diversas conversas, as pessoas me disseram que a ANS é mais uma organização de *lobby* que atende aos interesses do setor de seguros do que uma instituição do governo que supostamente se importa com a saúde dos clientes de seguros. Uma compreensão comum é de que a ANS não prioriza os interesses dos pacientes e dos profissionais da saúde e, portanto, viola direitos humanos fundamentais. A falta de legitimidade da ANS fica clara quando olhamos de

¹³ Ver também Daros et al. (2016) sobre a tensão entre a regulamentação da ANS e o direito à saúde.

perto as disputas ocorridas no mercado brasileiro de cuidados com a saúde. Carvalho e Cecílio (2007) examinaram disputas em relação a novas regulamentações governamentais, coberturas de seguros, cláusulas de exclusão, a autonomia de profissionais da área médica e a relação entre os setores público e privado de cuidado com a saúde. Eles demonstram que desde 1998 o governo federal repetidamente se alinha com os interesses das companhias de seguro e contra os interesses dos clientes e dos profissionais da saúde (CARVALHO; CECÍLIO, 2007)¹⁴.

Maria esperou durante cinco meses para uma decisão final do Judiciário. O juiz decidiu que a companhia de seguro deveria pagar pelo tratamento prescrito pelo médico, arcar com todos os custos legais e que a Maria tinha o direito a R\$ 7.000 por danos morais. O juiz declarou que a companhia de seguro tem a importante função social de prover a proteção completa e integral do direito à saúde e que o contrato era abusivo: “frustrando as legítimas expectativas do consumidor, é manifestamente nula, porquanto abusiva”. O pagamento por dano moral era baseado na “consagração da dignidade da pessoa humana e como fundamento da República Federativa do Brasil (art.1, III, e 6º, caput do CF/88)”.

Resumindo, apesar de Maria inicialmente não desejar alegar danos morais, ela foi convencida a fazê-lo e deu evidências dessa violação da sua dignidade usando sua experiência com uma companhia de seguro gananciosa que negou (novamente) sua cirurgia, sugeriu que ela estava tentando se aproveitar do sistema e tentou fazê-la desistir, assim como com outros clientes. Contudo, a alegação de danos morais não se baseou na sua experiência pessoal ou na sua narrativa. Pelo contrário, ela se baseou na discrepância, por um lado, entre o contrato do seguro, a regulamentação da ANS e o Código de Defesa do Consumidor e, por outro, no seu direito constitucional à saúde e à dignidade humana. Apesar de esses direitos constitucionais explicitamente referenciarem a saúde e a dignidade vis-à-vis o Estado, eles foram utilizados numa disputa com o setor privado, no contexto da saúde suplementar.

UMA AÇÃO JUDICIAL CONTRA A SAÚDE PÚBLICA E PRIVADA

Com o auxílio de um defensor público, Diana iniciou um processo judicial contra sua companhia de seguro e o Estado. O problema era que Diana precisava de medicamentos que

14 Ver Fromm (2019) para uma discussão sobre como as companhias de seguro influenciam leis e políticas nacionais em relação a seguros de carro.

tanto o sistema público de saúde quanto a companhia de seguro não estavam lhe fornecendo. Apenas o processo contra a companhia de seguro incluía uma alegação de danos morais, no valor de R\$ 20.000. O contraste entre os dois processos nos fornece a possibilidade de compreensão de como a monetização da dignidade depende do regime de valor. Também demonstra como a dignidade de uma única pessoa pode ter diferentes valores, dependendo do contexto.

Diana tem uma doença autoimune que resultou na perda parcial da sua visão. Subir e descer escadas é particularmente difícil para ela. Ela tem dificuldade de distinguir os degraus e cai com facilidade. Diana está num estágio avançado da gravidez e a sua cirurgia cesariana já foi adiada uma vez por conta do seu problema de saúde. Um dos estagiários da Defensoria Pública brinca: “Por favor, não vai parir aqui!”. Diana ri: “Eu escuto isso muito esses dias. As pessoas também me dizem: ‘Você precisa ir pra casa, você pode ter esse bebê a qualquer momento! Não vai dar à luz aqui!’”. Todos nós rimos da possibilidade de Diana parir na Defensoria Pública, e o humor ajuda a amenizar a gravidade da situação de Diana e torna mais fácil conversar com ela sobre os problemas de forma mais leve¹⁵.

Diana está preocupada em cair e machucar o bebê. A sua gravidez torna ainda mais difícil manter o equilíbrio e seu marido precisa acompanhá-la cuidadosamente, guiando-a para subir e descer as escadas, nas calçadas e em torno dos buracos nas ruas.

Ela nos conta que, apesar de a sua gravidez não ter sido planejada, o bebê é muito desejado. Antes de saber que estava grávida e nos estágios iniciais da gravidez, Diana não sabia que o medicamento que o seu médico lhe receitara para a sua condição de saúde não era permitido para mulheres grávidas. Diana sentia-se culpada de possivelmente ter machucado o seu bebê e ficou muito aliviada quando os exames médicos revelaram que ele estava bem. Ela contou: “Quando eu fiquei sabendo, eu só conseguia chorar. Eu achei que poderia ter matado ou ferido o bebê”. A ansiedade de Diana é intensificada pelo sentimento de culpa de acidentalmente ter ferido o bebê e de ser vista como uma mãe irresponsável ou negligente.

Por conta da sua gravidez, o médico prescreveu outro tipo de medicamento para Diana, e ela precisa tomá-lo em duas doses: uma no decorrer das 24 horas depois do parto e a segunda seis meses depois. O médico explicou que a saúde de Diana depende de um parto por cesariana. Eles determinaram uma data para tanto, mas tiveram que cancelar porque o medicamento não estava disponível. Sem ele, a saúde de Diana poderia ser severamente comprometida.

Diana tentou obter o medicamento de uma farmácia que faz parte do SUS e providencia medicamentos de alto custo gratuitamente. As pessoas da farmácia explicaram que o estoque

15 Ver Goldstein (2003) sobre o humor como uma estética moral da miséria e da sexualidade no Brasil.

anual do medicamento havia se esgotado dois meses antes, em setembro. Custear o medicamento sozinho não era possível, uma vez que uma única dose custa R\$ 7.800. O marido de Diana trabalha como motorista do aplicativo Uber, o que implica longos turnos, uma renda limitada e poucos benefícios.

Quando Diana e seu marido foram à Defensoria Pública pela primeira vez, eles foram direcionados para o “núcleo de saúde”. Lá eles prepararam um processo legal contra o Distrito Federal, que é responsável pela saúde pública de Brasília. A requisição declarava que o direito constitucional de Diana à saúde deve ser honrado, que era dever constitucional do Estado prover o cuidado com a saúde e que a prescrição médica deveria ser seguida. Esta era uma situação emergencial e o juiz foi solicitado a tomar uma decisão preliminar. A petição incluía os laudos médicos e os preços cotados em três farmácias comerciais que vendiam o tipo de medicamento prescrito. O juiz foi solicitado a decidir que o Estado providenciasse o medicamento, ou que o Estado adquirisse o medicamento da farmácia com o custo mais baixo das três cotações. Apesar de a petição mencionar a angústia e o sofrimento que a paciente estava sofrendo, ela não incluía uma alegação de danos morais.

Ao preparar o processo contra o Estado, Diana revelou que tinha seguro de saúde através do seu trabalho, com uma empresa de autogestão de seguros de saúde. Esses tipos de entidades são sem fins lucrativos e foram criados por e para grupos de trabalhadores. Elas existem desde os anos 1930. São comuns entre servidores públicos cujas condições laborais incluem a provisão de seguros de saúde. Empresas de autogestão compõem por volta de 6% do mercado de seguros de saúde e, como empresas de seguro com fins lucrativos, são regulamentadas pela lei complementar de saúde (PAIM et al., 2011, p. 1786; CARVALHO; CECÍLIO, 2007). Esse seguro de saúde também não autorizou o medicamento que Diana precisava. Eles disseram que o plano de saúde não cobria esse medicamento porque ele não estava na lista da ANS de tratamentos autorizados.

Na Defensoria Pública decidiu-se que eles deveriam processar tanto o Estado responsável pelo SUS quanto a companhia de seguro, na esperança de obter um veredito positivo logo. Tendo em vista que a data do parto já havia sido postergada uma vez, e dada a gravidade do risco de saúde para Diana, alguns dias fariam uma diferença significativa. Era difícil prever quão rápido o juiz daria sua decisão preliminar e obstáculos inesperados eram sempre possíveis.

Outro motivo para processar a companhia de seguros estava relacionado à decisão do Supremo Tribunal Federal que determinou que as companhias de seguro de saúde privada são responsáveis por custear tratamentos e não podem repassar a responsabilidade para o SUS. Portanto, se Diana vencer seu caso contra o Estado e eles providenciarem o medicamento, ain-

da assim seria necessário processar a companhia de seguro e responsabilizá-la a reembolsar o Estado pelo custo do tratamento.

Diana e seu marido retornaram à Defensoria Pública quatro dias depois e, dessa vez, foram atendidos por Marieta, no “núcleo do consumidor”. Nesse meio-tempo, o juiz havia determinado que o Distrito Federal adquirisse o medicamento para Diana em uma farmácia comercial que cobraria o valor mais barato. Contudo, Diana ainda não tinha o medicamento porque ela precisava de uma ordem judicial que provasse a decisão do juiz. O Distrito Federal só liberaria os recursos para obter o medicamento depois de receber a ordem judicial. Não estava claro quanto tempo isso levaria e esperava-se que o processo contra o seguro de Diana fosse uma alternativa mais rápida.

As alegações contra a companhia de seguro eram parecidas com aquelas contra o Estado, com a exceção da alegação de danos morais incluída no valor de R\$ 20.000. Marieta cuidadosamente redigiu uma requisição que tinha mais de 20 páginas. Ela explicou que o tamanho da petição tinha como motivo convencer o juiz e que era melhor ser específica sobre a situação de saúde de Diana e seus direitos.

O requerimento fornece uma descrição detalhada da saúde de Diana e da urgência da sua situação, o diagnóstico do médico e o tratamento receitado, a sua apólice de seguro e suas conversas com a companhia de seguro. O documento apresenta uma motivação legal detalhada justificando o porquê de Diana ter o direito constitucional à medicação prescrita pelo médico. A alegação de danos morais também fornece evidências detalhadas. Diana estava ansiosa com a possibilidade de que sua doença autoimune pudesse piorar e que, em consequência, sua visão deteriorasse, o que poderia acarretar problemas no seu trabalho, na vida social e na habilidade para cuidar de si e do bebê. O fato de que o parto por cesariana fora cancelado e que agora ela corria o risco de ter o bebê a qualquer momento sem o medicamento necessário pesava muito sobre ela. Diana estava preocupada com a saúde do seu bebê e frustrada porque a farmácia não tinha o medicamento. Havia motivos de estresse financeiros adicionais, não só porque Diana não conseguia custear o medicamento, mas também porque seu marido deixava de receber quando precisava acompanhá-la. Apesar dessas experiências e histórias importarem bastante para Diana, novamente elas aparecem de forma indireta na requisição ao juiz.

