

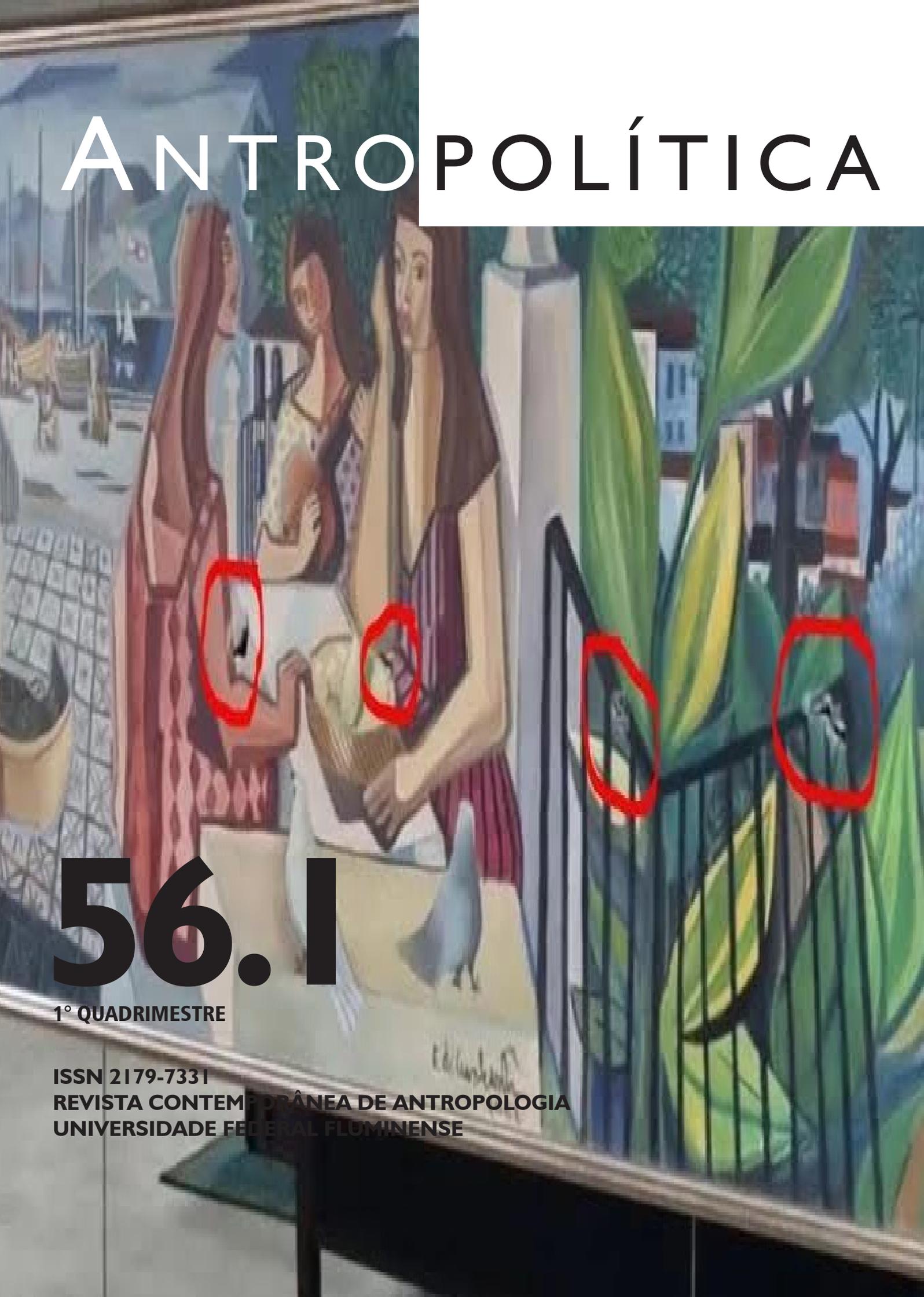
ANTROPOLÍTICA

56.1

1º QUADRIMESTRE

ISSN 2179-7331

REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE



ANTROPOLÍTICA

V. 56, N. 1 - 1º quadrimestre 2024

ISSN 2179-7331

Antropolítica	Niterói	v. 56, n. 1	1. quadri. 2024
---------------	---------	-------------	-----------------

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: antropoliticau-ff@gmail.com.

Projeto Gráfico: Fabricio Trindade Ferreira

Diagramação: Mayra Laurindo Rabello

Revisão: Rafael Abreu

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, 2024.

ISSN: 2179-7331

v. 56, n. 1 - 2024

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

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

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

DOSSIÊ DINÂMICAS, FLUXOS E REPRESENTAÇÕES DO CRIME E DA JUSTIÇA PENAL

APRESENTAÇÃO: DINÂMICAS, FLUXOS E REPRESENTAÇÕES DO CRIME E DA JUSTIÇA PENAL: UMA AGENDA DE PESQUISA

Jacqueline Sinhoretto, Kátia Sento Sé Mello, Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo

POLICIAIS E BOLSONARISMO: A EXPRESSÃO DE DISCURSOS DISCRIMINATÓRIOS EM REDES SOCIAIS ABERTAS E FECHADAS

Jacqueline Sinhoretto, André Cedro, Henrique Macedo

ADMINISTRAÇÃO DE CONFLITOS ENTRE MORADORES DA PERIFERIA PAULISTA: O CASO DO CONDOMÍNIO TANGARÁ EM GUARULHOS DURANTE A PANDEMIA DE COVID-19

Liana de Paula, Wesley Lima dos Santos

A EXECUÇÃO PENAL COMO LABIRINTO MORAL: REPERTÓRIOS PRISIONAIS NO RIO DE JANEIRO

Cesar Pinheiro Teixeira

O PAPEL DOS DESEMBARGADORES DO ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL NAS INCRIMINAÇÕES POR TRÁFICO PRIVILEGIADO

Laura Girardi Hypolito

“NENHUM JUIZ ADMITIRIA ISSO”: REFLEXÕES SOBRE A PREVENÇÃO À TORTURA NAS AUDIÊNCIAS DE CUSTÓDIA A PARTIR DE UMA AUDIÊNCIA DO CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA

Natália Barroso Brandão

DE COMPROMISOS Y AVERSIONES: SENTIDOS POLÍTICOS DE LA UNIVERSIDAD EN LA CÁRCEL

Nahuel Blazquez

DOSSIÊ “ENTRE A TRADIÇÃO E A INOVAÇÃO”: TENSÕES E NEGOCIAÇÕES ENTRE AS CATEGORIAS RELIGIÃO, SECULAR E PATRIMÔNIO EM CONTEXTOS LUSÓFONOS

APRESENTAÇÃO: “ENTRE A TRADIÇÃO E A INOVAÇÃO”: TENSÕES E NEGOCIAÇÕES ENTRE AS CATEGORIAS RELIGIÃO, SECULAR E PATRIMÔNIO EM CONTEXTOS LUSÓFONOS

Bruno Ferraz Bartel, Clara Saraiva

AS DISTINTAS SACRALIZAÇÕES DO PATRIMÔNIO EM SINTRA, PORTUGAL: AS MANIFESTAÇÕES DO SAGRADO SECULAR NO ESPAÇO PÚBLICO

Roberta Machado Boniolo

RECONFIGURANDO A NOÇÃO DE TRADIÇÃO NA EUROPA: UMA INTRODUÇÃO AO TEMA

Cyril Isnart, Alessando Testa, Bruno Ferraz Bartel

CONCORRÊNCIAS RELIGIOSAS EM CABO VERDE: COMO O ISLÃ QUESTIONA O PAPEL DA RELIGIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO?

Christophe Pons, Clara Saraiva

ARTIGOS

“EL DERECHO DE VIVIR EN PAZ”: AÇÕES DE UMA ANTROPOLOGIA CIDADÃ EM CONTEXTOS DE DISPUTAS ENTRE PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO

Cristiane Tavares Feijó, Daniel Vaz Lima

INFRAPOLÍTICA NO QUILOMBO DE MUMBUCA, NO TOCANTINS: NEGOCIAÇÃO E RESISTÊNCIA NO PROCESSO DE ELABORAÇÃO DE UM TERMO DE AJUSTAMENTO DE CONDUTA

Alice Agnes Spíndola Mota

MORTE E LUTA, SILÊNCIO E VOZ: O CASO DO ASSASSINATO DO GUARDIÃO INDÍGENA PAULO PAULINO GUAJAJARA, NO MARANHÃO

Leandro Araújo da Silva

MICHAEL E A CONTINUIDADE DA EXISTÊNCIA: EXPERIMENTO EM UM GRUPO REFLEXIVO

Asher Grochowalski Brum Pereira

ENTRE O LOCAL E O GLOBAL: AS REDES DE PARCERIAS E A CONSTITUIÇÃO DA VISIBILIDADE RELIGIOSA NA IGREJA DA COMUNIDADE METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO (ICM-RIO)

Pedro Costa Azevedo

(RE)TRAÇAR A TEORIA ATOR-REDE: UM ENSAIO TEÓRICO-EPISTÊMICO-METODOLÓGICO
SOBRE LACUNAS E LIMITAÇÕES

André Guimarães

MULHERES, MÉDICOS, ATIVISMO E ESTADO: A PRODUÇÃO DA VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA

Jaqueline Ferreira, Stephania Klujsza

O PREÇO DA ESTIMAÇÃO: UM ESTUDO DE DESPESAS VETERINÁRIAS COMO
ELEMENTOS DE VALORIZAÇÃO DA EXISTÊNCIA DE ANIMAIS DE COMPANHIA

Alexandre Werneck, Ana Paula Perrota

OLHARES CRUZADOS

METAMORFOSIS DE LA AUTORIDAD Y 'GOBIERNO POR ESTÁNDARES': APORTES
DE LA SOCIOLOGÍA PRAGMÁTICA DE LAS GRANDEZAS, LAS CONVENCIONES Y LOS
INVOLUCRAMIENTOS

Laurent Thévenot, Gabriel Nardacchione

RESENHA

ESTADO, APRENDIZADO E SUBJETIVIDADE NO "MUNDO DOS CONCURSOS"

Leonardo Francisco de Azevedo

EDITOR'S NOTE

DOSSIER DYNAMICS, FLOWS AND REPRESENTATIONS OF CRIME AND CRIMINAL JUSTICE

PRESENTATION: DYNAMICS, FLOWS AND REPRESENTATIONS OF CRIME AND CRIMINAL JUSTICE: A RESEARCH AGENDA

Jacqueline Sinhoretto, Kátia Sento Sé Mello, Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo

POLICE OFFICERS AND BOLSONARISM: THE EXPRESSION OF DISCRIMINATORY DISCOURSES IN OPEN AND CLOSED SOCIAL MEDIAS

Jacqueline Sinhoretto, André Cedro, Henrique Macedo

CONFLICT MANAGEMENT AMONG RESIDENTS OF THE URBAN PERIPHERIES OF SÃO PAULO (BRAZIL): THE CASE OF THE TANGARÁ CONDO IN GUARULHOS DURING THE COVID-19 PANDEMIC

Liana de Paula, Wesley Lima dos Santos

CRIMINAL EXECUTION AS MORAL LABYRINTH: PRISIONAL REPERTOIRES IN RIO DE JANEIRO

Cesar Pinheiro Teixeira

THE ROLE OF COURT OF APPEALS JUDGES IN THE STATE OF RIO GRANDE DO SUL IN INCIDENTS FOR PRIVILEGED TRAFFICKING

Laura Girardi Hypolito

“NO JUDGE WOULD ALLOW THAT”: REFLECTIONS ABOUT THE PREVENTION OF TORTURE IN CUSTODY HEARINGS BASED ON A NATIONAL COUNCIL OF JUSTICE HEARING

Natália Barroso Brandão

OF COMPROMISES AND AVERSIONS: POLITICAL MEANINGS OF THE UNIVERSITY IN PRISON

Nahuel Blazquez

DOSSIER ETHNOGRAPHIC PERSPECTIVES ON JUSTICE IN BRAZIL

“BETWEEN TRADITION AND INNOVATION”: TENSIONS AND NEGOTIATIONS BETWEEN RELIGION, SECULAR, AND HERITAGE CATEGORIES IN LUSOPHONE CONTEXTS

Bruno Ferraz Bartel, Clara Saraiva

THE DISTINCT SACRALIZATIONS OF HERITAGE IN SINTRA, PORTUGAL: THE MANIFESTATIONS OF THE SECULAR SACRED IN PUBLIC SPACE

Roberta Machado Boniolo

RECONFIGURING TRADITION(S) IN EUROPE: AN INTRODUCTION TO THE SPECIAL ISSUE

Cyril Isnart, Alessando Testa, Bruno Ferraz Bartel

RELIGIOUS COMPETITIONS IN CAPE VERDE: HOW DOES ISLAM QUESTION THE ROLE OF RELIGION IN THE PUBLIC SPHERE?