Marieta e os outros profissionais na Defensoria Pública, com frequência, acham difícil explicar por que essas experiências são apenas minimamente incluídas na petição. As pessoas querem compartilhar suas preocupações e medos em relação à sua saúde, assim como suas frustrações com as companhias de seguro que se recusam a autorizar o tratamento. Muitas vezes descrevem de forma fervorosa o sentimento de humilhação que resulta de serem ignorados ou

de ouvirem mentiras das companhias de seguro, ou de precisarem ser educados e pacientes em situações em que são indiretamente acusados de tentar tirar proveito das companhias de seguro. Alguns funcionários acreditam que essas histórias são uma distração para o trabalho que precisa ser realizado. Outros, em especial funcionários novos, sentem-se preocupados com esses relatos e acreditam que é difícil lidar com as emoções que surgem deles. As pessoas se chateiam quando se deparam com histórias de injustiça, o que pode resultar em noites mal dormidas. Alguns funcionários acreditam que foi útil antropólogos estarem presentes nesses momentos para ouvir essas experiências. Eles disseram que ficava mais fácil prestar atenção nas informações que eram relevantes para a requisição.

A petição da Diana inclui textos escritos por profissionais do sistema de justiça sobre contratos que violam a dignidade humana. O documento diz que as companhias de seguro negam uma autorização para seus clientes numa tentativa de “vencer pelo cansaço”, colocando a vida dos seus clientes em risco, e argumenta que o valor da vida é protegido por lei e que a dignidade é um direito constitucional fundamental num Estado democrático. Há citações numerosas de especialistas jurídicos que argumentaram que a dignidade humana é a base de todos os valores morais e a essência dos direitos pessoais, incluindo o direito à honra, ao nome, à intimidade, à privacidade e à liberdade da pessoa humana. Portanto, a companhia ameaçou a dignidade humana ao agir de má-fé e, quando se negou a autorizar um tratamento, ela causou angústia e sofrimento. Na petição se declarava que a não autorização claramente demonstra “danos ao direito à dignidade da pessoa humana e danos à sua saúde física como um todo, assim como danos ao maior valor de todos, a vida em si”.

O requerimento alegava que a indenização por danos morais deveria compensar pelo constrangimento, o sofrimento e a humilhação que a paciente vivenciou, mas que também deveria servir de punição para a companhia:

Podemos ver que para quantificar o dano moral é necessário analisar o quão mal a companhia se portou. Com base nisso, a indenização deve ser o suficiente para punir e prevenir a continuação dessas práticas. Não se pode negar que o comportamento da companhia deve ser reprovado porque ela expôs a pessoa a graves riscos de saúde e porque tornou o tratamento difícil ou até mesmo impossível. Portanto, a indenização estabelecida pelo juiz deve ser severa para dissuadir o réu de repetir essa ação e prejudicar a vida de outras pessoas.

A juíza recebeu a petição no mesmo dia e imediatamente tomou a decisão preliminar de que a companhia fornecesse os medicamentos que o médico prescrevera. A decisão final veio seis meses depois. A decisão preliminar foi confirmada e a companhia foi obrigada a pagar R\$ 5.000 por danos morais, um valor significativamente menor que o da petição, que era de R\$

20.000. A juíza fundamentou a sua decisão alegando que, apesar de esse caso se referir a uma companhia sem fins lucrativos, pode-se compreender que havia “abusividade da conduta [...] em virtude da natureza do negócio firmado”. A companhia foi abusiva ao negar o tratamento e, portanto, não estava agindo com boa-fé. A compensação por danos morais foi baseada na extensão do dano causado pela companhia, na condição socioeconômica das partes, assim como “(n)a função pedagógica do dano moral”. A função pedagógica se refere à expectativa de que a penalização da companhia de seguro resultaria em melhor comportamento no futuro. O pagamento por danos morais também estava baseado em “vedação ao enriquecimento ilícito e o princípio da proporcionalidade”, ou seja, a companhia estava agindo como uma companhia com fins lucrativos que estava ilegalmente enriquecendo em face do risco imediato da vida dos seus clientes. Assim, a alegação de danos morais era baseada no abuso da relação de mercado, apesar de a relação ser estabelecida com uma organização sem fins lucrativos.

O VALOR DE MERCADO DA DIGNIDADE

No Brasil, processos judiciais contra as companhias de seguro de saúde simultaneamente revelam e criam um regime de valor em que a violação da dignidade humana se torna equivalente ao dinheiro. Isto indica noções conflitantes de igualdade, como nos apontou Cardoso de Oliveira (1997, 2013). Quando os juízes decidem a favor das alegações de danos morais contra as companhias de seguro e quando tais petições não são incluídas nos processos judiciais contra o sistema de saúde público, nota-se que “cidadãos podem não ter os mesmos direitos em todas as circunstâncias, dependendo de sua posição e condição social” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2013, p. 132).

Cardoso de Oliveira (1997, 2013) argumentou que o tratamento diferenciado como uma forma de igualdade está na raiz da noção de dádiva e reciprocidade. A partir da teoria de Mauss, ele diz que, enquanto as trocas de dádivas estão baseadas na dignidade e no reconhecimento mútuo, elas também refletem hierarquias e desigualdades nessa relação. Como vimos, as narrativas pessoais de sofrimento, até certo ponto, pedem aos juízes para serem empáticos, mas não têm uma influência significativa na alegação de danos morais. A evidência da violação da dignidade está baseada principalmente no contrato de seguro, que se torna um instrumento vital para a alegação de danos morais porque ele define a relação entre a companhia e o cliente. Os casos demonstram que a indenização pela violação da dignidade e da moral está baseada em trocas

mercantis e na habilidade de se valer tanto do direito dos cidadãos quanto dos consumidores. A dignidade de se pertencer ao mercado vai além do domínio das obrigações de reciprocidade. O mercado, como um regime de valor, oferece instrumentos legais que tornam possível remunerar a violação da dignidade.

Os defensores públicos destacaram que era importante incluir as narrativas de sofrimento para que os juízes se tornassem mais empáticos. Mas, similar ao que Freire (2020) encontrou em um contexto muito diferente, eles também sabiam que os juízes dependiam de regulamentações e procedimentos formais. Remunerações por danos morais são determinadas principalmente a partir das obrigações contratuais e não tanto por violações substantivas da dignidade. As obrigações contratuais e outras regulamentações do mercado definem as responsabilidades da relação cliente-companhia e isto torna possível definir se essa relação foi honrada ou não. Esta não é uma característica do sistema de saúde público. Casos contra o sistema de saúde público são baseados nos mesmos direitos constitucionais para a saúde privada, mas não definem a responsabilidade do Estado em procedimentos específicos¹⁶. Resumindo, quando se estabelece a violação da dignidade, são as regulamentações que contam e podem ser narradas, não as experiências pessoais, mesmo que tenham a intenção de provocar a empatia. Procedimentos legais e a noção dos fatos tornam difícil recompensar a experiência da dor e a narrativa pessoal de sofrimento no sistema de saúde público.

Mas havia outra motivação para não incluir a alegação de danos morais em casos de saúde pública. Defensores públicos e outros profissionais legais com os quais conversamos tendiam a entender o dinheiro distribuído pelo Estado de forma diferente do dinheiro distribuído pelo mercado. Diversos profissionais legais expressaram preocupação de que as alegações de danos morais contra o sistema de saúde público retirariam recursos necessários para os tratamentos de saúde. Causariam danos aos princípios da solidariedade que são a base para a saúde pública. Alegações de danos morais em casos contra empresas privadas eram vistas de forma diferente. Elas eram descritas a partir da linguagem do lucro. Compreendia-se que as remunerações por danos morais no mercado privado de cuidados com a saúde diminuiriam o lucro da empresa, sem serem uma ameaça aos cuidados com a saúde das outras pessoas. A judicialização da saúde era vista como um problema nos casos de saúde pública. Ambas as razões, uma mais baseada em procedimentos e a outra na moral, têm um papel na decisão de se incluírem as alegações de danos morais apenas nos casos de saúde privada.

¹⁶ Existem algumas exceções, como, por exemplo, a determinação de quando começar um tratamento para o câncer.

A noção de regime de valor tem como objetivo compreender o processo histórico pelo qual as pessoas utilizam diversas moedas e que, contra as expectativas econômicas ortodoxas, possibilita formas de comensurabilidade particulares (GUYER, 2004, 2009). Essa abordagem demonstra que, até certo ponto, todas as moedas são moedas para fins específicos, o que aponta para compreensões importantes a respeito da relação entre troca e a noção de pessoa. Acredito que esta perspectiva teórica seja mais sutil que a “abordagem de um mundo hostil”. Neste caso, vemos um mercado de seguro de saúde que, ao longo dos últimos vinte anos, tem se tornado cada vez mais regulamentado. Novas leis e regulamentações possibilitam o estabelecimento da violação da dignidade e a recompensa financeira.

Os clientes têm narrativas elaboradas sobre quem eles querem ser e como são percebidos por outras pessoas. Elas são expressas quando eles descrevem como foram tratados pelas companhias de seguro e pelos corretores. Eles relatam como se sentiram humilhados pelas companhias de seguro, quão ansiosos e temerosos se tornaram quando as companhias de seguro não autorizaram o tratamento, como eles foram enganados e se perderam nas burocracias e, em alguns casos, como foi insinuado que eles estavam trapaceando ou sendo desonestos. Os clientes compartilharam suas experiências de humilhação e maus-tratos para evidenciar as alegações de danos morais.

Enquanto essas narrativas são apenas parcialmente utilizadas para evidenciar a alegação de danos morais, elas são muito significativas porque revelam as expectativas das pessoas sobre o mercado de cuidados com a saúde e sobre a dignidade implicada em ser um cliente ou consumidor. Eles descrevem suas experiências em termos de obrigações e responsabilidade mútuas, ou seja, eles *pagaram* as parcelas por muitos anos e *nunca* pediram nada extraordinário. Mas quando precisam de cuidados com a saúde e se veem em grande sofrimento ou até mesmo em situações de risco de vida, a companhia de seguro se recusa a autorizar o tratamento, desgastando-os, impõe obstáculos burocráticos e insinua que são *eles* que estão trapaceando. Isto, do ponto de vista dos clientes, é o que demonstra que sua dignidade foi violada.

Tornar-se um consumidor do mercado oferece a dignidade e a moralidade que o Estado não provê. Obter o cuidado com a saúde no sistema privado permite às pessoas adentrarem um sistema de valor que recompensa a dignidade e permite uma noção de pessoa que os colocaria no lado bom da divisão drástica econômica, racial e política brasileira. Casos judiciais contra as companhias de seguro inadvertidamente confirmam essa distinção quando juízes determinam a indenização a partir da dignidade da pessoa no mercado e a dignidade sem valor – pelo menos em termos monetários – daqueles que dependem do Estado.

Como vimos, o valor monetário da violação da dignidade depende do valor monetário

do caso. Isto significa que o custo do tratamento médico é aquele que comunica o nível da violação da dignidade, sendo o que é utilizado para estabelecer a recompensa financeira. Este fato ressalta como os mecanismos do mercado têm um papel importante em estabelecer a dignidade humana. É o preço do tratamento médico que regula o preço da dignidade humana. Apesar de os juízes muitas vezes decidirem por reduzir a indenização financeira, um tratamento mais caro significa um valor mais alto da violação da dignidade humana.

Parece irônico que dar um preço à dignidade dos consumidores está baseado na definição constitucional do direito à saúde e da violação da dignidade em relação ao Estado e não ao mercado. Isto empodera os pacientes no mercado de cuidados com a saúde a terem uma dignidade que, uma vez violada, tem valor monetário entre R\$ 3.000 e R\$ 10.000 e, por vezes, um valor ainda mais alto. As decisões judiciais que indenizam o sofrimento no mercado privado de cuidados com a saúde e não recompensam o sofrimento causado por negar às pessoas a saúde pública contribuem para a distorção do direito constitucional como Sant'ana (2017a) identificou. As decisões judiciais demonstram e moldam um modelo de saúde segmentado no qual o seguro de saúde privado não é mais um sistema que suplementa a saúde pública, mas, pelo contrário, a substitui. Remunerar o sofrimento no sistema de saúde privado enfatiza a ideia de que há menos dignidade, ou talvez até mesmo nenhuma dignidade, nas pessoas que dependem do SUS. Ao menos significa que a sua dignidade literalmente não tem valor. Consequentemente, é possível que a universalidade e, por conseguinte, a legitimidade do sistema público de saúde brasileiro sejam prejudicadas pelas formas com as quais a dignidade é moldada nesses dois regimes de valor.

REFERÊNCIAS

1. AGÊNCIA NACIONAL DE SAÚDE SUPLEMENTAR (ANS). Dados Consolidados da Saúde Suplementar. Disponível em: http://ftp.dadosabertos.ans.gov.br/FTP/PDA/Dados_Consolidados_da_Sa%c3%bade_Suplementar/Dados_Consolidados_da_Sa%c3%bade_Suplementar.pptx, 2021. Acesso em: 24-02-2021.
2. AZEVEDO, Paulo Furquim de; AITH, Fernando Mussa Abujamra. **Judicialização da Saúde no Brasil: Perfil das Demandas, Causas e Propostas de Solução**. Brasília: Conselho Nacional de Justiça, 2019.
3. BAKER, Tom; SIMON, Jonathan. Embracing Risk. *In*: BAKER, Tom; SIMON, Jonathan (ed.). **Embracing Risk: The Changing Culture of Insurance and Responsibility**. Chicago: University of Chicago Press, 2002. p. 1-26.

4. BIEHL, João; PETRYNA, Adriana.; GERTNER, Alex.; AMON, Joseph; PICON, Paulo. Judicialisation of the Right to Health in Brazil. **The Lancet**, v. 373, n. 9682, p. 2182-2184, 2009.
5. BIEHL, João. **Vita: Life in a Zone of Social Abandonment**. Berkeley: University of California Press, 2013.
6. BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan. Introduction: Money and the Morality of Exchange. *In*: BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan (ed.). **Money and the Morality of Exchange**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. p. 1-32.
7. BÄHRE, Erik. **Ironies of Solidarity: Insurance and Financialization of Kinship in South Africa**. London: Zed Books, 2020.
8. BÄHRE, Erik. Redes de Inclusão e Burocracias de Exclusão: Riscos e Seguros de Responsabilidade Civil entre os Mais Pobres na África do Sul. **Etnográfica**, v. 14 (3), p. 465-485, 2010.
9. BRITES, Jurema. Domestic Service, Affection and Inequality: Elements of Subalternity. **Women's Studies International Forum**, v. 46, p. 63-71, set.-out. 2014.
10. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Between [sic] Justice and Solidarity: The Dilemma of Citizenship Rights in Brazil and the USA. **Série Antropologia**, v. 228, 1997.
11. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Equality, Dignity and Fairness: Brazilian Citizenship in Comparative Perspective. **Critique of Anthropology**, v. 33 (2), p. 131-145, 2013.
12. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Civic Sensibilities and Civil Rights in a Comparative Perspective: Demands of Respect, Considerateness and Recognition. **Ius Fugit**, v. 23, p. 195-219, 2020.
13. CAVALHO, Eurípedes Basanuf; CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. A Regulamentação do Setor de Saúde Suplementar no Brasil: A Reconstrução de uma História de Disputas. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 23 (9), p. 2167-2177, 2007.
14. CHAN, Cheri Shun-ching. **Marketing Death: Culture and the Making of a Life Insurance Market in China**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
15. DAROS, Raphaella Fagundes et al. A Satisfação do Beneficiário da Saúde Suplementar sob a Perspectiva da Qualidade e Integralidade. **Physis**, v. 26 (2), p. 525-547, 2016.
16. DAS, Veena. Wittgenstein and Anthropology. **Annual Review of Anthropology**, v. 27, p. 171-195, 1998.
17. FREIRE, Lucas. Em Defesa da Dignidade: Moralidades e Emoções nas Demandas por Direitos de Pessoas Transexuais. **Mana**, 26 (2), p. 1-30, 2020.

18. FROMM, Deborah. Creating (Il)legal Markets: An Ethnography of the Insurance Market in Brazil. **Journal of Illicit Economies and Development**, 1 (2), p. 155-163, 2019.
19. GOLDSTEIN, Donna. **Laughter Out of Place: Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Shantytown**. Berkeley: University of California Press, 2003.
20. GOLOMSKI, Casey. Elder Care and Private Health Insurance in South Africa: The Pathos of Race-Class. **Medical Anthropology**, v. 37 (4), p. 311-326, 2018.
21. GUYER, Jane. 2004. **Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa**. Chicago, Londres: University of Chicago Press, 2004.
22. GUYER, Jane. Composites, Fictions, and Risk: Toward an Ethnography of Price. *In*: HART, Keith; HANN, Chris. **Market and Society: The Great Transformation Today**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 160-174.
23. HART, Keith. The Financial Crisis and the End of All-Purpose Money. **Economic Sociology – The European Electronic Newsletter**, v. 12 (2), p. 4-10, 2011.
24. KUSIMBA, Sibel. Embodied value: Wealth-in-people. **Economic Anthropology**, v. 7 (2), p. 166-175, 2020.
25. KUSIMBA, Sibel. **Reimagining Money: Kenya in the Digital Financial Revolution**. Stanford: Stanford University Press, 2021.
26. MULDER, Nikki. Bad Deaths, Good Funerals: The Values of Life Insurance in New Orleans. **Economic Anthropology**, v. 7 (2), p. 241-252, 2020.
27. NEIBURG, Federico; GUYER, Jane. The Real in the Real Economy. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 7 (3), p. 261-279, 2017.
28. PAIM, Jairnilson; TRAVASSOS, Claudia; BAHIA, Ligia; MACINKO, James. The Brazilian Health System: History, Advances, and Challenges. **The Lancet**, v. 377, n. 9779, p. 1778-97, 2011.
29. POLANYI, Karl. **The Livelihood of Man**. New York, San Francisco, London: Academic Press, 1977.
30. ROBBINS, Joel. Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 19 (3), p. 447-462, 2013.
31. RORTY, Richard. **Contingency, Irony, and Solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
32. SANT'ANA, Ramiro Nóbrega. **A Judicialização como Instrumento de Acesso à Saúde: Propostas de Enfretamento da Injustiça na Saúde Pública**. Tese de Doutorado, Centro Universitário de Brasília, 2017a.
33. SANT'ANA, Ramiro Nóbrega. **Judicialização e Promoção da Justiça no Acesso à**

- Saúde: Estudo do Perfil das Demandas dos Cidadãos Atendidos na Defensoria Pública. *In*: PEDRO NETO, João; AVANZA, Clenir Sani; SCHULMAN, Gabriel (ed.). **Direito da Saúde em Perspectiva: Judicialização, Gestão e Acesso**. vol. 2. Vitória: Abrages, 2017. p. 53-71.
34. VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A Guerra das Mães: Dor e Política em Situações de Violência Institucional. **Cadernos Pagu**, 37, p. 79-116, 2011.
35. ZELIZER, Viviana. **Pricing the Priceless Child: The Changing Social Value of Children**. Princeton: Princeton University Press, 1995.
36. ZELIZER, Viviana. **The Purchase of Intimacy**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Erik Bähre

Professor associado no Institute of Cultural Anthropology and Development Sociology da Leiden University. Ph.D. em Ciências Sociais pelo Amsterdam Institute for Social Science Research da University of Amsterdam. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5695-1719>
E-mail: EBaehre@fsw.leidenuniv.nl

T RAJETÓRIAS
E PERSPECTIVAS

Utopias Estilhaçadas: Aventuras Imperiais, Revoluções e a Crise do Estado-Nação no Oriente Médio do século XXI

Shattered Utopias: Imperial Adventures, Revolutions and the Crisis of the Nation-State in the 21st Century Middle East

Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

O presente texto configura uma transcrição revisada da palestra intitulada “Utopias Estilhaçadas: Aventuras Imperiais, Revoluções e a Crise do Estado-Nação no Oriente Médio do século XXI” proferida pelo Professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (PPGA/UFF), com introdução do Professor Roberto Kant de Lima (PPGA/UFF) e mediação do Dr. Hector Luiz Martins Figueira (PPGA/UVA). A palestra surge a partir da questão da retirada das tropas americanas do Afeganistão, impulsionando o debate sobre o longo ciclo geopolítico que inicia com o fim da Guerra Fria e continua até a atualidade. Combinando as visões antropológica e histórica, a presente transcrição aborda temáticas como o papel do Oriente Médio, sua relação com os Estados Unidos, e sua relação com três utopias identificadas pelo autor, a saber: utopia imperial, utopia democrática e utopia jihadista.

Palavras-chave: Oriente Médio, Ciclo geopolítico, Projetos Políticos.

Recebido em 17 de fevereiro de 2022.

Aceito em 24 de março de 2022.



ABSTRACT

Abstract: The present text is a revised transcript of the lecture entitled “Shattered Utopias: Imperial Adventures, Revolutions and the Crisis of the Nation-State in the 21st Century Middle East” given by Professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto (PPGA/UFF), with introduction by Professor Roberto Kant de Lima (PPGA/UFF) and mediation by Dr. Hector Luiz Martins Figueira (PPGA/UVA). The lecture arises from the issue of the withdrawal of American troops from Afghanistan, propelling the debate about the long geopolitical cycle that begins with the end of the Cold War and continues until the present day. Combining anthropological and historical views, this transcript addresses issues such as the role of the Middle East, its relationship with the United States, and its relationship with the three utopias, namely: imperial utopia, democratic utopia, and jihadist utopia.

Keywords: Middle East, Geopolitical Cycle, Political Projects.

Nota da editora-chefe: Apresentamos na seção “Trajetórias e Perspectivas” deste primeiro número do volume 54 da Revista Antropolítica a transcrição revisada da palestra intitulada **Utopias Estilhaçadas: Aventuras Imperiais, Revoluções e a Crise do Estado-Nação no Oriente Médio do século XXI**, ministrada pelo professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, no VI Encontro de Pesquisas em Administração de Conflitos do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Veiga de Almeida, no dia 5 de outubro de 2021. A palestra foi introduzida pelo professor Roberto Kant de Lima e na sequência mediada por Hector Luiz Martins Figueira, doutor pelo PPGD/UVA. Paulo Gabriel e Roberto Kant são ambos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. O primeiro é fundador e coordenador do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM) e o segundo do Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (INCT-InEAC), ao qual o NEOM está também vinculado.

Como poderão apreciar, a atualidade do tema e, ao mesmo tempo, sua profundidade histórica foram estímulos para a publicação da palestra no modo textual em que foi proferida, apenas realizando pequenas edições para facilitar a leitura. Por sua vez, a temática abordada e a expertise do professor Paulo Gabriel, como ressaltado pelo professor Kant na introdução, encontram na Antropologia desenvolvida na UFF um campo propício de diálogos e trocas e um potencial aproveitamento do material transcrito tanto para pesquisadores quanto para estudantes.