Christophe Pons, Clara Saraiva

ARTICLES

“EL DERECHO DE VIVIR EN PAZ”: CITIZEN ANTHROPOLOGY ACTIONS IN CONTEXTS OF DISPUTES BETWEEN DEVELOPMENT PROJECTS

Cristiane Tavares Feijó, Daniel Vaz Lima

INFRAPOLITICS IN THE MUMBUCA QUILOMBO, IN TOCANTINS: NEGOTIATION AND RESISTANCE IN THE PROCESS OF DRAFTING A CONDUCT ADJUSTMENT AGREEMENT

Alice Agnes Spíndola Mota

DEATH AND STRUGGLE, SILENCE AND VOICE: THE CASE OF INDIGENOUS GUARDIAN PAULO PAULINO GUAJAJARA'S ASSASSINATION, IN THE STATE OF MARANHÃO

Leandro Araújo da Silva

“EU TE PASSO O QUE EU TENHO, SE VOCÊ TIVER ESTÔMAGO PARA LER”: REFLEXÕES SOBRE CONTINUIDADES E DISPUTAS ENTRE RELATOS E AUTOS EM UM CASO DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

Débora Antonieta Silva Barcellos Teodoro

BETWEEN THE LOCAL AND THE GLOBAL: PARTNERSHIP NETWORKS AND THE CONSTITUTION OF RELIGIOUS VISIBILITY IN THE CHURCH OF THE METROPOLITAN COMMUNITY OF RIO DE JANEIRO (ICM-RIO)

Pedro Costa Azevedo

(RE)TRACING THE ACTOR-NETWORK THEORY: A THEORETICAL-EPISTEMIC-METHODOLOGICAL ESSAY ON GAPS AND LIMITATIONS

André Guimarães

WOMEN, DOCTORS, ACTIVISM AND THE STATE: THE PRODUCTION OF OBSTETRIC VIOLENCE

Jaqueline Ferreira, Stephania Klusza

THE PRICE OF PETTING: A STUDY OF VETERINARY EXPENSES AS ELEMENTS FOR VALORIZATION OF THE EXISTENCE OF COMPANION ANIMALS

Alexandre Werneck, Ana Paula Perrota

EXCHANGED PERSPECTIVES

METAMORPHOSES OF AUTHORITY AND 'GOVERNMENT BY STANDARDS': CONTRIBUTIONS FROM THE PRAGMATIC SOCIOLOGY OF BIGNESS, CONVENTIONS AND ENGAGEMENTS

Laurent Thévenot, Gabriel Nardacchione

REVIEW

STATE, LEARNING AND SUBJECTIVITY IN THE "WORLD OF PUBLIC SELECTION EXAMS"

Leonardo Francisco de Azevedo

NOTA DOS EDITORES

É com satisfação que a Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia, vinculada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, apresenta seu número 56.1, neste primeiro quadrimestre de 2024.

Nesta edição, publicamos dois Dossiês, dando continuidade a uma iniciativa que visa ampliar e diversificar os temas e instituições, envolvidos no processo de publicação na Revista.

O primeiro dossiê tem como título **“Dinâmicas, Fluxos e Representações do crime e da Justiça Penal”** e foi proposto e organizado pelas professoras Jacqueline Sinhoretto (UFSCar), Kátia Sento Sé Mello (UFRJ) e Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo (PUCRS). A proposta resulta de anos de trabalho conjunto entre os pesquisadores proponentes, associados ao Instituto Nacional de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC/UFF), e tem como objetivo reunir produções acadêmicas que discutam processos envolvendo o controle do crime, a justiça criminal e a seletividade penal. Assim, composto por seis artigos, além da apresentação assinada pelos organizadores, o dossiê apresenta etnografias e pesquisas empíricas que permitem refletir sobre formas de controle social, lógicas de administração de conflitos e moralidades envolvidas nesses processos, nos diferentes contextos sociais e institucionais estudados.

O segundo dossiê intitula-se **“Entre a tradição e a inovação”: tensões e negociações entre as categorias religião, secular e patrimônio em contextos lusófonos**. Foi proposto e organizado pelos professores Clara Saraiva (Universidade de Lisboa) e Bruno Ferraz Bartel (UFPI), com o objetivo de reunir artigos de natureza etnográfica interessados nas conexões, confluências e justaposições entre as categorias religião, secular e sagrado. Além de apresentação, o dossiê é composto por quatro artigos, que permitem refletir, conforme apontado pelos organizadores, processos pelos quais categorias tais como religião e secular não estão separadas, mas participam conjuntamente dos processos de sacralização e dessacralização de empreendimentos patrimoniais.

Além desses dois debates temáticos, 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 **“El derecho de vivir en paz”: ações de uma antropologia cidadã em contextos de disputas entre projetos de desenvolvimento**, de Cristiane Tavares Feijó (UFRGS) e Daniel Vaz Lima (UFPEL). O artigo se desenvolve no contexto

dos debates sobre a privatização e a privação dos frágeis (agro)ecossistemas brasileiros, da perspectiva da mercantilização da vida e tem como objetivo refletir sobre as “práticas cidadãs” dos próprios pesquisadores em duas situações etnográficas vividas nesse contexto.

O artigo seguinte, de Alice Agnes Spíndola Mota (Universidade de Aveiro, Portugal) intitula-se **Infrapolítica no quilombo de Mumbuca, no Tocantins: negociação e resistência no processo de elaboração de um termo de ajustamento de conduta**. Através de observação participante desenvolvida há mais de uma década e de pesquisa bibliográfica, o artigo apresenta uma perspectiva infrapolítica da negociação entre os mumbuquenses e representantes dos órgãos ambientais de proteção ao Parque Estadual do Jalapão e se propõe a discutir as opiniões das partes a partir de discursos públicos e ocultos. Evidenciando a organização política e a resistência da comunidade quilombola de Mumbuca, o trabalho explora ainda perspectivas ambientais e indica detalhes da complexidade e da morosidade dos processos de reconhecimento e demarcação das terras quilombolas.

Em seguida, o artigo **Morte e luta, silêncio e voz: o caso do assassinato do guardião indígena Paulo Paulino Guajajara, no Maranhão**, de Leandro Araújo da Silva (UFMA), analisa o caso do assassinato do guardião da floresta na Terra Indígena Arariboia, no Maranhão, bem como seu contexto e os desdobramentos na atuação do movimento indígena. A partir dessa análise, discute-se o contexto etnográfico em questão como um espaço em que a colonialidade/modernidade desconsiderou as experiências e histórias locais de povos e comunidades, e, ao mesmo tempo, como um espaço de decolonialidade, de enunciação de experiências que não têm lugar na lógica de modernidade lançada sobre esse espaço, seus recursos e povos.

Em uma outra ordem de discussões, o artigo **“Eu te passo o que eu tenho, se você tiver estômago para ler”**: reflexões sobre continuidades e disputas entre relatos e autos em um caso de violência doméstica, de Débora Antonieta Silva Barcellos Teodoro (UnB), apresenta uma análise etnográfica de um caso de violência doméstica, combinando relatos de uma interlocutora com uma etnografia de documentos produzidos na Delegacia de Mulheres, no Instituto Médico Legal e pelo Poder Judiciário. A partir dessa análise, expõem-se duas versões sobre o mesmo acontecimento: a da vítima e a dos documentos oficiais, demonstrando como o discurso do Estado é imbuído do poder de produção de verdade, em detrimento da palavra da vítimas.

A seguir, o artigo **Entre o local e o global: as redes de parcerias e a constituição da visibilidade religiosa na Igreja da Comunidade Metropolitana do Rio de Janeiro (ICM-Rio)**, de Pedro Costa Azevedo (SEDUC-RJ), analisa a circulação de representantes religiosos, imagens e ideias ligadas à ICM nos EUA, focando nas atividades desenvolvidas na filial

carioca, no período de 2019. A partir dessa análise, o autor mostra a manutenção de relações transnacionais que possibilitam a criação de uma agenda de medidas e estratégias comuns de atuação religiosa. Da mesma forma, o material em análise evidencia um ativismo político na ICM-Rio atrelado às questões de gênero, sexualidade e étnico-raciais, através do enfrentamento ao HIV-Aids e de práticas antirracistas.

Seguindo na seção, apresentamos o ensaio **(Re)traçar a teoria ator-rede: um ensaio teórico-epistêmico-metodológico sobre lacunas e limitações**, de André Guimarães (UFBA). Com ênfase na questão ontológica e na polarização discursiva entre as correntes de pensamento semiótica e estruturalista, neste artigo o autor problematiza a Teoria Ator- Rede (TAR) a partir de críticas globais de outros autores e discute outros termos e formas exploratórias que visam à expansão da TAR, na vertente da performatividade e outras alternativas.

De coautoria de Jaqueline Ferreira e Stephania Klujsza, ambas antropólogas do Instituto de Estudos em Saúde Coletiva (UFRJ), segue-se o artigo **Mulheres, médicos, ativismo e Estado: a produção da violência obstétrica**. As autoras apresentam as controvérsias existentes em torno da produção do conceito de violência obstétrica e os conflitos derivados entre os campos médico, político, jurídico e das ativistas dos movimentos sociais em prol dos direitos reprodutivos das mulheres. Especificamente, o artigo aborda o debate entre entidades médicas e ativistas do parto humanizado, no contexto da gestão presidencial dos anos 2019 a 2022. Por fim, propõe a necessidade de uma discussão ampla que propicie a garantia dos direitos reprodutivos e as condições adequadas para o trabalho de obstetras para que a assistência ao parto se concretize de forma digna.

Por fim, o último artigo da seção **O preço da estimação: um estudo de despesas veterinárias como elementos de valorização da existência de animais de companhia**, de Alexandre Werneck (UFRJ) e Ana Paula Perrota (UFRRJ), busca compreender a maneira como se efetiva o valor da existência dos chamados “animais de companhia” ou “de estimação” a partir da relação entre essa existência e o dinheiro. Com base na análise contrastiva de dois casos representativos de uma pesquisa sobre tratamentos veterinários considerados dispendiosos por “donos”, “tutores”, “humanos”, “pais” de “pets”, os autores discutem como despesas com a preservação da vida se tornam ao mesmo tempo índices da valorização dessas vidas e um desafio moral ligado a uma relação de hostilização com o econômico – por meio da transfiguração de valores quantitativos em signos qualitativos.

Após os artigos livres, segue a seção **Trajetórias e Perspectivas**. A mesma tem como objetivo a publicação de artigos e ensaios que abordem reflexões sobre o fazer antropológico, a partir das experiências e trajetórias de antropólogos brasileiros e estrangeiros, bem como do

histórico de constituição e/ou consolidação de áreas ou campos de pesquisa no Brasil e em outros países. Neste número, publicamos, o artigo **Metamorfosis de la autoridad y ‘gobierno por estándares’: aportes de la sociología pragmática de las grandezas, las convenciones y los involucramientos**, de autoria de Laurent Thévenot (EHESS), traduzido por Gabriel Nardacchione (UBA). O artigo analisa o funcionamento de um novo “governo por padrões” transnacional, cuja autoridade vai além da dos estados-nação e se estende aos mais diversos campos, desde o agroambiente até o desenvolvimento urbano, a educação e a política. A partir dessa discussão, o artigo explora os desdobramentos da sociologia pragmática de convenções compartilhadas e compromissos pessoais, e demonstra que o governo por padrões amplia a gramática liberal dos bens comuns, que se baseia no formato de indivíduos autônomos que escolhem entre opções conhecidas por todos.

Por fim, o número 56.1 da Antropolítica traz a resenha do livro **Virando Estado: subjetividade, conhecimento e poder em concursos públicos no Brasil**, do antropólogo Bóris Maia (UFRJ), publicado pela EdUFF e pela Autografia, em 2022. A resenha, intitulada **Estado, aprendizado e subjetividade no “mundo dos concursos”**, foi elaborada por Leonardo Francisco de Azevedo (UFRJ). Nela, apresenta a pesquisa desenvolvida pelo autor do livro, dedicada a compreender o mundo dos concursos a partir de um trabalho de campo realizado em cursinhos preparatórios nas cidades de Niterói e do Rio de Janeiro. Oriundo da tese de doutorado defendida por Maia no PPGA/UFF em 2019, o livro explora as diferentes dimensões contidas nesse processo de aprendizado através do qual apreendem-se as lógicas e valores do serviço público, em um processo denominado pelo autor de “sujeição burocrática”.