Roberto Kant de Lima Bom dia a todos. Muito obrigado pela atenção de todos os que estão nos ouvindo. Muito obrigado ao professor Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, que está aqui conosco para proferir uma palestra sobre as utopias despedaçadas. E também saúdo o professor Hector, recém-doutor do Programa de Pós-Graduação da Universidade Veiga de Almeida, que apresentará o professor Paulo Gabriel e conduzirá também os trabalhos. Eu fiz questão de aparecer primeiro, porque eu tenho um grande carinho pelo professor Paulo Gabriel que foi meu aluno de graduação, aluno de mestrado e que só não foi aluno de doutorado porque ele queria estudar um assunto que não era muito estudado aqui no Brasil, do ponto de vista da etnografia, da antropologia. E ele foi estudar com um grande amigo meu, que foi também meu co-orientador nos Estados Unidos, o professor Charles Lindholm, que estava na Boston University, com o maior departamento de Estudos de Antropologia do Oriente Médio na época. Então, ele teve uma formação de elite, uma formação de excelência, a qual ele honra, reproduzindo essa excelência em seus trabalhos de reconhecimento nacional e internacional. Paulo Gabriel é “o” *expert* neste assunto. Estamos muito honrados, professor, de poder recebê-lo aqui na Universidade Veiga de Almeida. É um prazer revê-lo, embora remotamente, e esperamos que no próximo encontro possamos nos abraçar e conversar, porque é sempre um prazer estar com você. Em seguida, eu passo a palavra ao professor Héctor, que fará a apresentação formal do professor Paulo Gabriel, mas eu não poderia deixar de fazer essa fala introdutória dadas as nossas relações acadêmicas e pessoais, muito intensas e de longa duração.

Hector Luiz Martins Figueira Obrigado, professor Kant. É sempre bom ouvi-lo. Bem, mais uma vez venho reiterar tudo o que o Kant disse, agradecer ao professor Paulo Gabriel pela disponibilidade de tempo de vir aqui hoje dividir um pouco daquilo que ele tanto estuda e sabe acerca da temática. Então, rapidamente, a gente quer comentar e apresentar o professor para vocês. O professor Paulo Gabriel possui graduação em História pela UFF e graduação em Medicina pela UFRJ, mestrado em Antropologia pela UFF e doutorado em Antropologia pela Boston University. Atualmente ele é professor associado do Departamento de Antropologia, do PPGA da Universidade Federal Fluminense. Ele realizou trabalhos de campo etnográficos sobre diferentes aspectos da religiosidade muçulmana na Síria (1999-2010); Iraque (2012-2013); Tunísia (2014); Marrocos (2003, 2014); com as comunidades muçulmanas no Brasil (Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Curitiba, Foz do Iguaçu, Porto Alegre, Recife, 2003-2020); Paraguai (Ciudad del Este, 2005-2015; Encarnación, 2006; Asunción, 2015); e Argentina (2018, 2020). Atualmente desenvolve trabalho de campo com membros das comunidades sufis de Aleppo dispersos pelo conflito em França, Alemanha, Líbano e Jordânia. É bolsista “Cientista do

Nosso Estado”, da Faperj, desde 2018, e também é bolsista de produtividade 1 C do CNPq desde 2018. Hoje aqui, a convite do PPGD da Veiga, o professor Paulo Gabriel vai proferir a palestra “Utopias Estilhaçadas: Aventuras Imperiais, Revoluções e a Crise do Estado-nação no Oriente Médio do século XXI”. Então, é realmente uma honra poder ouvir o que o professor tem para apresentar para nós. Seja bem vindo, fique à vontade, professor. A palavra é sua.

Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto Muito obrigado. Agradeço enormemente o convite. É sempre uma honra e um prazer participar de qualquer evento organizado pelo prof. Roberto Kant de Lima. Afinal, uma coisa que tem que ser colocada é que eu só sou antropólogo por causa do Kant. Eu fui apresentado à Antropologia por ele na minha graduação, quando ele foi meu professor no primeiro período do curso de História. E daí para frente foi uma longa história de amizade e fascinação intelectual. O Kant é meu mestre na Antropologia, que isso fique bem claro. Então, agradeço a oportunidade de a gente estar participando de mais um evento. Realmente é um prazer e uma honra.

Quando recebi o convite, ele foi feito logo em seguida da retirada das tropas americanas do Afeganistão. Um evento que, quando você olhava para a cobertura dada na mídia brasileira, não ficava claro qual era o seu significado mais amplo. Na verdade, esse evento marcou o fim de um longo ciclo geopolítico que se iniciou com o fim da Guerra Fria e adentrou o século XXI. Esse ciclo foi marcado por três utopias, basicamente. Uma *utopia imperial*, capitaneada pelos Estados Unidos com foco no Oriente Médio. Uma *utopia democrática*, que é o que aparece nas sociedades do Oriente Médio, já no século XXI. E, por fim, *uma utopia jihadista* que também aparece no Oriente Médio. Estas três utopias estão relacionadas. Elas têm relações complexas, contraditórias e ambíguas entre si. Então, eu as considero como fruto desse momento político-cultural que marca o fim da Guerra Fria no Oriente Médio. São três projetos políticos, obviamente, mas eu os chamo de utopias porque eles têm uma dimensão simbólica messiânica clara. Todos os três se apresentam como uma dimensão redentora da história: completando a história, ajustando a história, ou apontando para uma nova era de felicidade e prosperidade.

Embora a política mundial, a política internacional, seja multissituada, o Oriente Médio tem um papel e uma dimensão central nela. Por vários motivos. Existe o motivo econômico, que é, obviamente, o petróleo. O motivo geoestratégico, já que o Oriente Médio é uma grande zona de transição entre Ásia, Europa, assim como sua proximidade com o antigo bloco soviético. E tem uma dimensão simbólica, que é ligada ao fato de no Oriente Médio estar a “Terra Santa” dos três monoteísmos, assim como a “origem” geográfica e histórica de importantes civilizações, ou seja, é um território densamente simbólico em termos religiosos e seculares.

Esse círculo começa e acaba no Afeganistão. Na verdade, existem dois inícios: A invasão americana do Afeganistão, em 2002, depois dos ataques de 11 de setembro, que já é o efeito de um outro ciclo iniciado com a invasão soviética do Afeganistão em 1979. Quando a União Soviética invadiu o Afeganistão, isso ainda no quadro da Guerra Fria, o Afeganistão tinha passado por um golpe de Estado que instaurou o governo comunista, que foi posteriormente derrubado. Assim, a União Soviética invadiu o Afeganistão para, segundo o vocabulário imperial utilizado na época, “restaurar a ordem e garantir a segurança e a prosperidade dos afegãos”. E a ideia dos soviéticos era invadir, organizar a ordem política de modo a criar um regime fantoche e retirar suas tropas. Porém, eles permaneceram dez anos presos em uma guerra interminável. Quando os soviéticos invadiram o Afeganistão, os americanos viram uma oportunidade de “criar um Vietnã” para a União Soviética, e foi efetivamente isso que aconteceu.

Então, o que era inicialmente uma resistência tribal fragilmente armada em face da invasão soviética torna-se alvo de uma estratégia visando armar, treinar e organizar uma força efetiva de confronto ao exército soviético. Estados Unidos, Arábia Saudita e Paquistão entram em uma aliança para organizar uma guerrilha religiosamente motivada. Lembrando que, embora o envolvimento americano tenha sido iniciado ainda durante a presidência de Jimmy Carter, o seu desenvolvimento se deu na presidência de Ronald Reagan, que considerava que a religião seria a melhor arma contra o comunismo. Nessa época, o Papa João Paulo II incitava a resistência ao comunismo na Polônia; nos Estados Unidos, a Moral Majority levou à entrada dos evangélicos na política. Esse foi um período de politização da religião e entrada de grupos religiosos na política.

Os americanos deram treinamento estratégico, armamento e apoio logístico. A Arábia Saudita forneceu o quadro ideológico com uma versão Salafita-Wahhabita do Islã, uma interpretação extremamente conservadora e militante do Islã. O Paquistão, que sempre considerou o Afeganistão como parte do seu espaço estratégico, forneceu o território para bases de treinamento e os contatos com a guerrilha do Afeganistão através de seu serviço secreto.

Parte dessa ideia era levar para o Afeganistão todos os militantes islâmicos que tinham lutado durante a década de 1970 contra os regimes autoritários no Oriente Médio, uma vez que eles dominavam as técnicas de guerrilha e eram religiosamente motivados. Então, os Estados Unidos convenceram seus aliados no Oriente Médio, Egito, Jordânia, Turquia, Tunísia, Emirados Árabes a libertarem os militantes islâmicos presos. Esses ex-prisioneiros políticos receberam vistos para Inglaterra, onde foram recrutados para lutar no Afeganistão. Nessa época Londres era o centro da radicalização islâmica e do recrutamento para a guerra no Afeganistão, o que gerou a expressão “Londonistão”.

Esses militantes foram para o Paquistão e, de lá, para o Afeganistão, alimentando dez anos de guerra contra os soviéticos, com todas as atrocidades que uma guerra desse tipo produz. Os soviéticos praticavam crimes de guerra de todos os tipos contra os guerrilheiros e a população civil, e os militantes islâmicos respondiam com táticas de guerrilha extremamente violentas. A União Soviética foi derrotada em 1989, e se retirou do Afeganistão. Com a derrota dos soviéticos, os americanos perderam o interesse no Afeganistão, que mergulhou numa guerra civil na qual as facções políticas que estavam lutando contra os soviéticos começaram a lutar entre si para preencher o vazio político e controlar o Estado.

A derrota foi tão custosa para a União Soviética que ela não teve como evitar o esfacelamento do bloco comunista em 1989, e ela própria entrou em colapso em 1991. Isto fez também os jihadistas entenderem que tinham derrotado um império “ateu”, o “Império do Mal”, como Ronald Reagan se referia à União Soviética. Porém, uma vez começada a guerra civil no Afeganistão, esses militantes árabes, que também não tinham interesse na política interna do Afeganistão, passaram a buscar outras causas. Eles não participaram da guerra civil afegã (1992-1996), e foram buscar outros lugares para onde eles pudessem levar sua ideologia da “jihad”¹, uma militância armada islâmica que visa lutar não mais simplesmente contra um opressor local pelo controle do Estado, como propunha o Islã Político clássico, mas contra um opressor global, ou seja, contra o Império. O elemento central na ideologia jihadista é a doutrina do “inimigo distante”, criada por ‘Abdallah ‘Azzam. Segundo ela, não adiantaria lutar contra os ditadores locais, pois eles seriam meros fantoches nas mãos do real inimigo: o poder imperialista. Os ditadores seriam o “inimigo próximo” e, uma vez derrotado o “inimigo distante”, esses fantoches cairiam. É desse universo político e simbólico que saem grupos como a Al-Qaida, os quais já tinham derrotado o império soviético e se voltaram contra um outro império: o império americano. Esse novo foco vem do fato de o governo americano sustentar o regime saudita, que era o principal alvo político de Osama Bin Laden. Tudo isso vai desembocar no 11 de setembro de 2001.

Nesse período entre o fim da Guerra Fria e o 11 de setembro, surgiu uma outra utopia

1 O termo árabe *jihad* significa “esforço” ou “combate”, na sua definição religiosa existem dois domínios do “esforço” na causa de Deus: a “grande jihad”, que é o combate do indivíduo contra os impulsos e as pulsões que o conectam ao mundo material, de modo a orientar seu espírito a Deus e seus valores; e a “pequena jihad”, que é a luta armada em defesa da comunidade muçulmana. Historicamente, a “pequena jihad” foi mobilizada como quadro moral para justificar como “defensivas” as ações armadas contra não muçulmanos ou contra muçulmanos declarados como “apóstatas”. No século XX esse conceito de jihad foi mobilizado por grupos militantes islâmicos para dar sentido à sua luta contra processos de secularização, governos autoritários ou poderes imperiais que eram retratados como forças hostis que ameaçavam a própria existência da comunidade muçulmana. Assim, o “jihadismo” surge como um derivado militante do Islã Político no século XX.

com a ideia de que os Estados Unidos não teriam mais necessidade de ter um controle absoluto do mundo, uma vez que o mundo seria habitado por democracias. Os regimes autoritários estavam entrando em colapso, era a chamada “terceira onda” da democracia com a democratização da América Latina, do Leste asiático e do Leste europeu. Como base existia a ideia de que a democracia seria uma espécie de formação política naturalmente alinhada à concepção norte-americana da ordem internacional. Então era um momento em que se buscava um mundo multipolar, e rapidamente. Nesse período a ideia de democracia como utopia política redentora também ganhou força. Então havia as três grandes utopias emergindo nesse período, a “pax americana” capitaneada pelo fim da Guerra Fria, a democracia e o jihadismo.

Rapidamente, por conta das guerras nos Bálcãs criadas pelo esfacelamento da Iugoslávia, ficou claro que um mundo multipolar não funciona tão bem. Os Estados Unidos não só levados a intervir, mas a intervenção americana é exigida de certa maneira em vários conflitos, principalmente nos conflitos dos Bálcãs. A intervenção americana levará aos Acordos de Dayton, pondo fim à guerra na Bósnia, assim como ao fim do controle e da repressão militar sérvia em Kosovo, em 1999.

O 11 de setembro recolocará a unipolaridade americana, a ideia de que a hegemonia americana no mundo seria necessária. E essa hegemonia não seria negociada politicamente, ela seria imposta militarmente e, a partir dela, haveria uma reconfiguração do mundo dentro da ideia utópica de que o resultado do império americano é a democracia. É claro que existe uma contradição óbvia em tudo isso, que é a ideia de que a democracia teria obrigatoriamente que ser maleável aos interesses geopolíticos americanos. Essa visão messiânica foi criada já nos anos 90. Os neoconservadores americanos organizaram-se em torno da ideia de que um mundo multipolar não funcionaria, logo a hegemonia americana seria necessária. Essa hegemonia americana seria imposta pelo controle militar do Oriente Médio. Em 1997 o documento fundador do think-tank, “Project for New American Century”, foi publicado por um grupo que já se definia como neoconservador, cujos membros darão a orientação ideológica do governo de George W. Bush². Nesse momento já se colocava a invasão do Iraque como a chave para a inauguração do “Século Americano”.

Então, quando ocorreu o 11 de setembro, e a necessidade de uma resposta militar unilateral americana se tornou premente, o projeto neoconservador foi posto em ação nesse contexto. A invasão do Afeganistão foi a primeira etapa, ela ainda era justificável em relação ao

² Entre eles Dick Cheney, Donald Rumsfeld, Elliot Abrams, Paula Dobrianski, Zalmay Khalilzad e Paul Wolfowitz. <https://web.archive.org/web/20130609011554/http://newamericancentury.org/>

11 de setembro, já que as bases da Al-Qaida estavam no Afeganistão. Rapidamente isso virou uma espiral de delírios geopolíticos que terminaram na invasão do Iraque. O Iraque não tinha absolutamente nenhuma relação com o 11 de setembro, mas foi colocado como a chave para a resolução do problema da radicalização no Oriente Médio. Segundo os neoconservadores, a invasão americana permitiria a democratização do Iraque, que colocaria o Oriente Médio sob a influência das potências locais aliadas aos Estados Unidos, especificamente Israel. Pensava-se que Israel seria o vetor da reconfiguração do Oriente Médio. Não seria só uma “pax americana”, mas também uma “pax israelense”. Segundo a visão dos neoconservadores, o que alimentava o confronto entre os países árabes e Israel não seria a ocupação colonial israelense da Palestina e a opressão dos palestinos em um sistema discriminatório e violento que atualmente é definido como *apartheid*, mas sim os ditadores que usavam a questão palestina como desculpa para dominar e radicalizar suas populações. O raciocínio neoconservador concluía que as populações árabes, uma vez livres dos regimes ditatoriais, naturalmente escolheriam a prosperidade resultante de uma aliança com Israel e os Estados Unidos.

Esse foi um momento de expansão máxima do império americano que, no Oriente Médio, deixou de ser uma configuração geopolítica para se tornar uma presença militar. Se antes as embaixadas americanas no Cairo ou em Amã eram centros de poder, a partir de 2003 tropas americanas ocupavam as ruas de Bagdá e militares americanos controlavam o Iraque de suas bases em antigos palácios de Saddam Hussein. A ideia do governo Bush era seguir para uma invasão da Síria e, em seguida como numa espécie de dominó, as peças geopolíticas iriam cair uma por uma, Hizbollah, Hamas e, finalmente, Irã. Assim, a partir do Oriente Médio foi colocada a nova unilateralidade americana, um novo poder imperial posto no interior da ideia da guerra ao terror. O mundo multilateral ou multipolar desapareceu, *you're with us or against us*, como dizia George W. Bush, ou seja, ou você aceitava as imposições americanas, ou você seria um possível alvo da intervenção americana. E a guerra contra o terror teve um efeito muito importante, que foi a erosão total da ideia de direitos humanos e de direitos civis.

O primeiro passo foi o *patriot act* nos Estados Unidos, que permitia a suspensão de direitos civis nos Estados Unidos em nome da segurança nacional. Criou-se uma figura fictícia chamada de *inimigo combatente* que servia para contornar a Convenção de Genebra em relação ao tratamento de prisioneiros de guerra. Os Estados Unidos inventaram isso, dizendo que os prisioneiros feitos no Afeganistão não eram prisioneiros de guerra, mas sim inimigos combatentes. Logo, “guerra contra o terror” não era uma guerra em termos políticos e jurídicos, mas era uma guerra em termos morais e materiais. Assim começou um jogo orwelliano de palavras em que guerra é paz e paz é guerra, logo, a guerra é interminável para que a paz seja eterna.

Isto foi aceito sem maiores questionamentos no discurso público internacional. O terror e seu “agente”, o terrorista, foram apresentados como uma novidade excepcional da história, embora o terrorismo tenha estado presente no mundo moderno desde o século XIX, pelo menos. Colocou-se o terrorismo como um problema emergencial, que tinha que ser resolvido com medidas emergenciais. Assim, direitos civis puderam ser suspensos, pois se solucionaria o problema, se acabaria com o terrorismo. Só que obviamente isso gerou novos terrorismos.

Todos os governos, todos os Estados acham o discurso político da “Guerra contra o Terror” extremamente útil e conveniente, porque isso permite que o poder estatal não tenha limites. Uma coisa que também está muito bem analisada é como você cria dentro dos Estados Unidos uma cultura de segredo jurídico, uma cultura da tolerância à tortura, da prisão sem acusação formal. Guantánamo é o exemplo máximo disso, mas houve também repercussões dentro da sociedade americana, o que é evidente hoje com todo o movimento contrário à violência policial e à arbitrariedade jurídica nos Estados Unidos. Não que isso não existisse antes, mas ganha densidade a partir da ideia da guerra contra o terror e a partir da ideia de que as forças de controle da sociedade não devem ter nenhum limite. No contexto da guerra contra o terror, “amabilidades”, como direitos humanos, eram vistas como obstáculos supérfluos à solução do problema. Na prisão de Guantánamo existem pessoas detidas há dezenove anos sem acusação formal e muitas delas nunca terão acusação alguma e morrerão detidas porque, na verdade, chegou-se à conclusão de que são inocentes, mas você não pode inocentá-las, porque seria assumir que todo o processo foi arbitrário, ilegal e ilegítimo.

O próprio aparato estatal norte-americano – e isto acontece em vários países no mundo todo – entra numa espiral de ilegalidade própria que gera cada vez mais segredo ou mais acusações em base arbitrária, ou seja, o arbitrário político aumenta. Então, essa expansão imperial americana também acontece com uma erosão de tudo o que tinha sido ganho a partir da Guerra do Vietnã. A derrota no Vietnã levou, de certa maneira, a uma renegociação política dentro dos Estados Unidos, ao fortalecimento dos direitos civis e da sociedade civil. Essa expansão imperial vai fazer todo o contrário, ela vai erodir os direitos, vai fazer com que os *lobbies* internos ganhem mais força, obviamente, do que as populações. O símbolo dessa erosão dos direitos políticos eram os enormes protestos no mundo inteiro contra a invasão do Iraque e os governos democraticamente eleitos ignorando a opinião de suas populações e participando da aventura militar americana no Iraque.

A invasão do Iraque foi rápida e simples, dada a superioridade militar da coalizão anglo-americana, mas a ocupação evoluiu para um caótico desastre político, militar e social. Tanto no Iraque como no Afeganistão, os Estados Unidos e seus aliados tentariam construir um Estado

formalmente democrático. No caso do Afeganistão, usou-se mesmo uma perspectiva “etnográfica” utilizando “tradições locais”. As forças de ocupação incentivaram a formação de *Loya Jirga*, assembleias tribais, como instâncias locais de resolução de conflito e decisão política. De assembleias tribais aos trajes tradicionais utilizados pelo primeiro presidente afegão pós-talibã, Hamid Karzai (2001-2014), a “cultura” foi mobilizada em um espetáculo político destinado a apresentar a invasão americana como a liberação do “verdadeiro” Afeganistão.

No entanto, existia uma contradição básica nessas utopias imperiais: as novas “democracias” no Iraque e no Afeganistão também eram para os americanos um espaço de operações militares a partir de seus interesses. Se, por um lado, propunha-se que as populações decidissem seu destino com liberdade e autonomia, por outro lado, continuava a se bombardear aleatoriamente o território, e as forças americanas ou mercenários a serviço delas continuavam a matar, sequestrar e torturar pessoas. A base de Bagram, no Afeganistão, e a prisão de Abu Ghraib, no Iraque, são símbolos vergonhosos dessa época. Nelas, prisioneiros eram torturados barbaramente por militares e serviços de segurança americanos com assessoria de médicos e psicólogos americanos e israelenses. Obviamente, isso gerou enorme ressentimento na população, que apoiava cada vez mais a resistência contra as forças de ocupação. As lutas entre os diferentes grupos armados mergulharam tanto o Iraque quanto o Afeganistão em guerras civis.

A guerra civil iraquiana foi muito mais intensa e violenta. Embora o Iraque, ou partes dele, esteja em situação de guerra civil de 2003 até hoje, houve momentos de maior intensidade, como a guerra sectária entre grupos sunitas e xiitas de 2006 a 2008 e o período de 2011 a 2017, marcado pelo colapso do Estado iraquiano diante do grupo jihadista Estado Islâmico. O resultado dessa guerra civil foi um crescimento da utopia jihadista no momento da expansão máxima do império americano. O jihadismo está ligado ao combate ao império. Se o império se faz concretamente presente fisicamente, como no Iraque, obviamente o recrutamento do jihadismo torna-se muito mais eficaz.

Porém, a partir de 2005, começou um processo de retração gradual do império americano. Da mesma maneira que os soviéticos não conseguiram controlar o Afeganistão, os americanos fracassaram lá e no Iraque. Esse processo começou com o fechamento das bases americanas na Arábia Saudita em 2005³, o que ironicamente era uma reivindicação de Osama Bin Laden. A partir de 2007 as tropas americanas passaram a se retirar do Iraque em um longo processo que foi intensificando após 2009. Porém, o processo de retração militar do império americano foi dificultado pela própria falência do projeto político-imperial. A ordem política criada no Afega-

3 O aparato militar foi transferido para as bases americanas no Iraque.

nistão e no Iraque não conseguiu se sustentar sem a presença das tropas americanas. Isto gerou ciclos de retirada de tropas, volta das mesmas, nova retirada e novas invasões, que se retroalimentaram tanto no Iraque quanto no Afeganistão. Apesar das oscilações no processo, quando o império americano começou a se retrair, paralelamente, o jihadismo começou a declinar, porque sem a presença do império a lógica utópica do jihadismo perde seu sentido concreto.