Em relação à capa do número, seguindo a proposta de publicação de dois dossiês, optamos por reproduzir as escolhas dos respectivos organizadores. Em relação ao dossiê “Dinâmicas, Fluxos e Representações do crime e da Justiça Penal”, a imagem intitula-se *As Mulatas*. Trata-se de uma tela de Di Cavalcanti, com as marcas da vandalização no dia 8 de janeiro de 2023 em Brasília, de autoria não identificada. O conceito proposto pelos organizadores do dossiê é relacionar a imagem com os ataques à institucionalidade democrática, que por sua vez se relaciona com o conteúdo de alguns dos artigos publicados no dossiê.

Já a imagem que ilustra o segundo dossiê, intitula-se *Castle in sintra cascais surrounded by greenery under the sunlight and a blue sky in Portugal* e é de autoria não especificada em banco público de imagens. Segundo explicam os organizadores do dossiê, no ano de 1838, o rei D. Fernando II comprou o antigo convento dos monges Jerónimos de Nossa Senhora da Pena, localizado no cume da Serra de Sintra. Este convento foi construído em 1511 pelo rei D. Manuel I e estava abandonado desde 1834, quando as ordens religiosas foram extintas. Sua arquitetura emblemática se destaca como um símbolo do movimento Romântico em Portugal no século XIX. Em 1910, o Palácio da Pena recebeu o título de Monumento Nacional e é parte essencial da Paisagem Cultural de Sintra, reconhecida pela UNESCO como Patrimônio

Mundial da Humanidade desde 1995. Sua história local, é contada em diversas fontes, como livros, guias turísticos e museus, explorando momentos cruciais de ocupação territorial que se entrelaçam com as características “místicas” e religiosas da Serra de Sintra.

Para finalizar, lembramos a nossos/as leitores/as 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**

TEMÁTICO

Dinâmicas, fluxos e representações do crime e da justiça penal: uma agenda de pesquisa

Dynamics, flows and representations of crime and criminal justice: a research agenda

Jacqueline Sinhoretto

Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil

Kátia Sento Sé Mello

Programa de Pós-Graduação em Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO

Este dossiê é resultado de anos de trabalho coletivo, apresentado em fóruns de debate sobre o tema, tais como a Reunião Brasileira de Antropologia, a Reunião de Antropologia do Mercosul, os Congressos da Sociedade Brasileira de Sociologia e os Seminários do Instituto Nacional de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-IEEAC/UFF). Nesses fóruns, reunimos pesquisas empíricas nacionais e internacionais, fruto de produções acadêmicas que abordam institucionalidades, práticas, atores sociais e dimensões do controle do crime, da Justiça Penal e da seletividade penal. Os trabalhos abordam as instituições e os atores da Justiça Penal a partir da interpretação de práticas e concepções gerencialistas/punitivistas/garantistas, nas diferentes etapas do controle do crime, incluindo o uso, a legitimação e o controle de práticas de violência institucional. Além disso, os trabalhos tratam das narrativas morais a respeito dos infratores, do perfil sociodemográfico dos sujeitos encarcerados e de marcadores sociais de gênero, raça e classe social na seletividade penal. As formas de gestão dos policiamentos e da prisão são aspectos que revelam tipos de controle social e lógicas de administração de conflitos que permitem uma análise compreensiva da natureza dos modelos de controle social nas sociedades estudadas. Neste dossiê estão publicados alguns dos trabalhos apresentados e debatidos nesses espaços de debate, o que imaginamos ser uma contribuição para a sua divulgação e a consolidação do campo de estudos no qual estão inseridos.

Palavras-chave: Abordagem policial, Alternativas penais, Encarceramento, Fluxos da justiça, Investigação criminal, Representações sociais da punição.

ABSTRACT

This dossier is the result of years of collective work, presented in debate forums on the topic, such as the Brazilian Anthropology Meeting, the Mercosul Anthropology Meeting, the Congresses of the Brazilian Society of Sociology and the Seminars of the National Institute of Comparative Studies in Institutional Conflict Management (INCT-IEEAC/UFF). In these forums, we bring together national and international empirical research, the result of academic productions that address institutionalities, practices, social actors and dimensions of crime control, Criminal Justice and criminal selectivity. The works address the institutions and actors of Criminal Justice from the interpretation of managerialist/punitive/guarantorist practices and conceptions, in the different stages of crime control, including the use, legitimization and control of institutional violence practices. Furthermore, the works deal with moral narratives regarding offenders, the sociodemographic profile of incarcerated subjects and social markers of gender, race and social class in penal selectivity. The forms of policing and prison management are aspects that reveal types of social control and conflict management logics that allow a comprehensive analysis of the nature of social control models in the societies studied. Some of the works presented and debated in these debate spaces are published in this dossier, which we imagine to be a contribution to their dissemination and the consolidation of the field of studies in which they are inserted.

Keywords: Police approach, Criminal alternatives, Incarceration, Justice flows, Criminal investigation, Social representations of punishment.

Este dossiê é o resultado de anos de trabalho coletivo, apresentado em fóruns de debate sobre o tema, tais como a Reunião Brasileira de Antropologia, a Reunião de Antropologia do Mercosul, a Sociedade Brasileira de Sociologia e os seminários do Instituto Nacional de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos (INCT-InEAC/UFF).

Nesses fóruns reunimos pesquisas empíricas nacionais e internacionais, frutos de produções acadêmicas que abordam institucionalidades, práticas, atores sociais e dimensões do controle do crime, da Justiça criminal e da seletividade penal. Os trabalhos se relacionam com todo o fluxo da Justiça penal, desde a abordagem policial aos modelos e padrões de policiamento, investigação criminal, processo judicial e execução penal. No que diz respeito ao sistema prisional, serão debatidas dinâmicas prisionais, como as que se relacionam com o fenômeno contemporâneo da criminalização do tráfico de drogas, conflitos de circulação de riqueza e sua relação com o encarceramento em massa, temas discutidos não apenas da perspectiva interna ao cárcere, mas também a partir de seus efeitos em bairros populares que convivem com atividades ilegais e coletivos criminais.

Os trabalhos abordam as instituições e os atores da Justiça penal a partir da interpretação de práticas e concepções gerencialistas/punitivistas/garantistas nas diferentes etapas dos fluxos de criminalização, incluindo o uso, a legitimação e o controle de práticas de violência institucional. Além disso, os trabalhos tratam das narrativas morais a respeito dos infratores, do perfil sociodemográfico dos sujeitos encarcerados e dos marcadores sociais de gênero, raça e classe social na seletividade penal. As formas de gestão dos policiamentos e da prisão são aspectos que revelam modalidades de controle social e lógicas de administração de conflitos que permitem uma análise compreensiva da natureza dos modelos de controle social nas sociedades estudadas, incluindo suas descontinuidades e a distância entre o que é legislado e o que é efetivamente aplicado, produzindo relações desiguais e extralegais de tratamento da questão criminal.

Este dossiê resulta da iniciativa conjunta de seus organizadores, pesquisadores associados ao Instituto Nacional de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos, com sede na Universidade Federal Fluminense (InCT-INEAC/Nepeac/UFF). O instituto foi aprovado inicialmente em abril de 2009, na Chamada de Edital nº 15/2008 MCT/CNPq/FNDCT/CAPES/FAPEMIG/FAPERJ/FAPESP, teve seu prosseguimento garantido por uma nova aprovação, desta vez na Chamada nº 16/2014 INCT/MCT/CNPq/CAPES/FAPs, do Programa Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia/CNPq, e resulta da articulação de uma rede nacional e internacional de instituições de ensino, pesquisa e extensão. Os organizadores ainda são líderes de grupos de pesquisa cadastrados no Diretório do CNPq, vinculados à Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e à Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS).

O Grupo de Estudos sobre Violência e Administração de Conflitos (Gevac) é ligado ao departamento e ao programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar. Reúne pesquisadores em diversos níveis de formação, com a finalidade de produzir conhecimento e intervir no debate público. Os temas de interesse do Gevac são trabalhados pela perspectiva de uma sociologia política dos conflitos e de suas formas de administração, em linhas de pesquisa sobre políticas de segurança, políticas de justiça, políticas penais, administração institucional de conflitos, conflitos, manifestações de violência, transformações sociais, segurança pública e relações raciais.

O Grupo de Pesquisa sobre Sociabilidades Urbanas, Espaço Público e Mediação de Conflitos (GPSEM), da UFRJ, está inserido no campo de estudos das ciências humanas e sociais sobre as sociedades contemporâneas. O grupo estabelece interlocução com as áreas da antropologia, do serviço social, do Direito e da psicologia, bem como com outras áreas de

conhecimento que buscam a compreensão das sociabilidades urbanas e das formas de controle social em distintos contextos sociais e campos empíricos, tanto em nível nacional quanto internacional. O GPSEM também concentra sua atenção teórico-metodológica nas diferentes formas de administração de conflitos e em suas diversas problematizações, sentidos de justiça e manifestações de demandas por direitos, reconhecimento e políticas públicas. Considera-se ainda que tais demandas, conflitos e sociabilidades se ancoram em espaços e lugares a partir dos quais se expressam coletivamente os diversos segmentos sociais que compõem o urbano. Particularmente o espaço público é aqui considerado enquanto *locus* privilegiado dessas produções de sentido para as interações coletivas. As produções dos pesquisadores, professores e alunos que compõem o grupo contribuem para a ampliação e o aprofundamento do debate na interface da universidade com a sociedade civil e os movimentos sociais em diferentes fóruns acadêmicos e políticos.

O Grupo de Pesquisa em Políticas Públicas de Segurança e Administração da Justiça Penal (GPESC), da PUC-RS, acompanha as profundas reformulações por que passa o campo do controle do crime na sociedade contemporânea. O grupo, que completa 20 anos de existência em 2024, realiza o mapeamento e a avaliação das novas práticas de gestão da segurança pública no Brasil e o diagnóstico do desempenho dos mecanismos de controle social institucionalizados (polícia, sistema de justiça, sistema penitenciário etc.), assim como analisa as concepções de política criminal defendidas por atores e instituições envolvidos com os temas da segurança pública e do controle do crime. No âmbito do processo penal e da administração da justiça, produz análises críticas da situação do processo penal brasileiro contemporâneo, tanto no plano normativo quanto em suas formas de gestão. Busca-se, nesse âmbito, identificar e avaliar as experiências emergentes de modelos alternativos de composição de conflitos. O grupo acompanha também a situação carcerária, avaliando o impacto de reformas penais e das políticas de segurança pública sobre as taxas de encarceramento e as condições carcerárias em contextos de encarceramento masculino e feminino.

O contexto do controle penal contemporâneo tem sido marcado, no nível macro, por embates sociais e políticos ligados à ascensão de pautas punitivistas, com aspectos que apontam a deslegitimação da resposta penal moderna ao problema do delito e desafios importantes à ordem democrática, na qual se situam a racionalidade penal moderna e as instituições a ela vinculadas.

No caso brasileiro, em anos recentes, as políticas de segurança pública e resposta ao delito tiveram inflexões que marcam descontinuidades em relação aos esforços reformistas iniciados no momento da redemocratização. Tem sido um período marcado por protagonismo

político oriundo de integrantes das forças de segurança na política parlamentar, por pautas punitivistas, desregulação do controle sobre o armamento e flexibilização dos mecanismos de controle sobre o uso da força pelas polícias. Muito embora o Brasil nunca tenha implementado um modelo de controle penal igualitário e pautado pela aplicação da lei, fato é que os avanços produzidos a partir da reforma penal de 1984 e da Constituição de 1988 têm sido atacados, resultando em um mosaico fragmentado e multifacetado de reformas penais na última década, ora no sentido do aperfeiçoamento sistêmico, ora na tentativa de angariar a adesão popular a propostas ligadas ao chamado populismo punitivo.

No contexto das prisões, além do impacto do populismo punitivo, em especial no âmbito da política de drogas, sobre a gestão penitenciária, a pandemia de covid-19 trouxe ainda mais pressões a um ambiente já sobrecarregado. Iniciativas voltadas à redução do número de pessoas presas durante a emergência sanitária sofreram oposição dos poderes constituídos, dando margem a debates polarizados sobre as medidas desencarceradoras, o que dificultou sua implementação e colocou sua legitimidade em questão.

Ainda no contexto prisional, estudos recentes têm ampliado a compreensão das prisões para além dos modelos teóricos produzidos em outros contextos, desvelando diferentes dimensões que fazem das prisões mais do que depósitos de pessoas. Ideais de incapacitação e ressocialização coexistem com ideais disciplinares, e a atuação das facções no seu interior e sua influência no controle territorial das cidades coloca desafios importantes para a perspectiva de controle do crime por meio do sistema penal.

Os trabalhos recém-publicados no Dossiê Sentidos do Cárcere (Misse, Godoi, Mello, Teixeira e Mello Neto, 2023) propõem a categoria do labirinto para pensar as prisões brasileiras, onde se articulam suas dimensões física-arquitetural e moral, sustentando lógicas valorativas em todo o fluxo do sistema prisional e jurídico-documental, e conformando uma teia burocrática que coloca em andamento as diferentes instâncias do sistema de Justiça criminal, constituindo aquilo que Mello e Freire (2023) denominam articulação inquisitorial, que produz *peças infames* (Foucault, 1992) e amplia ainda mais a punição de mulheres.

O momento eleitoral e pós-eleitoral, ocorrido a partir de 2022 no Brasil, foi bastante conturbado, em razão de reações organizadas contra o resultado das eleições. De protestos pacíficos e acampamentos em frente aos quartéis o país passou pela ameaça de bombas, pelo fechamento de vias e por ações mais violentas até a ocupação e a vandalização das sedes dos três Poderes em Brasília, em 8 de janeiro de 2023. A todo o quadro de violências institucionais e de manifestações de múltiplas formas de violência civil acrescentaram-se a violência política e a necessidade de interpretar e criar respostas rápidas para a contenção dos atos antidemocráticos,

que – hoje se sabe –, graças à investigação realizada pela Polícia Federal, foram arquitetados a partir do Poder Executivo e de sua articulação com setores das polícias e das Forças Armadas, com a intenção de impedir a realização das eleições presidenciais ou impedir a posse do presidente eleito, mediante a efetivação de um golpe militar.

Um dos artigos do dossiê, cujos coautores são Jacqueline Sinhoretto, Henrique Macedo e André Sales, aborda pesquisas de campo realizadas em ambientes virtuais, redes abertas e fechadas ligadas a policiais militares. Os dados mostram como as comunicações sociais de pessoas integrantes das polícias e ligadas a elas por amizade e parentesco foram intensamente ocupadas por campanhas de comunicação de conteúdos bolsonaristas. De espaços de troca sobre conteúdos relativos à segurança pública – a oposição aos direitos humanos, o elogio ao heroísmo da polícia, a homofobia contra colegas –, passaram, com o tempo, a ser espaços do negacionismo da pandemia e do distanciamento social, da crítica à vacina, em seguida, do ataque ao Supremo Tribunal Federal e à segurança das urnas eletrônicas. Propagandas contra Lula e Alexandre de Moraes se tornaram cotidianas em grupos de WhatsApp monitorados pelos pesquisadores e pelas páginas abertas de redes sociais.

Os pesquisadores demonstraram como se deu a politização da extrema-direita nas redes de policiais militares, deixando-os em contato intenso com todo tipo de material preconceituoso, negacionista e desacreditador das instituições republicanas. O risco de adesão a movimentos golpistas tornou-se alto. Em contrapartida, em redes oficiais e abertas, as polícias militares passaram a censurar conteúdos abertamente partidários veiculados por seus funcionários, contudo o controle corporativo não atingiu redes privadas e fechadas, como grupos de WhatsApp e Telegram.

Os episódios de 8 de janeiro mostraram como, diante de uma liderança favorável à sedição, as forças policiais foram facilmente desmobilizadas na esplanada dos ministérios. Contudo, quando convocadas, as lideranças corporativas contribuíram para o controle da desordem insurgente e para a liberação das vias públicas e rodovias, tendo sido bastante veiculadas as imagens de policiais atingidos violentamente pelos depredadores. Com isso, os autores observam que, uma vez retomada a normalidade democrática nas instituições policiais, resta um enorme trabalho de desconstrução de uma pedagogia do ódio, alimentada durante anos na formação da opinião de muitos policiais, tornando o trabalho formal de educação e controle das atividades policiais ainda mais desafiador.

No mesmo contexto da pandemia, o estudo de Liana de Paula e Wesley Lima dos Santos foi desenvolvido com objetivo de compreender os impactos da covid-19 em uma comunidade de baixa renda na região da Grande São Paulo. Entre os impactos econômicos e sanitários que

a pesquisa trouxe à luz estão as dificuldades de administrar conflitos do cotidiano em conjuntos habitacionais onde prevalecem os interesses econômicos e locais do tráfico de drogas. O tema da administração de conflitos cotidianos está na base dos interesses de pesquisa em nossa rede desde sua formação e tem importância para compreender o modo como se formam as relações de legitimidade, confiança e sentidos de justiça. De acordo com o artigo publicado neste dossiê, a ausência de canais de administração de conflitos produz a percepção de abandono e isolamento social, especialmente no segmento feminino, que já acumula as consequências da intensificação do trabalho de cuidado durante a crise sanitária.

Diferentemente de estudos realizados em momentos passados, o artigo enfatiza os atritos entre as moradoras mais velhas e os jovens operadores do tráfico, que impõem regras de conduta e não oferecem contrapartidas. Reclamações relacionadas a barulho constante, festas, sujeira, tratamento desrespeitoso e aliciamento de adolescentes do bairro são vivências que forjam a percepção de isolamento e ausência de liberdade das mães e avós que se veem confinadas a um ambiente conflitivo e amedrontado. A visão de um tráfico de drogas correto e justo com os moradores, atento às necessidades de segurança locais, que opera ativamente nas tensões do cotidiano, não aparece no contexto pós-pandêmico registrado pelo trabalho de campo intenso, possibilitado pela presença dos estudantes universitários nas redes de vizinhança do condomínio estudado, mostrando que a dinâmica dos processos de democratização do ensino superior se cruza de múltiplas formas com as dinâmicas econômicas de uma recessão do trabalho formal e do crescimento das alternativas ilegais de renda.

O PCC, que disputa mercados continentais, parece hoje menos enraizado na moralidade local da periferia, enquanto os serviços públicos de justiça continuam inacessíveis e alheios aos conflitos de ordem pública. Se, no período de consolidação democrática, a preocupação com a expansão do acesso à justiça esteve em alta no desenho das políticas de direitos, o endurecimento punitivo dessas políticas e a militarização crescente das polícias enfraqueceu a pauta dos balcões de direitos, da justiça comunitária, dos centros de integração e de outras experiências de oferta de justiça em áreas de baixa renda. O artigo ora apresentado registra o custo social desse esvaziamento do acesso à justiça nas periferias.

Cesar Pinheiro Teixeira, a partir de uma pesquisa empírica realizada entre 2014 e 2019, descreve as disputas em torno do exame criminológico e compreende as tensões constitutivas da execução penal, considerando o afrouxamento das penas no regime fechado. São diversos os repertórios prisionais que constituem o regime de processamento da execução penal no estado do Rio de Janeiro, colocando em disputa a aniquilação, a ressocialização, o garantismo e a prática dos diferentes atores sociais que compõem o mundo penal.

O artigo de Laura Hypólito, resultado de sua pesquisa para um doutorado em ciências criminais, buscou compreender a maneira como os desembargadores do estado do Rio Grande do Sul aplicam o benefício da privilegiadora prevista no art. 33, §4º, da Lei de Drogas, que prevê a possibilidade de redução de apenamento de um sexto a dois terços para o delito de tráfico de drogas, em casos em que o réu é primário, tem bons antecedentes, não se dedica a atividades criminosas nem integra organização criminosa. Foram analisados 420 acórdãos, referentes a recursos de apelação protocolados no Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, interpostos com o fim de aplicar a privilegiadora e julgados pelas três primeiras câmaras criminais durante o ano de 2019.

A conclusão da pesquisa de Hypólito é a quantificação dos resultados encontrados nos 420 acórdãos analisados e demonstra que os desembargadores atuantes na primeira e segunda câmaras fizeram uso de 21 motivos extralegais para não deferir o benefício da privilegiadora, enquanto a terceira câmara utilizou apenas dois. Segundo a pesquisadora, o resultado demonstra a distinção entre o entendimento das câmaras quanto à maneira devida de aplicar a lei, evidenciando as disputas internas no campo do Judiciário e a insegurança jurídica que causa ao tratamento desigual dos acusados por tráfico de drogas, desvelando uma outra dimensão da questão, já apontada nos estudos sobre a distinção entre traficante e usuário.

O artigo de Natália Barroso Brandão reflete sobre a prevenção à tortura nas audiências de custódia, a partir de uma audiência realizada pelo Conselho Nacional de Justiça que, no contexto da pandemia de covid-19, foi realizada para deliberar sobre a possibilidade de realização das audiências de custódia por videoconferência. A pesquisadora volta o olhar para as diferentes percepções dos atores que participaram da audiência (conselheiros do CNJ e representantes de instituições convidadas) sobre a finalidade das audiências, especificamente sobre a possibilidade de identificar, coibir e prevenir por meio delas os casos de tortura praticados por agentes do estado durante as prisões em flagrante delito.

Também fruto de uma pesquisa para tese de doutorado, a pesquisa debate as diferentes moralidades e percepções acerca da possibilidade de realização das audiências de forma virtual e as consequências de não realizá-las no contexto da pandemia, além de analisar a forma como a questão foi debatida e deliberada na audiência acompanhada. A autora lança mão de elementos teóricos de autores como Michel Foucault e Pierre Bourdieu e de estudos realizados sobre as audiências de custódia no Brasil, como o de Azevedo, Sinhoretto e Silvestre (2022), para mostrar que o sistema de Justiça se organiza de forma hierárquica e que o tratamento dos jurisdicionados não é igualitário. E conclui que, ao desconsiderar os dados empíricos apresentados em detrimento da crença na atuação dos juízes, no sentido de prevenir e combater

a tortura, os conselheiros reafirmam a faculdade e a capacidade de produzir verdade jurídica através do poder simbólico e da hierarquia estruturante do campo jurídico.

Uma inovação no campo dos estudos do cárcere e da segurança pública diz respeito à implantação de experiências educacionais em unidades prisionais. Com base em trabalho etnográfico, análise de documentos e de programas de governo, Nahuel Blazquez discute as relações entre atores sociais do meio universitário com trabalhadores nas prisões e pessoas privadas de liberdade. O autor indaga-se sobre o lugar das dimensões morais que permeiam essas relações, possibilitando “cursos particulares de ação”. O que se faz quando se realiza extensão universitária no meio prisional? Quem merece receber educação universitária? Que compromissos são estabelecidos nesses contextos? São algumas questões orientadoras de seu artigo, que desvela como os denominados direitos humanos estão impregnados de juízos morais.

Em outro momento, em um levantamento bibliográfico da produção no campo dos estudos sociológicos e antropológicos sobre a Justiça penal (Azevedo; Sinhoretto, 2018), já afirmamos que, a despeito de existirem pressões por inovação, democratização e ampliação de reconhecimento de direitos humanos, a ausência de reformas institucionais mais profundas, apontada por diferentes pesquisadores, com diferentes perspectivas teóricas e metodológicas, não apenas obstaculiza seriamente o sucesso das inovações – também tornou o sistema de Justiça criminal mais punitivo, mais encarcerador, reforçando seu papel de reprodutor e legitimador das desigualdades que estão na origem dos conflitos. Nesse sentido, as instituições da Justiça criminal não se constituíram como um espaço de defesa de direitos e reequacionamento das relações de poder que produzem subalternidades de classe, gênero, geração, sexualidade, território e estilo de vida. As tendências apontadas nos estudos indicam a adesão hegemônica das instituições judiciais a visões conservadoras e autoritárias da ordem social, com crescente protagonismo dos juízes e tribunais em ações de conteúdo declaradamente político.

Se os trabalhos aqui apresentados confirmam essas conclusões, também é importante, por outro lado, destacar o papel que tiveram os mecanismos institucionais construídos no processo de redemocratização do país para conter tanto o arbítrio quanto o interesse particularista diante dos valores democráticos, da transparência e da impessoalidade que devem orientar os agentes públicos. Também é preciso destacar o papel particular do STF na defesa da institucionalidade democrática, garantindo, por exemplo, as políticas de saúde pública no contexto da pandemia, contra a vontade do governo federal, que buscava impedir a implementação das políticas de isolamento social por estados e municípios, ou boicotar o programa de vacinação obrigatória para a contenção da covid, ou viabilizar a realização do processo eleitoral, limitando os ataques às urnas eletrônicas, e atuando para a contenção dos ataques ao processo eleitoral, com isso

estabelecendo condições mínimas de concorrência democrática. Com base nessa tensa e rica experiência histórica de ocaso e renascimento democrático, é preciso rediscutir o papel dos agentes jurídicos na defesa da democracia e contra ameaças autoritárias. Se no contexto da ditadura militar era possível apontar a falta de iniciativa do Poder Judiciário para conter o arbítrio, com raras exceções, não se pode dizer o mesmo do período recente, quando a ação do Poder Judiciário foi vital para a preservação das regras do jogo democrático e de sua efetividade.