No final de 2010, nos Estados que não sofreram intervenção norte-americana direta desencadearam-se processos políticos que iriam gerar a terceira utopia das revoluções árabes, a chamada Primavera Árabe. Embora pouca gente ligue esse momento revolucionário à intervenção norte-americana no Iraque, acredito que exista um efeito inesperado desta que favorece um pouco o movimento democrático, que foi, digamos assim, a humilhação final do Estado autoritário. Porque uma das coisas que o nacionalismo autoritário árabe colocava é que ele era um grande defensor da nação contra a agressão imperial. Os Estados autoritários justificavam a sua violência, o seu comportamento arbitrário evocando uma situação permanente de guerra, real ou imaginária, contra os inimigos da soberania nacional. No entanto, Saddam Hussein, que comandava o regime mais estruturado e com o maior exército na região, não conseguiu montar uma resistência real diante da invasão norte-americana. O colapso militar do Iraque retirou do Estado autoritário a sua aura de invencibilidade e isto iria de certa maneira fortalecer a sociedade civil e os setores dessas sociedades que já lutavam contra o autoritarismo há décadas. As revoluções árabes não saíram do nada, elas saíram de uma longa história de resistência, sendo um movimento equivalente ao colapso da “Cortina de Ferro”, na Europa. Surgiram mobilizações civis pedindo liberdade, justiça e dignidade diante da brutalidade e da arbitrariedade do Estado.

Essa onda de mobilizações levou à queda das ditaduras na Tunísia e no Egito nos primeiros meses de 2011. Porém, nos outros países o processo foi bem mais complexo. Na Líbia, o ditador não caiu com os protestos, e a iminente repressão militar contra os manifestantes em Benghazi serviu de motivo para uma intervenção militar da Othan que levou ao fim o regime de Muamar al-Qadafi. Na Síria, a ditadura também não caiu e o processo revolucionário foi militarizado, mergulhando o país em uma longa e violenta guerra civil que perdura até os dias atuais. No Iémen, a ditadura caiu, porém o novo governo não conseguiu resolver as contradições internas da sociedade e o país também mergulhou em uma guerra civil envolvendo potências regionais, como a Arábia Saudita.

No início de 2011 tudo fazia crer que, finalmente, a “terceira onda” de democratização estaria chegando no mundo árabe. Um ator fundamental nesse momento era a Turquia, que tinha já se democratizado de maneira razoável no decorrer dos anos 90 e tinha no governo um partido islâmico, o AKP, que tinha avançado enormemente na questão dos direitos culturais e

sociais. O governo do AKP tinha grande interesse na democratização do Oriente Médio, porque eleições livres favoreceriam outros partidos islâmicos a chegar ao poder na região, facilitando a política regional da Turquia, visando reestabelecer laços com os países árabes. Os partidos islâmicos eram os partidos independentes que eram mais bem organizados nos países árabes, na verdade, eram os únicos realmente organizados, e tinham lutado contra as ditaduras durante décadas. Além disso, eles tinham uma longa história de serviços sociais e mobilizavam uma linguagem cultural acessível à boa parte da sociedade, fatores que revertiam em votos nas eleições.

Em 2011 tudo apontava para uma democratização do mundo árabe e a ascensão da Turquia como a grande potência regional que conectaria esse mundo árabe democratizado e os partidos islâmicos que participassem do jogo democrático com a Europa. Isto porque o governo do AKP havia avançado muito a relação da Turquia com a União Europeia. Porém, ainda em 2011, alguns países desagregaram-se em guerras civis. Em 2013, no Egito, um golpe militar levou à restauração da ditadura. O único país em que efetivamente a revolução árabe gerou um processo de democratização mais duradouro foi a Tunísia, porém, em 2021, houve um enorme retrocesso com o presidente democraticamente eleito fechando o Congresso e atribuindo a si próprio poderes excepcionais, retrocedendo a uma ordem autoritária.

Assim, 2011 foi o momento da utopia de um novo Oriente Médio democrático com a mobilização política do Islã dentro de regras democráticas, mas que em pouco tempo colapsou. Esse colapso também foi o colapso do Estado na Síria e no Iraque. Na Síria, a repressão do regime contra o processo revolucionário levou o país à guerra civil. A “Segunda República” iraquiana, construída depois da invasão americana de 2003, entrou em colapso em 2013, também na sequência da repressão a protestos e manifestações inspirados na “Primavera Árabe” que ocorriam nas regiões de maioria sunita no centro do país. Desse colapso ressurgiu a utopia jihadista, agora liderada pelo Daesh/ Isis/Estado Islâmico⁴, que vai oferecer uma combinação original de referências islâmicas clássicas, nacionalistas e anti-imperiais para a ordem política da região. Para o Estado Islâmico, a ordem política deveria retomar as referências míticas do primeiro califado islâmico em Medina e ser reconstruída fora do quadro dos Estados-nação moldados na história europeia. Do jihadismo tradicional, o Estado Islâmico retém a ideia de confronto ao império americano e à Europa, mas diverge dele por propor construir uma ordem política estatal dotada de uma dimensão utópica, coisa que nenhum grupo jihadista tinha feito

4 Acrônimos de *Dawla al-Islamiyya fi al-‘Iraq wa al-Sham*, em árabe, *Islamic State in Iraq and Syria*, em inglês. Por razões de praticidade e compreensão, o grupo será referido pela versão abreviada de seu nome em português: Estado Islâmico.

anteriormente. A utopia jihadista clássica apontava para um futuro messiânico, o Estado Islâmico inovou trazendo-a para o presente.

A utopia do Estado Islâmico apresentava contornos messiânicos claros, com constantes referências ao apocalipse e à restauração do califado original do Profeta. O próprio nome da sua publicação on-line, Dabiq, reforçava essas referências simbólicas. Dabiq é uma aldeia na Síria onde, segundo os textos escatológicos islâmicos, terá lugar o confronto das forças do bem contra o Anticristo, o Dajal, no Juízo Final. Essa aura messiânica e redentora teve uma forte atração de recrutamento para jovens marginalizados na Europa, na Ásia e na África, gerando um fluxo de combatentes para o Iraque e, depois, para a Síria, uma vez que o Estado Islâmico se aproveitou do colapso do Estado sírio para controlar um território enorme que unia partes do Iraque e da Síria. O Estado Islâmico apresentou isso como o fim da ordem política criada na Primeira Guerra Mundial, que foi a ordem política criada a partir do colonialismo europeu. Um dos atos simbólicos que visavam demonstrar “o fim do acordo *Sykes-Picot*”⁵ foi a destruição da fronteira entre Iraque e Síria com um *bulldozer*, ato que foi filmado e postado em vídeo em diversas mídias digitais.

No entanto, essa utopia rapidamente se mostrou uma distopia para as populações locais que, embora inicialmente aceitassem a ordem política e religiosa do Estado Islâmico como uma solução para o caos em que estavam vivendo em meio a guerras civis e a brutal violência estatal, entraram em confronto com as visões sobre a religião e a sociedade impostas pelo Estado Islâmico. Os movimentos de resistência foram brutalmente reprimidos pelo Estado Islâmico. Este mobilizava uma violência espetacularizada, que ele produzia para o consumo da mídia ocidental, mas também produzia uma violência cotidiana para reprimir as populações sob seu controle, o que incluía execuções públicas com enforcamentos e crucificações. E essa utopia/distopia também colapsou ao entrar em confronto aberto com a ordem geopolítica internacional, tanto americana quanto europeia, sendo militarmente destruída entre 2016 e 2019.

O resultado claro desse longo ciclo de utopias geopolíticas é o colapso ou a degradação dos Estados-nação do Oriente Médio. Outra consequência é que a retração do império americano fez com que os aliados dos Estados Unidos se tornassem cada vez mais autônomos e sem limites para seus projetos específicos. Principalmente Israel e a Arábia Saudita, que começaram a atuar de maneira absolutamente unilateral, sem efetivamente consultar os Estados Unidos. Este fato complicou o jogo geopolítico, pois não está claro se são os Estados Unidos que colocam a

5 O Acordo Sykes-Picot foi assinado pela Inglaterra e a França em 1916 visando à partilha dos territórios do Império Otomano em zonas de controle e influência inglesas e francesas após a Primeira Guerra Mundial.

sua vontade geopolítica através de seus aliados, ou se são seus aliados que determinam o que os Estados Unidos vão conseguir na região. Mesmo nos Estados que permaneceram estruturados nesse período existiu uma degradação da ordem política. No caso da Arábia Saudita, houve o recrudescimento de um Estado autoritário policial.

No caso de Israel, houve a consolidação de um regime de *apartheid*, minando um dos pilares da política israelense, que consistia em manter a estrutura formal de uma democracia liberal ao mesmo tempo em que desenvolvia um projeto colonial centrado na submissão, na perseguição, no confinamento e despossessão das populações palestinas sob seu controle. A ficção liberal foi abandonada em prol de um regime de *apartheid* aberto, com leis discriminatórias contra os palestinos. Os palestinos – mesmo os que têm cidadania israelense – são explicitamente excluídos de vários direitos que são reservados exclusivamente aos cidadãos judeus de Israel. Essa emergência de uma ordem política de *apartheid* em Israel também é parte desse processo de colapso e degradação do Estado-nação no Oriente Médio.

Basicamente, o que define esse período é a tentativa de concretização política de três ordens utópicas, que traziam em si contradições profundas. Esse processo acontece dentro de um ciclo de expansão e retração imperial americana, que foi finalizada com a retirada das tropas do Afeganistão em 2021. Isto não significa que os americanos não mais intervirão militarmente em outros países, mas existe um novo isolacionismo que já foi inaugurado no governo Trump. Mesmo que Biden seja a favor de uma política mais intervencionista, isto não terá mais a mesma força militar que teve no governo Bush. Os efeitos desse período na sociedade americana foram explicitados pela era Trump. O colapso do consenso social, cultural e político dentro dos Estados Unidos tem uma relação direta com o arbitrário e o grau de autoritarismo que foi configurado na época da Guerra contra o Terror.

Agora as atenções da geopolítica americana voltaram-se para a construção de uma nova “Guerra Fria”, visando à contenção da China, que era o que George W. Bush estava tentando produzir antes do 11 de setembro. O 11 de setembro foi um momento em que a ideia de que a manutenção da supremacia americana se daria de maneira um pouco mais difusa foi substituída pela ideia de intervenção militar. Essa intervenção “imperial” vai desencadear toda uma série de processos sobre os quais eu falei, sendo que todos terminam, de certa forma, frustrados. Apesar disso, o Oriente Médio continua sendo uma arena forte na geopolítica internacional, sendo o local de disputa entre o império americano, agora realmente sem a força que tinha, e uma China cada vez mais assertiva de seu poder. A China já está presente na construção de uma nova capital no Egito. Esse projeto é interessante por revelar qual “utopia” emerge da presença chinesa: uma ordem política futurista com arranha-céus e alta tecnologia, ou seja, prosperidade

econômica, mas sem liberdade política. A prosperidade econômica é expressa pela construção de uma sociedade de consumo inscrita tanto nos bens materiais quanto no espaço urbano. Arranha-céus brilhantes, autoestradas e dispositivos de inteligência artificial combinados para a produção de espaços onde a população possa circular e consumir dentro dos limites impostos pelo poder político. Nesse novo ciclo iniciado no Oriente Médio, as utopias futuristas parecem prometer futuros distópicos.

Hector Luiz Martins Figueira Muito obrigado, professor, pela sua fala, pela sua colocação tão clara e objetiva sobre o tema. Tenho certeza de que nossos alunos e ouvintes, que vão participar do nosso evento que começa hoje, estão bastante satisfeitos de poder ouvi-lo. Em nome da Universidade Veiga de Almeida, do PPGD, do NUPIAC, eu só posso aqui fazer os sinceros agradecimentos por tudo que você colocou. O professor Roberto Kant tem uma pergunta para o professor Paulo Gabriel.