As inovações, no entanto, ainda esbarram em divisões internas ao campo do controle do crime: entre um polo heterogêneo, mas em última instância comprometido com os direitos e garantias fundamentais, e um polo convencido de que o endurecimento penal, com a flexibilização de garantias para determinados perfis de acusados, seria o caminho necessário para a contenção da criminalidade e a legitimação social do sistema penal.

A questão proposta indica a necessidade de pensar nos mecanismos institucionais, em sua violência simbólica e concreta e nas possibilidades de redução de seu grau de arbítrio. discricionariedade, elitismo, proteção e reprodução de privilégios.

Na perspectiva crítica ortodoxa, todo direito liberal é mecanismo de dominação de classe, patriarcal e racista. Sendo assim, não importam os meios, mas os fins, para a almejada transformação social. São deixadas de lado, nessa perspectiva, as possibilidades de transformação pela via institucional, pela ampliação do acesso a direitos e o aperfeiçoamento dos mecanismos de judicialização e controle público. Dessa forma se fecham as portas para qualquer possibilidade de debate progressista a partir do direito que temos hoje. Nesse registro, ou mudamos tudo, ou compactuamos com a violência.

Exemplos não faltam de avanços nas últimas décadas, e a resistência ao poder autocrático no último período nos traz uma referência importante de que, qualquer que seja o objetivo a ser alcançado, os meios importam, e o respeito à institucionalidade democrática e a crítica de suas imperfeições são a arena dos embates contemporâneos para o enfrentamento da violência estrutural nos interstícios do sistema.

REFERÊNCIAS

1. AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de; SINHORETTO, Jacqueline; SILVESTRE, Giane. Encarceramento e desencarceramento no Brasil: a audiência de custódia como espaço de disputa. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 24, n. 59, p. 264-294, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/15174522-103835>. Acesso em: 28 fev. 2024.
2. AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de; SINHORETTO, Jacqueline. O sistema de justiça criminal na perspectiva da antropologia e da sociologia. **BIB**, São Paulo, n. 84, p. 188-215, 2018. <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/440>. Acesso em: 28 fev. 2024.
3. FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. *In*: FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** Lisboa: Passagens, 1992. p. 89-128.
4. MELLO, Kátia Sento Sé; FREIRE, Christiane Russomano. Processos criminais e articulação inquisitorial em prisões por tráfico de drogas no Rio de Janeiro: reflexões acerca do encarceramento de mulheres. **Dilemas: Revista de Estudos do Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, Edição Especial, n. 5, 2023. <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/issue/view/2711>. Acesso em: 28 fev. 2024.
5. MISSE, Michel; GODOI, Rafael; MELLO, Kátia Sento Sé; TEIXEIRA, Cesar Pinheiro; MELLO NETO, Davi Maciel. Os sentidos do cárcere, apresentação Dossiê. **Dilemas: Revista de Estudos do Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, Edição Especial, n. 5, 2023. <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/issue/view/2711>. Acesso em: 28 fev. 2024.

Jacqueline Sinhoretto

Professora associada da Universidade Federal de São Carlos. Pesquisadora 1C do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8718-779X>. Colaboração: Redação e revisão. E-mail: jacsin@ufscar.br

Kátia Sento Sé Mello

Professora no Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisadora 2 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6683-4444>. Colaboração: Redação e revisão. E-mail: ksemello@gmail.com

Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo

Professor titular da Escola de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do

Jacqueline Sinhoretto
Kátia Sento Sé Mello
Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo

Sul. Pesquisador 1C do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7050-8852>. Colaboração: Redação e revisão. E-mail: rodrigo.azevedo@puers.br

Policiais e bolsonarismo: a expressão de discursos discriminatórios em redes sociais abertas e fechadas

Police officers and Bolsonaroism: the expression of discriminatory discourses in open and closed social medias

Jacqueline Sinhoretto

Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil

André Cedro

Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil

Henrique Macedo

Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil

RESUMO

Qual é o alcance dos riscos que as instituições democráticas correm com a politização da polícia produzida pelo bolsonarismo no Brasil? O artigo visa a apresentar alguns elementos de resposta ao analisar a evolução da interação entre policiais militares de São Paulo em redes sociais digitais. Os dados coletados e as observações realizadas em redes sociais de policiais militares demonstram escolhas individuais e institucionais de práticas e políticas que podem opor grupos de policiais ao regime democrático. Os resultados apontam que a adesão bolsonarista de policiais produziu um deslocamento do eixo do debate público sobre segurança, com recuo das propostas reformistas e reforço da militarização do controle do crime.

Palavras-chave: Segurança Pública, Polícia, Policiamento Ostensivo, Bolsonaroismo, Redes Sociais Digitais.

Recebido em 15 de março de 2023.
Avaliador A: 08 de junho de 2023.
Avaliador B: 18 de julho de 2023.
Aceito em 18 de dezembro de 2023.



ABSTRACT

What is the extent of the risks that democratic institutions face with the politicization of the police produced by Bolsonarism in Brazil? This article aims to present some elements to respond this question by analyzing the evolution of the interaction between military police officers from São Paulo on digital social networks. The data collected and observations made on social networks of military police officers demonstrate individual and institutional choices of practices and policies that oppose police workers to the democratic regime. The results indicate that Bolsonarist adherence of police officers has shifted the axis of public debate on security, with a retreat of reformist proposals and reinforcement of the militarization of crime control.

Keywords: Public Safety, Police, Ostensive policing, Bolsonarism, Digital Social Networks.

INTRODUÇÃO

Entre 2014 e 2018, o Brasil teve quatro vezes mais policiais e militares eleitos para postos no Legislativo. Quase todas as candidaturas e quase todos os eleitos estão em partidos da direita e marcam a inscrição de policiais na política convencional. Essa politização da polícia é especialmente importante entre policiais militares. O impulso a candidaturas de agentes de segurança é parte do contexto de ascensão de Jair Bolsonaro, em 2018, que, por um lado, atualiza discursos e atitudes presentes no debate sobre segurança desde a transição democrática, e, por outro, representa uma radicalização à ultradireita, com sinais de ruptura com a democracia em 2022 e particularmente em 8 de janeiro de 2023, quando foram invadidos e depredados os edifícios sede dos três poderes da República, em Brasília.

No plano político, essa movimentação de candidatos, vereadores e deputados federais e estaduais é complementada pelo grande ativismo de policiais nas redes sociais. Desde os anos 1980 o discurso da chamada “bancada da bala” atribui à democratização política o enfraquecimento das polícias e do controle do crime, responsabilizando a democracia e os defensores dos direitos humanos pelo crescimento dos indicadores de crimes

Em que pese a oposição política representada pelo discurso antidemocrático dos policiais nas mídias, os governos democráticos no Brasil investiram muito em segurança

pública. O setor foi organizado e investiu em equipamentos, tecnologia, armamentos, educação policial, ampliação de efetivos, mudanças legislativas e organizacionais. O crescimento do encarceramento no período democrático é um indicador eloquente de que não apenas o controle do crime não foi desmobilizado como ele foi bastante ampliado.

No desenvolvimento de nosso programa de pesquisa sobre o campo do controle do crime no Brasil, interessa observar conjuntamente como ocorre a ascensão política dos policiais no contexto do bolsonarismo e o protagonismo que a Polícia Militar (PM) passou a exercer no controle do crime. O reforço de uma estratégia de militarização da segurança pública tem sido demonstrado em nossas pesquisas (Sinhoretto *et al.*, 2021). O objetivo deste artigo é abordar o protagonismo dos policiais militares em duas frentes: o protagonismo operacional no controle do crime e o protagonismo político, exercido por meio de candidaturas e atuações legislativas.

Em 2022, observou-se o deslocamento do discurso das pautas da segurança pública, que foram a tônica típica da “bancada da bala”, para os discursos contra o regime democrático e contra os poderes republicanos, com ataques ao Supremo Tribunal Federal, à urna eletrônica e ao questionamento das eleições, com forte viés golpista impresso por Jair Bolsonaro. A pesquisa aponta que nas redes sociais abertas há algum grau de censura de conteúdos abertamente eleitorais, com foco no discurso sobre o crime. Nas redes fechadas, entretanto, os grupos de policiais funcionam como um espaço de difusão do bolsonarismo, reunindo os tópicos morais, o combate violento a acusados de crimes e a propaganda de cunho fascista contra as instituições republicanas, que questiona a lisura das eleições.

De um ponto de vista normativo, a politização dos policiais tornou-se majoritariamente antidemocrática e orienta posições e atitudes de ruptura com a democracia, como o questionamento das eleições. Mesmo que exista uma distância entre o discurso e a passagem efetiva para a ação golpista (distância perigosamente colocada à prova nos eventos de 8 de janeiro de 2023), as bases sociais do novo autoritarismo estão perigosamente entranhadas nos meios policiais. E isso diz algo sobre a baixa adesão de policiais aos valores democráticos.

As pesquisas do Fórum Brasileiro de Segurança Pública apontam que entre 15% e 40% dos policiais são considerados radicalizados ou potencialmente radicalizáveis, a depender das características da conjuntura política e institucional (FBSP, 2022). Esse levantamento foi feito anualmente desde 2020 e aponta que menos da metade dos policiais brasileiros têm interações em redes bolsonaristas radicalizadas, embora o alcance tenda a se ampliar. A maioria das interações em ambientes bolsonaristas ocorre entre policiais militares, enquanto civis e federais estão mais afastados delas.

MATERIAIS, MÉTODOS E ABORDAGEM TEÓRICA

Os dados e análises que seguem são parte dos resultados de um programa de pesquisa sobre segurança pública e relações raciais. O material gerou desdobramentos para a melhor compreensão do que nomeamos de estratégia militarizada de controle do crime em São Paulo (Sinhoretto, 2021; Sinhoretto *et al.*, 2023).

Ao utilizarmos uma abordagem multimétodos no programa de pesquisa, recorreremos ao monitoramento de redes sociais abertas e fechadas de policiais militares, material sobre o qual nos debruçamos neste texto. As redes sociais abertas são as que não necessitam de uma autorização de acesso, e seu conteúdo pode ser visto por qualquer membro, caso de Facebook e YouTube. Já as redes sociais fechadas necessitam da autorização do administrador do grupo para acessar o conteúdo, caso dos grupos de WhatsApp. Foi empregada a análise de conteúdo de páginas em redes abertas, tanto oficiais quanto de policiais da ativa e políticos oriundos das carreiras policiais. Também foram analisados conteúdos veiculados em grupos privados de WhatsApp, cujos membros eram majoritariamente policiais militares atuantes no policiamento na região da grande São Paulo.

A adaptação dos métodos etnográficos ao universo *online* é um campo de investigação que permite observar as relações sociais entre os universos físico e virtual – já que interações entre os universos *on/offline* são mediadas. São novas formas de construção da realidade social com diversas implicações sociais e políticas (Lupton, 2019; Miskolci, 2016). Os métodos etnográficos relacionados às mídias digitais, por exemplo, encaram o ciberespaço como um espaço de interação social, portanto passível de ser objeto de uma etnografia cuja coleta de dados seja multidimensional, isto é, nos “mundos” *online* e *offline* (Hine, 2000). Assim, a análise dos materiais foi cotejada com as informações que colhemos por outros meios, em nossa vivência *offline* no campo de estudos e em debates públicos sobre segurança e policiamento.

Redes sociais como o Facebook e o YouTube foram monitoradas de 2012 a 2018, por meio do acompanhamento de páginas ligadas ao elogio da Polícia Militar de São Paulo (PMESP), em especial as que versam sobre a atuação do grupamento especial Rondas Ostensivas Tobias de Aguiar (Rota), páginas de secretários de segurança, de membros da polícia e de candidatos a cargos eletivos oriundos da instituição (Macedo, 2015). Várias páginas monitoradas não existem mais ou tiveram algumas postagens excluídas. Nesse material foram buscados conteúdos ligados às funções da polícia, comentários de ações policiais retratadas, concepções de policiamento e

comentários sobre a política de segurança pública e sobre o contexto político mais amplo¹. Um novo monitoramento foi realizado no período de 2021 a 2023.

Os dados desse segundo período foram organizados em categorias: a) vinculadas à ação policial ligada a: abordagens; ações cotidianas; violência policial; letalidade policial; mortes de policiais; b) à política englobando a ameaça de golpe; ataques ao Superior Tribunal Federal (STF); um ataque ao Ministro Alexandre de Moraes; um ataque ao presidente Lula; um ataque à primeira-dama Janja; fraudes nas urnas; antipetismo; apoio ao Bolsonaro; apoio a Sérgio Moro; pandemia de covid-19; c) e a preconceitos: homofobia, racismo, xenofobia e machismo.

A pesquisa teve acesso a dois grupos fechados do WhatsApp, integrados por alguns policiais militares. O acesso foi estabelecido através do contato com participantes, que concordaram com o acompanhamento, solicitando, todavia, a preservação de seus dados e nomes. Assim estabeleceu-se o compromisso de demonstrar somente conteúdos relevantes para a pesquisa, de modo a não comprometer a vida dos interlocutores. Os grupos de WhatsApp mencionados são compostos por policiais de São Paulo e outros estados, além de parentes e amigos, pessoas próximas ao círculo. Eles transmitem conteúdos variados que não estão apenas associados a atividades policiais, o que exigiu uma seleção de conteúdo.

A abordagem teórica que orienta a análise e a interpretação dos dados está assentada na construção da teoria sobre o campo do controle do crime em São Paulo e as estratégias operadas em seu interior (Sinhoretto, 2021). O conceito de campo de controle do crime e da justiça criminal foi construído por David Garland (2008, p. 36), com vistas a explicar processos de mudança que “abrangem forças sociais, econômicas e culturais pós-modernas que deram nova feição à reflexão criminológica, às políticas criminais governamentais e às atitudes culturais populares”.

O conceito de campo enfatiza um conjunto não homogêneo de atores, instituições, práticas e saberes em disputa, divergência e concorrência quanto a processos de mudança e estabilização (Garland, 2020). A maneira como instituições e atores confrontam as mudanças e lutas não é unívoca, engendra estratégias que se desenvolvem em direções contraditórias, sendo que as mais “exitosas” repercutem nas políticas e culturas populares e profissionais emergentes. Discursos e estratégias emprestam forma e estruturação ao campo do controle do crime. A história do presente orientada pelo conceito de campo revela sinais de continuidade e descontinuidade, o que permite pensar a emergência de reconfigurações em que os novos elementos sofrem contínua influência de elementos antigos, práticas profissionais e modos de

¹ Uma descrição e análise mais extensa deste material foi publicada por Sinhoretto e Macedo (2019)

pensamento próprios da configuração anterior.

Enfocando especificamente o campo do controle do crime no Brasil, interpelado em nosso programa de pesquisa, ele tem sido disputado por quatro grandes estratégias: a militarizada-inquisitorial, a clássica, a da prevenção e das alternativas penais e a penal (Sinhoretto, 2021).

De um ponto de vista típico-ideal, os atores que protagonizam a estratégia militarizada são os policiais militares. O tipo de policiamento que domina o trabalho policial hoje – o policiamento ostensivo – consiste em abordar pessoas por perfil criminológico, realizar prisões em flagrante, abusar da força nas interações com tipos de público considerados suspeitos e recorrer a armas de fogo e à letalidade policial. Um policial formado nos parâmetros de um modelo militarizado de controle do crime acredita que o “verdadeiro trabalho de polícia” é entrar em confronto, usar a arma, abordar suspeitos e realizar prisões em flagrante – a letalidade é um evento considerado uma decorrência natural do combate ao inimigo da sociedade. Do mesmo modo, ele considera que intervir em conflitos diversos não é o verdadeiro trabalho da polícia; reclama, se ressentido de que a população ocupa demais a PM com questões não relevantes. Administrar conflitos, para ele, é neutralizar tipos suspeitos (Sinhoretto, 2021).

Na estratégia clássica, os operadores jurídicos são os protagonistas, e o processo penal é a principal forma de administrar o controle do crime. Os juízes detêm o monopólio da punição e as formas de punir estão descritas nos diplomas normativos, com previsão de garantias dos acusados e limites institucionais ao poder de punir. A forma de policiamento que corresponde a esse tipo é a polícia investigativa, que constrói a incriminação do evento até chegar ao acusado. A verdade jurídica se constrói por provas objetivas e reguladas por normas que embasam a acusação formal. Administrar conflitos é criminalizar condutas e responsabilizar penalmente os indivíduos. A punição atende aos princípios da ressocialização, e a prisão é um dispositivo de disciplina, individualizante. É considerada clássica pois a maioria dos diplomas normativos responde a essa estratégia de controle do crime, sendo sua doutrina a mais estabilizada nas faculdades de Direito, nas revistas científicas e no discurso legitimado das principais posições do campo de controle do crime.

As demais estratégias, mais recentes e minoritárias no campo, não serão desenvolvidas neste texto, bastando agora mencionar a sua participação na configuração do campo do controle do crime. São elas: a estratégia da prevenção da violência, com foco nas vítimas de crimes e desigualdades, cujos protagonistas são atores ligados a projetos de prevenção de alcance local e portadores de saberes de assistência social; e as alternativas penais, métodos compositivos de administração de conflito cujos saberes são relativos à recomposição de relações e situações, protagonizadas pelos operadores jurídicos críticos à intervenção penal.

A militarização do campo estatal de administração de conflitos não é, portanto, o único movimento perceptível, quando se analisa o modo como funciona o controle do crime no Brasil atual. Parece nítido que a democratização institucional do período da Nova República trouxe disputas que impulsionaram tanto as limitações do poder de punir quanto a prevenção e as alternativas (Azevedo; Cifali, 2017). É igualmente nítido que a disputa por democratização sofreu um refluxo na última década, e a militarização hoje coloniza – ou tenta colonizar – as demais estratégias no campo. No âmbito do governo federal, no último governo, o fomento à prevenção e às alternativas foi praticamente erradicado, e o discurso “bandido bom é bandido morto” foi reforçado durante a gestão Bolsonaro, orientando a destinação de recursos financeiros, humanos e simbólicos disponíveis no campo. As formas de resistência se enfraqueceram.

POLÍCIA MILITAR E MILITARIZAÇÃO DO CONTROLE DO CRIME

Na medida em que se parte de uma conceitualização do campo de controle do crime e suas estratégias, num primeiro momento foi identificado o protagonismo operacional da Polícia Militar no campo da segurança pública e do controle do crime (Sinhoretto; Lima, 2015). Esse protagonismo foi descrito como uma expansão das funções da PM em todo o trabalho de seleção de crimes, perfis de suspeitos e áreas das cidades onde é recrutada a clientela e são definidos os objetivos da justiça criminal. Foi identificado que a preponderância na efetivação da legislação penal nas ruas cabe à PM, que superou em muito o papel da Polícia Civil na tarefa. É isso que foi nomeado protagonismo operacional, cujos resultados são definidos pelo foco em abordagens pessoais, em tecnologias de suspeição e prisões em flagrante. O mesmo mecanismo foi detectado por Costa e Oliveira (2016), que também registram a mudança no perfil do trabalho policial: as investigações foram paulatinamente assumidas pela Polícia Militar, o que reverberou na condução de processos judiciais em que o foco em depoimentos, testemunhos e confissões declina, dando lugar ao exame de autos de prisão em flagrante e depoimentos de policiais. Isso que entendemos como protagonismo operacional da PM no controle do crime, dessa forma, está conectado com mudanças na forma de produção da verdade jurídica nos processos criminais, um tema que tem sido estudado por Jesus (2020) e Lima e Mouzinho (2016), reforçando a estratégia aqui nomeada militarizada-inquisitorial.

Além desse protagonismo operacional, observa-se o protagonismo político dos policiais militares no que tange às eleições, às candidaturas e aos mandatos, objeto específico deste

texto. Um breve histórico da instituição policial, abordado a partir da PM de São Paulo, será necessário para sustentar a análise.

Criada durante a ditadura militar (1964-1985), a Polícia Militar atuou na repressão política e se notabilizou por métodos violentos de combate ao inimigo interno, transitando da repressão ao crime político à repressão ao crime comum no final dos anos 1970. Durante o período democrático, seu protagonismo operacional se formou e consolidou na esteira das reivindicações de “lei e ordem”. Após a queda dos militares e a ascensão dos primeiros governos democráticos, o policiamento militarizado não foi substituído por um modelo mais adequado ao sistema político. As estratégias de controle do crime institucionalizadas durante a ditadura permaneceram e se consolidaram como parte do modelo de policiamento. A lógica de “combate ao inimigo” (Silvestre, 2018), por exemplo, continuou balizando as ações de grupos policiais, como a Rota, criada no auge da ditadura (Macedo, 2015).

Entretanto, em contraste com o regime anterior, o foco do policiamento ostensivo, voltado à repressão de assaltos a bancos, atualmente está no controle do que nomeamos *circulação indevida de riquezas*, isto é, alguns tipos de crimes patrimoniais e o varejo do tráfico de drogas, especialmente nas comunidades e periferias pobres. A seletividade racial, o alto número de prisões provisórias e a letalidade policial são as características desse modelo de policiamento.

No período de transição, a PM passou por tentativas de reestruturação, por iniciativa de políticos progressistas. O governo de Franco Montoro (1983-1987), primeiro governador da reabertura política, buscou alinhar as práticas policiais com os paradigmas dos direitos humanos, procurando instituir controles da atividade policial, sobretudo em relação às práticas abusivas. Porém, contrastado com o aumento da incidência de crimes do período, tal projeto foi minado pela insatisfação política e populista que acusava o governo de leniência com “bandidos”, exigindo políticas mais duras e a volta das práticas utilizadas na ditadura (Caldeira, 2000; Mingardi, 1991).

No período seguinte (1987-1992), o policiamento militarizado foi priorizado, gerando o aumento dos abusos e da letalidade policial. Essa época ficou marcada por episódios de extrema violência que impactaram negativamente a história da PM paulista, como o Massacre do Carandiru (1992). A Polícia Militar nunca matou tanto quanto nesse período, e as iniciativas de mudanças organizacionais substantivas foram desmobilizadas. Nas décadas que seguiram, esse modelo de policiamento foi expandido para todo o estado. A corporação aumentou seu efetivo e a especialização dos seus agentes. Ela também atualizou procedimentos, ferramentas tecnológicas, armamentos e veículos. O mesmo, contudo, não ocorreu com a Polícia Civil, que teve investimentos e expansão bem mais modestos. Além disso, a ascensão política de

promotores e ex-policiais a cargos na Segurança Pública e no parlamento foi importante para a consolidação da estratégia militarizada-inquisitorial do controle do crime (Silvestre, 2018). A PMESP manteve e expandiu cargos de assessoria parlamentar em instâncias governamentais estaduais e federais (Pagamisse, 1995), visando a influenciar e acompanhar proposições legislativas de interesse da instituição.

A PMESP HOJE

O crescimento das taxas de crimes deu mais importância às demandas por mais segurança e obrigou os políticos a responder diretamente às preocupações. Se Garland (2008) apontou a emergência da cultura do controle, que implica mudanças muito amplas nas representações e disposições em relação ao crime, aos desviantes e à punição, Simon (2007) demonstrou que o uso político do discurso do crime alavancou o populismo punitivo e criou uma forma de “governar através do crime”. Esses movimentos enquadram simultaneamente acontecimentos internacionais, nacionais e locais, com uma série de mediações entre essas diferentes esferas.

No Brasil, as políticas e as práticas de policiamento, desde o início da democracia, configuram-se como uma significativa pauta política de candidaturas, sobretudo aquelas de policiais e adeptos do recrudescimento punitivo da segurança pública. Se o fenômeno da “bancada da bala” não é novo, pois esteve presente durante todo o período democrático, nos últimos anos a ameaça de ruptura com a democracia tem encontrado apoio nas polícias brasileiras, aumentando as preocupações de juristas, acadêmicos e especialistas. Tal receio é fundamentado não somente nas demonstrações fascistas da anterior gestão presidencial, mas também nas frequentes manifestações antidemocráticas de policiais bolsonaristas nas redes sociais. Um levantamento realizado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP, 2021) que observou o uso de redes sociais por policiais estimou que, em 2021, 48% dos policiais militares (44% dos oficiais e 51% dos praças) no Brasil estavam na esfera de comunicação do bolsonarismo.