Roberto Kant de Lima Obrigado Paulo, como sempre você arrasa. O seu entendimento das relações internacionais articula uma compreensão global e mundial dessas políticas que é certamente incomparável. Eu teria uma provocação para você, que é a seguinte: desde o início do atual governo no Brasil, existem duas questões que são levantadas: uma é a explicitação da relação entre os evangélicos e o poder de uma maneira mais forte. Não que ela não tenha existido antes, e não que a Igreja Católica também não tenha esse projeto de poder, mas apenas para poder situar essa novidade, vamos dizer assim; e com isso também uma aproximação com o governo Trump, que foi explícita, e igualmente utópica, como mostra o projeto de trocar a representação diplomática brasileira em Israel de Tel Aviv para Jerusalém. Tudo isso acompanhado de radicalismo, conservadorismo e de intolerância em relação à diferença e aos chamados direitos civis. Então, eu queria que você fizesse uma articulação entre o que está acontecendo aqui e todo esse quadro internacional a que você se referiu, se for possível. Parabéns, mais uma vez, pela sua intervenção que nos honra muito.

Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto Obrigado, Kant! A relação do atual governo com Israel é uma questão muito interessante. Todo mundo que já viu um evento evangélico sabe que provavelmente tem pelos menos uma bandeira de Israel, a qual também é exibida em diversas Igrejas Evangélicas. A bandeira remete ao Israel mítico dos evangélicos, o Israel bíblico. Porém, o Israel “real”, o Estado de Israel, utiliza-se dessa conexão simbólica e busca ganhos políticos com isso. Ao contrário do que muitos analistas dizem, não é só uma questão mítica e simbólica

desconectada do Oriente Médio contemporâneo, é também uma questão política intimamente ligada à política externa israelense. Existe um outro Israel que costuma ser ignorado pelas análises sobre o tema, que é o Israel dos militares e das polícias brasileiras. Existem diversos programas de treinamento de policiais e militares brasileiros em Israel, os quais vêm de governos anteriores, inclusive os do PT. Para os militares, as polícias e os serviços de informação brasileiros, Israel tem a aura de uma “terra prometida”, pois é um Estado especializado no controle de populações. Israel, até pouco tempo, mantinha a ficção de uma democracia, ao mesmo tempo em que era um centro produtor de tecnologias de controle repressivo. Não estou falando de um controle disciplinar, mas sim a repressão e a vigilância pura e simples, visando à contenção espacial de populações. Isto é algo absolutamente fascinante para as polícias, os serviços de informação e os militares brasileiros. Então, Israel é um símbolo multivocal na atual ordem política brasileira, não tendo apenas um problema religioso, mas também político e securitário. É importante ressaltar que não é só um pilar do atual governo, existe uma longa relação entre Israel e as forças de controle, vigilância e repressão no Brasil.

Assim, embora a política externa brasileira para o Oriente Médio seja altamente atrelada aos interesses israelenses, e Israel seja um dos poucos países a cortejar o governo Bolsonaro na arena internacional⁶, essa aliança sofre limitações estruturais. A embaixada de Israel tem acesso direto ao Bolsonaro, coisa que nem no governo Trump existia. Porém, quando o governo Bolsonaro anunciou seus planos de transferir a embaixada brasileira de Tel Aviv para Jerusalém, alguns países muçulmanos ameaçaram boicotar as exportações brasileiras de carne e alimentos *halal*⁷. O Brasil é o terceiro maior exportador de produtos *halal* do mundo, logo, as exportações para os países muçulmanos têm um enorme peso na economia. Assim, ao contrário dos Estados Unidos, no caso do Brasil, a transferência da embaixada para Jerusalém vai ficar na retórica mesmo. Por outro lado, as relações com Israel foram estreitadas nesse governo, e acredito que, além da dimensão religiosa, é importante olhar para a dimensão securitária dessas relações. Concluindo, como Israel é um símbolo multivocal do presente governo, ele permite observar os seus diferentes pilares: conservadorismo religioso; alianças geopolíticas desiguais; militarismo e controle repressivo de populações “indesejadas”.

Hector Luiz Martins Figueira Muito obrigado, Kant, pela provocação. Muito obrigado, pro-

⁶ Israel tem uma longa tradição de alianças com Estados “párias”, como a África do Sul do *apartheid*, já que esses rendem dividendos políticos e econômicos devido à sua posição de dependência.

⁷ *Halal* quer dizer “permitido” em árabe e, neste contexto, refere-se à carne de animais abatidos segundo o ritual de abate islâmico, ou alimentos preparados segundo as regras alimentares islâmicas.

fessor, pela resposta. Pessoal, acho que se não houver nenhuma outra pergunta, eu vou decretar o encerramento dessa palestra de abertura do professor Paulo Gabriel. Agradecer mais uma vez, então, por essa presença aqui. A gente fica lisonjeado de poder ter acesso a algo que não é tão disseminado nos programas de pós-graduação em Direito, então eu acho que a diferença do PPGD e desse núcleo comandado pelo professor Kant e pela professora Maria Stella é exatamente este, é fazer essa interdisciplinaridade, em especial com a Antropologia e com a Sociologia, e nos permitir o acesso a esses debates. Que sejam debates para além do Direito e que tragam essas questões políticas, geopolíticas, religiosas, enfim, questões que envolvem fortes relações de poder e que estão bastante coordenadas com o mundo do Direito, mas que são esquecidas ao longo da nossa formação. Então, realmente, para a gente é muito bom ouvir isso. Professor Paulo, muito obrigado. Foi um prazer enorme.

Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto

Professor associado do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Coordenador do Núcleo de Estudos do Oriente Médio. Doutor em Antropologia pela Boston University. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0071-2510>. Colaboração: Palestrante, Transcrição e Revisão da palestra. E-mail: philu99@gmail.com

R **ESENHA**

BARBOSA, Gustavo. *The Best of Hard Times: Palestinian refugee masculinities in Lebanon*. Syracuse: Syracuse University Press, 2022.

De homens e pombos: liquefazendo gênero em Chatila, Líbano

Of men and pigeons: liquefying gender in Shatila, Lebanon

Liza Dumovich

Núcleo de Estudos do Oriente Médio, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

The Best of Hard Times, fruto da pesquisa de doutorado de Gustavo Barbosa entre os moradores de Chatila, um campo de refugiados palestinos em Beirute, é uma análise etnográfica da construção da masculinidade entre os *shabab* (rapazes) do campo. Com leveza e humor, o autor usa a metáfora da água para construir a sua etnografia e tornar inteligível a realidade local; com uma sensibilidade lírica, ele constrói uma conexão entre os *shabab* e o leitor. A partir de uma perspectiva crítica em relação ao feminismo neoliberal euro-americano, Barbosa mostra os limites de “gênero” enquanto um conceito binário que opõe homens e mulheres, cujas diferenças implicariam, necessariamente, uma hierarquia. O argumento central do autor é que, num contexto onde o “poder” é inexistente ou, no mínimo, bastante limitado, como ocorre entre os *shabab* de Chatila, essa noção de gênero se liquefaz. É o voo dos pombos criados pelos *shabab* que serve de metáfora para a masculinidade desses homens sem poder. Barbosa faz mais do que dissolver a pretensa universalidade e atemporalidade do conceito de gênero ou defender uma interseccionalidade entre gênero, idade, classe, etnicidade e nacionalidade. Ele propõe uma metodologia e epistemologia alternativas, que substituam posições rígidas por movimento: a “queerização” do pensamento intelectual e a produção de uma antropologia que seja mais permeável às realidades estudadas e menos domesticada pelo colonialismo acadêmico. A perspectiva queer nos permite vislumbrar outras formas de vida, relações e conexões.

Palavras-chave: Gênero, Masculinidade, Refugiados palestinos, Campo de refugiados, Líbano.

Recebido em 01 de março de 2022.

Aceito em 16 de março de 2022.



ABSTRACT

The Best of Hard Times is the result of Gustavo Barbosa's doctoral research with dwellers of the Shatila Palestinian refugee camp in Beirut. It is an ethnographic analysis of the construction of masculinity among the *shabab* (lads) of the camp. Thoughtfully and humorously, the author uses the water metaphor to weave his ethnography and lend intelligibility to the local realities; with a poetic sensibility, he builds a connection between the *shabab* and the reader. From a critical perspective in relation to much of the neoliberal Euro-American feminism, Barbosa shows the limits of "gender" as a binary concept opposing men and women, whose differences would, necessarily, imply a hierarchy. The author's central argument is that, in a context where "power" is inexistent or, at least, very limited, as it happens with Shatila's *shabab*, the concept of gender liquefies. It is the flight of pigeons raised by the *shabab* that serves as a metaphor for the masculinity of these powerless men. Barbosa does more than dissolve the supposed universality and atemporality of the concept of gender or preach for the intersectionality of gender, age, class, ethnicity and nationality. He proposes an alternative methodology and epistemology that engage movement rather than frozen positions: to queer the intellectual thought and the production of an anthropology that is more permeable to the studied realities and less tamed by academic colonialism. Queering allows us to envision other modes of living, relating, and connecting.

Keywords: Gender, Masculinity, Palestinian refugees, Refugee camp, Lebanon.

A água não morre, escreve Manuel Bandeira, por mais que maltratem o rio. A metáfora da água é o curso pelo qual o antropólogo Gustavo Barbosa percorre os estreitos corredores e lares de Chatila, um campo de refugiados palestinos em Beirute, Líbano. Com uma sensibilidade lírica, Barbosa conduz o leitor pelo campo até os seus moradores. No percurso, alguns pressupostos metodológicos, categorias e conceitos consolidados na tradição acadêmica se dissolvem na água que inunda Chatila. E o meio pelo qual Barbosa embarca na sua pesquisa é a empatia, uma disciplina que viabiliza não apenas a amplitude e a profundidade da sua etnografia, mas também a forma cuidadosa e leve com que o autor a constrói. Essa é uma etnografia com afeto. Não o afeto do tipo descrito por Favret-Saada (2005), suscitado pela experiência da alteridade, mas de um tipo que conecta, aquele produzido pela identificação. *The Best of Hard Times* é fruto da pesquisa de doutorado de Barbosa junto aos *shabab*, ou rapazes, de Chatila, a quem ele dedica seu livro.

O título do livro compreende, implicitamente, dois sujeitos: o etnógrafo e seus interlocu-

tores; e possui um triplo sentido. “*Hard time*” (da expressão coloquial “*to give someone a hard time*”, que pode ser traduzida como “dificultar as coisas” ou “dar trabalho” a alguém) se refere ao tratamento desdenhoso que os *shabab* reservam aos jornalistas, ativistas e pesquisadores que, constante e (muitas vezes) insensivelmente, passam por Chatila. E no caso de Barbosa não foi diferente, pelo menos no início da sua pesquisa de campo, quando ele se mudou para Chatila em 2007. Porém, a construção de uma amizade com os *shabab*, ao longo de dois anos de trabalho de campo, tornou a relação entre o etnógrafo e seus interlocutores “a melhor de todos os tempos”. Se os *shabab* continuaram a dificultar o trabalho de Barbosa, foi numa outra dimensão, aquela da investigação antropológica: os *shabab* liquefizeram muitos dos conceitos e categorias que Barbosa levou com ele para o campo e, assim, desnudaram estruturas de poder, sobretudo a acadêmica, na qual ele se amparava. Ao mesmo tempo, Barbosa nos apresenta “o melhor destes tempos tão difíceis” para os refugiados palestinos: um relato etnográfico de vidas marcadas por pobreza e sofrimento, mas também regadas a música e voos.