Observa-se um processo ultraconservador de politização da polícia simultâneo à “policialização da política”. Isso decorre das características fascistas do governo de Jair Messias Bolsonaro, marcado por uma espécie de nacionalismo autoritário e conservador, militarismo, anticomunismo e antimarxismo, política econômica neoliberal, culto à violência, negação do racismo e exaltação do machismo (Boito, 2020), entre outras particularidades. Bolsonaro,

bem como governadores, prefeitos e deputados se elegeram apoiando-se na insegurança e no medo da população em relação ao crime. Dessa forma, encontrou nas instituições policiais sua base mais fiel e apaixonada, principalmente aquela que rechaça os direitos humanos e valida discursos como “Bandido bom é bandido morto”, “Mais um CPF cancelado” ou “Se tá com pena de bandido, leva pra casa”.

Bolsonaro se elegeu com a promessa de acabar com as audiências de custódia, abolir os indultos, reduzir a maioria penal, construir presídios, facilitar o porte de armas, revogar o estatuto do desarmamento e assegurar aos policiais militares privilégios legais (Pereira, 2021). Esses elementos fazem eco com a trajetória política do político, apoiador aberto do regime ditatorial, das milícias e das práticas de violação de direitos humanos, como a tortura.

O resultado dessa complexa relação entre policiais e o bolsonarismo pode ser observado nos casos de motins de PMs, como ocorreu no Ceará, ou na repressão de movimentos opositores ao governo, como sucedeu em São Paulo, em uma manifestação de antifascistas durante a pandemia. Ele também se verifica no uso político de ações da Polícia Rodoviária Federal nos dias da eleição e após a votação, com a intensificação de operações em estradas que visaram a impedir o acesso de eleitores aos locais de votação e possibilitaram o bloqueio de rodovias em protesto ao resultado das eleições de 2022. Novamente, a ausência de repressão da PM aos protestos contra o resultado da eleição contribuiu para a depredação das sedes dos Poderes no dia 8 de janeiro de 2023, em Brasília (DF).

É nas redes sociais, contudo, que policiais bolsonaristas se expressam com muita veemência. Essa pesquisa observou em grupos de WhatsApp, páginas do Facebook e do Instagram e em vídeos no YouTube discursos que atentam contra a democracia, sobretudo aqueles que pediam o fechamento do Superior Tribunal Federal (STF), a volta do regime militar, a (re)instituição do AI-5 e a instauração de estado de sítio.

BOLSONARO E O BOLSONARISMO NAS POLÍCIAS

Crime e insegurança foram temas definidores das eleições de 2018, tanto para o Executivo quanto para o Legislativo, nas esferas federal e estaduais. Nas pautas jornalísticas e nas redes sociais, foi um tema explorado para conquistar votos, ao lado do discurso de combate à corrupção e das propostas conservadoras da “moral e dos bons costumes”.

O discurso baseia-se em soluções simplórias e salvacionistas, como o acesso irrestrito

a armas de fogo, a ampliação de violências institucionais, o apoio à ação letal de policiais e o elogio do punitivismo como forma de restabelecer a ordem. Nada se diz sobre políticas integradas de segurança, prevenção à violência, controle da corrupção policial – vistas como proposta de quem não conhece a realidade ou quer facilitar as coisas para os bandidos.

Nas redes policiais bolsonaristas, a forma de comunicar a questão do crime não se baseia nem em evidências (como estudos científicos ou análises de programas que deram certo), nem na aplicação irrestrita da lei (já que inclui a defesa de métodos ilegais, como tortura e execução de suspeitos) – enquadra a segurança pública- como uma guerra. Nesse aspecto, os discursos observados se assemelham ao que tem sido utilizado desde o início da Nova República, segundo autoras que nos antecederam nesse debate (Caldeira, 2000; Peralva, 2000). Acompanhamos, assim, como as novas mídias vêm sendo apropriadas para esse discurso e como novos temas são incorporados às narrativas antigas (Cedro, 2023; Sinhoretto; Macedo, 2019; Silvestre, 2018).

De forma geral, a mobilização do crime nos discursos políticos associa a “desordem” nacional ao aumento do crime e da violência no Brasil. Enquanto nas pesquisas anteriores a “desordem” era associada aos políticos democratas e às políticas de “humanização” da segurança pública e da justiça criminal (Caldeira, 2000), a construção narrativa atual vincula a “desordem” à agenda da democratização, vista como pauta “ideológica” que teria promovido no país uma “inversão de valores”. Esse termo é recorrente entre policiais militares de diversos graus hierárquicos (Macedo, 2015). Com variações, o enunciado culpa setores progressistas da sociedade e da política, especialmente o Partido dos Trabalhadores (PT), por terem causado a “degeneração social” de “valores morais” como a família, o trabalho, a religião, a educação e o respeito às instituições e à autoridade policial.

Há uma recusa geral aos “direitos humanos”, que há décadas são o moinho de vento da direita brasileira (Carapaña, 2018; Rocha, 2018), que utiliza *lugares-comuns* como “direitos de vagabundos”, restringindo a aplicação dos direitos humanos “aos humanos direitos”. É veiculada a ideia de que os políticos de esquerda “dão flores aos bandidos”. O debate sobre segurança pública e direitos humanos não é visto como intrínseco ao espaço público, como um lugar da discordância legítima e do debate das políticas públicas e das práticas abusivas, e sim como uma “inversão de valores”.

A virulência dos discursos antagonistas aos direitos humanos e aos políticos de esquerda desconsidera que poucas políticas alternativas foram levadas a cabo, mesmo em governos de partidos de esquerda. Ao contrário, os governos de partidos destacados na oposição ao regime militar (Partido do Movimento Democrático Brasileiro – PMDB e PT) e de partidos consagrados pela democracia eleitoral (como o Partido da Social Democracia Brasileira – PSDB) não

promoveram grandes reformas na segurança pública e na justiça criminal. O encarceramento cresceu vertiginosamente no período democrático, o número de pessoas mortas pelas polícias aumentou, e penas alternativas não se tornaram políticas de massa. Mesmo assim, “a esquerda” é a responsável pela existência do crime e pela “falta de medo” dos bandidos diante da polícia.

O campo de políticas de segurança pública tem sido constituído em movimentos de disputas entre visões e projetos, mas a verdade é que nenhum governo de direita ou esquerda deu centralidade à redução da violência e à proteção da vida. Houve avanços e experiências bem-sucedidas, mas elas também se dissolveram com muita facilidade nas trocas de governo. O resultado: não houve reformas significativas na segurança, nas polícias, na justiça criminal e nas prisões (Sinhoretto; Lima, 2015). A repetição das práticas do passado é um entrave para novas visões, solo confortável para o crescimento do discurso autoritário sobre crime e violência nas mídias e na comunicação pública e privada, de forma geral.

O avanço da tecnologia digital passou a criar, manter ou aprofundar as relações sociais mediadas pela interface dos novos meios, criando uma relação contínua de interações *on/offline*. Os limites da interação pelas plataformas digitais e a interação no cotidiano fora delas vão se tornando cada vez mais borrados, ao passo que, ao invés de só consumirmos os conteúdos digitais, também passamos a produzi-los e compartilhá-los (Miskolci, 2016).

Trata-se de compreender que a internet não inaugurou uma nova forma de produção de conteúdo sobre os fenômenos sociais, mas permitiu que outros atores pudessem produzir conteúdo. Quando o tema é violência, diversos atores passaram a ocupar espaços virtuais para difundir e compartilhar suas narrativas, valores, moralidades e opiniões sobre o tema. Ao lado das pessoas comuns, observamos o destaque aos policiais (principalmente os policiais militares) na difusão de conteúdo sobre crime e seu controle.

Cedro (2023) observou a formação de redes familiares e de vizinhança voltadas à vigilância comunitária, visando ao compartilhamento de informações e ao monitoramento de suspeitos e notícias de crimes. O discurso dos que interagem é permeado pela dicotomia “cidadãos de bem” e “bandidos”, em que as representações sobre a violência seguem reproduzindo diagnósticos e narrativas que já existiam antes dos meios digitais.

A construção da suspeição nas redes reproduz estereótipos sobre o estranho e sobre quem são os “bandidos”, acrescentam às narrativas orais fotos, vídeos e memes que tanto podem ampliar a polifonia de um evento criminal como podem fixar ainda mais os estereótipos (Cedro, 2023). A percepção de insegurança não é amenizada pela participação nas redes, mas parece, ao contrário, ser dinamizada quando todo e qualquer fato passa a ser conhecido num curtíssimo intervalo de tempo por um número muito grande de pessoas. Informações que antes

eram transmitidas no ritmo dos encontros presenciais com parentes e vizinhos agora têm seu fluxo acelerado. Essa velocidade, essa imediatividade e esse contato permanente com as cenas violentas trocadas nos aplicativos podem ter contribuído para aprofundar a percepção de que antigamente havia menos crimes.

No caso da comunicação entre policiais, o WhatsApp é usado para apoio tático em operações, mesmo na contramão do que é recomendado pelas chefias. Muitos policiais, entretanto, recorrem ao aplicativo para acrescentar informações sobre situações registradas nos sistemas corporativos e podem acrescentar detalhes não comportados pela comunicação oficial, como fotos, vídeos e comentários valorativos. Nos textos oficiais, por outro lado, nas entrevistas para imprensa e nas conversas com pesquisadores, o tom é de negar e condenar o racismo e a homofobia; nas conversas privadas de grupo, por exemplo, são feitos muitos comentários discriminatórios.

Nas páginas oficiais da PMESP, a comunicação é massivamente centrada na divulgação de prisões e apreensões, crimes patrimoniais e drogas são quase a totalidade das ocorrências destacadas, e a prisão é retratada como o objetivo do policiamento. Não há comunicação voltada para a diversidade interna do corpo policial, para ações de prevenção e para integração de políticas públicas. Quem segue as páginas é informado de que a polícia prende.

Em relação aos policiais, Macedo (2015) identificou na sua pesquisa um deslocamento nos conteúdos veiculados pelas mídias digitais abertas, principalmente do Facebook e do YouTube. Os vídeos disponíveis nessas plataformas se tornaram um meio de expressão de opiniões de policiais e políticos sobre as políticas públicas na área de segurança. Em 2012, foi muito alardeada a política de enfrentamento e “combate” a suspeitos de integrarem o PCC², em reação aos ataques a delegacias e postos policiais e às mortes de agentes. As ações policiais tiveram o protagonismo das Rota – modalidade de policiamento realizada pelo 1º Batalhão de Policiamento de Choque.

Naquele período, as redes sociais foram utilizadas pelos responsáveis por ações policiais letais para justificá-las e, também, para alavancar carreiras políticas. Duas figuras-chave da política de confronto ao PCC, Antônio Ferreira Pinto, então secretário de Segurança Pública, e o coronel Paulo Lucinda Telhada, comandante da Rota à época, utilizaram essas plataformas para fazer propaganda política. Eles conciliaram com as redes sociais sua projeção nas mídias convencionais por estarem à frente de ações contra o “crime organizado”, impulsionando suas

² O Primeiro Comando da Capital (PCC) é considerado a principal rede de crime organizado no estado de São Paulo pelas autoridades da Segurança Pública.

campanhas para deputado federal e estadual em 2014. Coronel Telhada foi o segundo deputado estadual mais votado de São Paulo, com 253 mil votos.

Durante 2014, a figura de Telhada aparecia como um herói da Polícia Militar, símbolo do “combate ao crime organizado”, figura central para representar os policiais e os “cidadãos de bem” contra os “bandidos”. Obteve a reeleição em 2018 com 214 mil votos – foi o quarto deputado mais votado no estado e tem mais de 2 milhões de seguidores no Facebook.

Se em 2014 as pautas do “crime organizado” e do “combate ao crime” eram mais presentes na mídia, projetando eleitoralmente Telhada, em 2018 os jornais priorizaram a crise política nacional e a corrida presidencial. A deputada estadual mais votada em 2018 foi Janaína Paschoal, eleita com 2 milhões de votos e uma das responsáveis pelo pedido do *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff. Mesmo que o coronel tenha perdido eleitores, dois policiais militares que serviram na Rota sob seu comando foram eleitos: o major Mecca (Partido Social Liberal - PSL), com imagem atrelada a Jair Bolsonaro, elegeu-se deputado estadual (com 400 mil seguidores em sua página no Facebook, e 46 mil no Instagram) e o capitão Derrite (Partido Progressista - PP), deputado federal, acumulando mais de um milhão de curtidas no Facebook e 235 mil seguidores no Instagram. Ambos apareceram em diversos programas policiais na TV, como o Brasil Urgente. Em 2023, Derrite foi nomeado secretário de Segurança Pública em São Paulo.

As mídias sociais servem, para além da divulgação do trabalho dos policiais, de palanque político para as candidaturas. As personagens citadas têm pautas de recrudescimento penal, punitivismo e aumento dos investimentos na Polícia Militar, além da crítica à punição de policiais que praticaram violência contra suspeitos. Construíram discursos políticos propondo ações de “combate ao crime organizado” e encontraram eco no debate público, mas migraram para a discussão política nacional, acompanhando os conteúdos bolsonaristas.