O objetivo de Barbosa é compreender as formas pelas quais os *shabab* de Chatila se tornam adultos e expressam o seu pertencimento ao sexo masculino. Para isso, ele empreende uma comparação entre a masculinidade cotidiana dos *shabab*, jovens submersos em precariedade, e a masculinidade revolucionária dos seus pais, os *fida'iyin*, ex-combatentes que lutaram para reconquistar a Palestina nos anos 1970 e que encarnam “os dias da revolução” (*‘ayyam al-thawra*). Mas Barbosa encontra mais do que diferenças entre os dois grupos; ele depara semelhanças entre realidades precárias, entre agentes sem poder e entre o etnógrafo e seus interlocutores. O argumento central de Barbosa é que “gênero”, assim como o seu onipresente par, “agência”, tem sido usado como um conceito disciplinador do pensamento e discurso acadêmicos, moldando a forma como nós, etnógrafos, construímos a relação com os sujeitos da nossa pesquisa e enxergamos as relações que eles constroem entre si. Num contexto onde o “poder” é inexistente ou, no mínimo, bastante limitado, como ocorre entre os *shabab* de Chatila, “gênero”, enquanto um conceito binário que opõe homens e mulheres, se liquefaz. Nesse contexto etnográfico, as diferenças entre homens e mulheres não são, necessariamente, organizadas de forma hierárquica, afirma Barbosa. Como, então, os *shabab* de Chatila constroem e expressam a sua masculinidade? Essa é a pergunta que vai nortear a análise de Barbosa.

Na introdução, intitulada *Thinking Through Water*, o autor situa a turbulenta trajetória dos palestinos no Líbano por meio da “história da água” em Chatila. A forma como o acesso a água potável em Chatila tem sido administrado serve de metonímia para entender o fluxo mais geral dos recursos e da precariedade que percorre o campo e transborda para além de suas fronteiras. A história dos palestinos no Líbano se inicia com a Nakba (Catástrofe), quando

cerca de 750.000 palestinos foram expulsos da Palestina após a criação do Estado de Israel, em 1947, e a Primeira Guerra Árabe-Israelense no ano seguinte. Durante “os dias da revolução” (1967-1982), o fornecimento de água potável foi garantido; no entanto, a “era de ouro” da resistência militar palestina no Líbano teve o seu fim com a invasão militar israelense do Líbano e a partida dos *fida'iyyin*. A Guerra Civil libanesa (1975-1990), incluindo o massacre de Sabra e Chatila em 1982, destruiu o sistema de água encanada, esgoto e escoamento de água de chuva do campo. Além de foco de disputas entre palestinos, libaneses e os governos sírio e israelense, Chatila também foi testemunha de disputas internas aos próprios palestinos, cujo estopim foi a Guerra dos Campos (1985-1987) e os conflitos entre as diferentes facções palestinas de Chatila. Em 1989, o Acordo de Taef, que oficializou o final da Guerra Civil libanesa e fez dos palestinos o bode expiatório do conflito, consolidou a sua marginalização econômica, social e política através da adoção de uma legislação restritiva para a comunidade palestina no Líbano (como a proibição de possuir um imóvel e de exercer mais de 70 profissões, além da exigência de obter permissão de trabalho). Em decorrência do enfraquecimento político da comunidade palestina, o Estado libanês tomou um dos três poços artesianos que forneciam água potável a Chatila, enquanto o destino dos outros dois poços se conecta aos impasses administrativos que são fruto das disputas entre as múltiplas facções políticas no campo. Esse recorte histórico reflete as vicissitudes da história dos palestinos no Líbano, porque, embora eles se refugiem no país, lhes são negados os instrumentos para construir uma vida digna, como o livre acesso ao mercado de trabalho e o direito à propriedade. Do mesmo modo, embora os moradores de Chatila tenham acesso à água, eles carecem de água potável e saneamento básico.

Barbosa inicia o primeiro capítulo, *Submerging: Under Siege*, com um relato do episódio que marcou o seu próprio amadurecimento enquanto etnógrafo, quando em maio de 2008 se viu numa Beirute sitiada, resultado de um conflito entre os partidos políticos Hezbollah e Mustaqbal. A experiência de vulnerabilidade, solidariedade e identificação com o interlocutor foi transformadora tanto para o autor, pessoalmente, quanto para o encontro etnográfico, reconfigurando a abordagem metodológica e o entendimento sobre o objeto da sua pesquisa: “gênero”. Ao ver-se totalmente desprovido do saber local e munido de princípios metodológicos inadequados, Barbosa se confrontou com o fato de que, ali, era ele também um homem sem poder.

No segundo capítulo, *Drowning by Numbers and Legislation: Statistics and (Non)State Making in Shatila*, Barbosa expõe os limites de uma análise baseada em dados estatísticos. Os números oficiais relativos ao tamanho, composição e renda das famílias em Chatila retratam uma economia “imaginada”, forjada a partir de uma perspectiva legalista e economicista. Barbosa propõe, portanto, uma perspectiva distanciada do Estado para tornar possível uma análise

livre do enquadramento liberal, obcecado por noções como “soberania”, “poder” e “autoridade”. O autor descortina práticas da vida privada de moradores de Chatila, onde a economia funciona por mecanismos que fogem aos olhos do Estado libanês, tais como poupança na forma de joias de ouro, circulação de recursos através dos dotes de casamento (e divórcio), acesso a fundos comunitários em caso de necessidade, remessas e presentes de parentes trabalhando no exterior. Ademais, o autor afirma que não há um “estado de exceção” em Chatila – ou mesmo em qualquer campo de refugiados – porque as barreiras à inclusão socioeconômica não são exclusivas ao campo; pelo contrário, são comuns aos contextos onde o Estado não está (ou está minimamente) presente, como ocorre em outras comunidades carentes, seja nos bairros pobres de Beirute ou nas favelas brasileiras. Nesse capítulo, a análise de Barbosa mostra que categorias totalizantes, como “palestinos” e “campo de refugiados”, são generalizações que induzem a equívocos analíticos porque tornam invisíveis suas especificidades, mas também suas semelhanças com outros contextos e grupos menos “excepcionais”.

No capítulo 3, *Swirling and Twirling: The Fida'yyin's Heroism and the Shabab's Burden*, Barbosa contrasta as trajetórias de vida e os ideais dos *fida'yyin* e dos *shabab*. Enquanto os *fida'yyin* se encaixam no esquema conceitual de “gênero” que pressupõe diferenças no acesso ao poder entre homens e mulheres e a hegemonia daqueles sobre essas, os *shabab* desafiam e liquefazem “gênero”, tal como o conceito tem sido construído e mobilizado pelo feminismo (seja acadêmico ou ativista). De forma alguma emasculados, os *shabab* constroem as suas trajetórias masculinas e expressam a sua masculinidade não hegemônica por outros meios que não o exercício de poder. Os *shabab* de Chatila tornam-se homens ao atingirem a capacidade de compreender o mundo e a vida com racionalidade, consciência e sabedoria, o que se expressa na construção de um lar e de uma família. Tornar-se um homem adulto também pode acontecer de forma involuntária, como levar um tiro ou ser preso, por exemplo. Entre o heroísmo dos *fida'yyin* e o fardo dos *shabab* – a impossibilidade de reproduzir o ideal tradicional de masculinidade – existe a precipitação do tempo. Se o tempo dos *fida'yyin* é o passado e o espaço ao qual ele se conecta é a Palestina, o tempo dos *shabab* é o presente e se conecta a Chatila. Para os *fida'yyin*, um futuro é possível; para os *shabab*, há pouca (ou nenhuma) esperança. E o autor aponta para o resultado da decantação dessas masculinidades: uma é “ideal” e a outra é prática; uma reforça os estereótipos da “masculinidade hegemônica” do homem médio-oriental e serve aos discursos sobre gênero, poder e hierarquia, enquanto a outra corrompe esse esquema conceitual, ao mostrar formas alternativas, porém não menos válidas, de ser homem e expressar masculinidade.

A dissonância entre o tempo e o espaço dos *fida'yyin* e o tempo e o espaço dos *shabab* é

o tema do capítulo 4, *Pororoca, Thinking through Music*. Barbosa usa a Pororoca, grande onda formada pelo confronto impetuoso entre a força do oceano e a corrente fluvial, na Amazônia, como uma metáfora para a relação entre os *shabab* e os *fida 'iyyin*. Como aquele fenômeno natural que derruba árvores e modifica o leito do rio, as interações entre os rapazes de Chatila e seus pais se constituem de embates e novas conformações. Enquanto o senso de *self* dos *fida 'iyyin* é informado pela reivindicação do direito de retorno à Palestina e de um protagonismo na reconquista da pátria mãe, os *shabab* se preocupam com a urgência do presente, em como lidar com a realidade cotidiana de Chatila. A canção que simboliza os primeiros é *Romana* (Granada), uma marcha nacionalista que exalta o passado revolucionário dos *fida 'iyyin* e chora a partida da liderança palestina de Beirute em 1982. O rap *Ahlan fik bil-mukhayyat* (Bem-vindo aos campos), que descreve em tom de protesto a vida precária dos palestinos nos campos de refugiados nos dias atuais, representa os *shabab*. Para esses, a resistência está na luta diária pela sobrevivência. Revolucionário porque constrói uma imagem da nação que não se vincula, necessariamente, a um território, o rap dos *shabab* é também político e um instrumento de resistência, porque expõe os desafios, injustiças e disputas de poder que oprimem os palestinos no Líbano atual.

O capítulo 5, *Noncockfights*, em referência ao livro de Geertz (2000), contrasta a briga de galos balinesa e a criação de pombos em Chatila. Decerto ambas são práticas reservadas aos homens e se organizam de acordo com certos códigos morais locais. No entanto, em Bali, é o prestígio social e político que se reproduz por meio da participação na briga de galos; enquanto, em Chatila, é a imobilidade que se vence pelo voo livre, embora curto, dos pombos. E como identidade de gênero e performatividade são indissociáveis (BUTLER, 2010), Barbosa enxerga na arte do rap e na arte de soltar pombos duas formas de construção, não de gênero, mas de vida e movimento.

Barbosa conclui sua etnografia lapidar com o capítulo 6, *Resurfacing: the antilove of empire*. Ao tomar Chatila como ponto de fuga, Barbosa examina o apego euro-americano ao caráter normativo de certas categorias, tais como “gênero”, “poder”, “juventude” e “geração”. É como se o imperialismo neoliberal dependesse da crença na sua universalidade e atemporalidade para sustentar o mito narcísico da sua superioridade política e moral sobre o sul global. O autor propõe, então, um deslocamento da perspectiva etnográfica e um enquadramento teórico menos cristalizado para se pensar noções como “poder” e “gênero”. Esse reposicionamento é possível por meio da incorporação do problema da tradução cultural de “gênero” aos usos (ou não) dessa categoria. Mais do que apontar para a necessidade de se considerar a tão já falada interseccionalidade, Barbosa propõe a queerização de “gênero”. A perspectiva queer permite um uso mais fluido dos conceitos, um que seja aberto a outras formas de conceber identidade,

subjetividade e representação; ela permite múltiplos reenquadramentos. Aqui, talvez seja possível arriscar uma outra metáfora: o voo dos pombos de Chatila é a queerização da cidadania, a corporificação de um movimento que improvisa, desafia a ordem nacional (e supostamente natural) das coisas quando o agente é o refugiado. Por mais que trucidem Chatila, ela não morre, e suas gentes, como as gotas de água, são maiores do que o rio e são fortes como os gelos polares.

REFERÊNCIAS

1. BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
2. FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

Liza Dumovich

Pesquisadora associada ao Núcleo de Estudos do Oriente Médio da Universidade Federal Fluminense. Doutorado em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9804-7234>. E-mail: lizadumovich@gmail.com