Outros canais pessoais de policiais não oficiais também foram acompanhados desde 2021 pela pesquisa. Em redes abertas, os conteúdos não diferem muito daquele das postagens dos canais oficiais. Além dos filtros impostos pelas próprias redes, há um controle da instituição sobre os conteúdos publicados. As publicações de um agente, detentor de uma página do Facebook, Instagram ou canal de YouTube, são checadas, e devem estar em conformidade com os padrões da corporação, do contrário o agente que descumprir as normas pode sofrer punições.

Esse tema foi abordado durante entrevistas com policiais da PMESP, analisadas em projeto anterior, relatado em livro dos autores (Sinhoretto, 2021):

Tem uns policiais que são do meu batalhão, eles são da ROCAM, e eles tem um canal do YouTube, eles filmam lá a atividade policial deles e depois passa esse vídeo

pelo crivo do comando, e autorizando, eles colocam no YouTube com o acesso a todo mundo. Pode assistir, comentar, não comentar... vai sempre ter uma mensagem institucional, então às vezes deslocando para uma ocorrência, daí eles filmam as motos deslocando e tal eles colocam no YouTube. Eu acho que é importante, eu acho que tem que ter (Capitão C, 2019, grifo nosso).

A fala do Capitão C, oficial responsável pelo setor de planejamento, demonstra como as redes sociais possibilitaram um aumento da divulgação da atividade policial e muitos agentes adotaram as mídias digitais, se tornando influenciadores. As versões antagonistas são compartilhadas por outros usuários não ligados às instituições policiais que denunciam, nessas redes sociais, crimes de abuso, tortura, racismo e homicídios cometidos por policiais.

De fato, a PMESP aplicou punição a agentes que desrespeitam as normas de publicação da corporação em redes sociais abertas. Policiais militares que manifestaram apoio em páginas públicas a favor do bolsonarismo e suas pautas contra os ministros do STF, em favor da instauração do AI-5 e da volta do regime militar, também foram punidos. Esse é o caso do coronel PM Paulo Aleksander Lacerda, que foi afastado pelo comando por desrespeitar o regulamento da corporação e postar publicamente ataques ao STF, ao governador do Estado e convocar policiais para atos bolsonaristas no feriado de 7 de setembro de 2021. Vale lembrar que tais declarações de PMs em favor da ruptura democrática geraram preocupação em relação à participação de policiais militares em um golpe de estado no mesmo feriado em 2022.

Se nas mídias abertas há um controle institucional, o monitoramento demonstrou que em comunidades do WhatsApp os grupos de policiais funcionam como um espaço de difusão incontida do bolsonarismo, de *fake news*, pautas antidemocráticas e diversos conteúdos que não passariam pelo crivo do controle institucional.

Os conteúdos transmitidos, áudios, vídeos, memes e mensagens de texto não estão apenas associados a atividades policiais e a suas interpretações políticas. Há uma multiplicidade de assuntos, o que exigiu a seleção e a categorização dos dados. A análise mostrou incompatibilidade entre os discursos coletados via WhatsApp em relação às outras mídias digitais e principalmente em relação às entrevistas autorizadas com policiais militares. O WhatsApp, por ser uma rede fechada, não tem filtros de controle das publicações, portanto as postagens demonstraram comportamentos desprovidos dos constrangimentos que poderiam ter em contextos públicos. Nesses grupos, observa-se o desprezo por temas como igualdade racial, de gênero, sexualidade, classe e direitos humanos.

Uma das postagens mais explícitas é o vídeo de um homem seminu usando uma calcinha preta e dançando em frente a um espelho. Junto ao vídeo foram compartilhados a foto do Instagram do homem com o uniforme e sua carteira funcional da PMESP. As imagens vêm

seguidas de mensagens de cunho homofóbico como “É viado”, “Amigo do [nome do membro do grupo]”, “Trabalhava na mesma viatura que vc”, cuja intenção é de chacota. O preconceito contra pessoas LGBTQIA+ entre policiais é algo comum e está associado à construção do policial masculinizado e moralmente conservador.

Nos grupos de mensagem fechados, a masculinização e a virilidade ficaram mais evidentes quando se observaram conjuntos de postagens que trazem como tema a violência física. São trocadas muitas imagens de pessoas mortas em homicídios, acidentes de trânsito, suicídios e letalidade policial. Nas mortes provocadas por policiais era comum que as imagens fossem seguidas pela frase “mais um CPF cancelado”. Mortes que ganharam notoriedade nas mídias de massa e foram questionadas pela opinião pública, como operações que deixaram dezenas de mortos no Rio de Janeiro nas comunidades do Jacarezinho e da Vila Cruzeiro (2022), foram acompanhadas por *fake news* sobre os antecedentes criminais das vítimas e o envolvimento de seus parentes com o crime organizado, no sentido de deslegitimar o luto e a revolta dos familiares.

As postagens sobre atuação policial apareceram mescladas a outras, com fontes variadas, consonantes com os valores bolsonaristas já mencionados: o culto à violência, a hipermasculinização, a homofobia, o antifeminismo, o racismo e muita pornografia. Houve também as postagens de apoio direto ao ex-presidente e candidatos a ele ligados, especialmente veiculando mensagens de antipetismo, anticomunismo, antissocialismo e exaltação nacionalista.

Desde o início do monitoramento, notou-se que as publicações foram difundidas conforme os interesses da campanha bolsonarista. No início da pandemia, por exemplo, uma grande quantidade de informações foi disseminada contra o isolamento social, contra a vacinação e em favor da imunidade de rebanho e da prescrição da cloroquina para o combate à covid-19. Posteriormente, com a tensão entre Bolsonaro e o STF, as postagens seguiram o ritmo de enfrentamento aos ministros da corte.

Como exemplo, uma das publicações que sintetiza o pensamento do grupo demonstra em conjunto os valores bolsonarista e o desejo de ruptura institucional. O vídeo intitulado “07 de setembro será assim” faz referência às manifestações do ano de 2021 e traz um homem nu em cujo pênis ereto está escrito Bolsonaro. Em sua frente há uma mulher nua que tem STF escrito em seu ânus. O homem diz: “Hora de foder o STF aí, bora”, e enquanto faz sexo anal diz: “Vai Bolsonaro, fode o STF aí, come o cu desse povo aí”.

Como aponta Dejours (2000), a virilidade é uma forma de identidade sexual masculina. Ela é medida pela capacidade de infligir violência, e seus valores estão associados ao poder, à dominação e à agressividade. Presumidamente, a virilidade é umas das características do

movimento bolsonarista. Ela é associada às outras propriedades, metamorfoseando-se em um discurso que induz à violência, retrata a condição feminina como subalterna, sugestiona a homossexualidade como castigo e idolatra o falocentrismo.

Em 2022, com o processo eleitoral em curso, se intensificaram nos grupos os discursos contra os adversários políticos, sobretudo ao PT e ao candidato Lula, eleito. De praxe, as publicações acompanharam o discurso bolsonarista de questionamentos à lisura do processo eleitoral, do funcionamento das urnas eletrônicas, das pesquisas de intenção de voto e convocações para manifestações em prol do governo Bolsonaro.

Há discursos que incentivaram uma ruptura institucional, entretanto as ações não podem ser qualificadas como organizadas, embora seja perceptível que muito conteúdo direcionado a esses grupos foi produzido. A aparência de espontaneidade das postagens, contudo, é importante para sua eficácia. O deslocamento das pautas de segurança para o discurso de golpe é envolto pela disseminação da ameaça comunista com a possibilidade da volta da esquerda ao poder, circunstância que policiais devem ter a ação de impedir.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O período democrático no Brasil coincidiu com transformações no campo do controle do crime que reforçaram o protagonismo operacional da Polícia Militar nas atividades de seleção dos crimes e criminosos que efetivamente recebem punição. Observa-se que o protagonismo operacional é acompanhado pelo progressivo protagonismo político dos policiais militares, que chegou a seu ponto de maior radicalização durante o governo de Jair Bolsonaro e seu discurso abertamente antidemocrático, com convocações ao golpe contra as eleições de 2022.

Nosso acompanhamento dos discursos oficiais de policiais militares aponta que as pautas punitivistas de ódio aos “bandidos” foram deslocadas para pautas cada vez mais políticas, seguindo o direcionamento da propaganda bolsonarista. A magnitude do movimento foi tal a ponto de causar reações institucionais de controle dos discursos antissistema e de conteúdo golpista. A PMESP passou a analisar, desde 2020, as postagens de policiais em redes sociais abertas, a fim de coibir as manifestações político-partidárias de membros fardados. Isso pode indicar que as organizações policiais tendem a não tomar parte do movimento golpista. Nos grupos fechados de WhatsApp e Telegram, onde as barreiras de controle de conteúdo não tem capilaridade, observa-se a radicalização antidemocrática. Nos dois grupos analisados observou-

se a total permeabilidade à propaganda bolsonarista e às mudanças de incidência com o passar do tempo: da postura negacionista perante a pandemia de covid-19, em 2020, ao cenário eleitoral de 2022, com o confronto ao STF e a deslegitimação das eleições.

Mesmo que seja difícil prever o potencial de uma atitude subjetiva em passar à ação golpista, é claro que uma parte significativa dos policiais militares tem sido exposta a uma propaganda de enquadramento fascista incompatível com o exercício do poder de polícia numa sociedade democrática. Pode-se dizer que o protagonismo operacional no campo do controle do crime, por meio do qual a PM gozou de uma liberalidade em relação ao abuso da força e de uma desconexão da gramática do Direito, reflete um novo enquadramento da guerra ao inimigo interno: dos adversários políticos do regime militar aos criminosos comuns, dos criminosos comuns aos adversários políticos do bolsonarismo. A PM autorizada a não ter limites no controle do crime evoluiu para setores da PM que não querem ser limitados pelo enquadramento político da democracia.

A militarização da segurança como uma estratégia do campo de controle do crime abriu as portas a uma radicalização que propõe o fim do campo democrático, passando ao governo exercido diretamente pelos policiais militares sob o comando de Jair Bolsonaro.

Até o momento em que encerramos a escrita deste texto, o campo de disputas continua a existir, com resistências à radicalização e a espaços de crítica e divergência. O fortalecimento do governo democrático terá que passar forçosamente a um recuo da estratégia de militarização da segurança, sob pena de perder-se tudo novamente.

REFERÊNCIAS

1. AZEVEDO, Rodrigo Ghirighelli.; CIFALI, Ana Cláudia. Segurança pública, política criminal e punição no Brasil nos governos Lula (2003-2010) e Dilma (2011-2014). *In*: SOZZO, Máximo (org). **Pós-neoliberalismo e penalidade na América do Sul**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2017. p. 27-97.
2. BOITO, Armando. La tierra es redonda y el gobierno de Bolsonaro es fascista. **Catarsis**, Buenos Aires, n. 2, p. 12-15, 2020. Disponível em: <http://iealc.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/57/2020/04/Revista-Catarsis-N%C3%BAmero-2-versi%C3%B3n-digital.pdf>. Acesso em: 15 set. 2023.
3. CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros**: crime, segregação e cidadania em São Paulo. São Paulo: Editora 34, 2000.

4. CARAPANA. A nova direita e a normalização do nazismo e do fascismo *In*: SOLANO, Esther (org.) **O ódio como política**. A reinvenção das direitas no Brasil. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 33-39.
5. CEDRO, André Sales dos Santos. **Mortes recíprocas**: sentidos da violência em Luziânia. Rio de Janeiro: Editora Autografia, 2023.
6. COSTA, Arthur Trindade Maranhão; OLIVEIRA, Almir de. Novos padrões de investigação policial no Brasil. **Sociedade e Estado**, Brasília v. 31, n. 1, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/czrZLhCZXF8mMxwyv8LDdkn/>. Acesso em: 15 set. 2023.
7. DEJOURS, Christophe. **A banalização da injustiça**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.
8. FBSP - FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Política entre os policiais militares, civis e federais do Brasil**. São Paulo: FBSP, 2021. Disponível em <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/09/estudo-especial-pesquisa-policias-e-politica-nas-redes-sociais-2021.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2023.
9. FBSP – FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Informe de Análise Policiais, Democracia e Direitos**. São Paulo: FBSP, 2022. Disponível em: https://forumseguranca.org.br/publicacoes_posts/informe-de-analise-policiais-democracia-e-direitos/ Acesso em: 15 set. 2023.
10. GARLAND, David. **A cultura do controle**: crime e ordem social na sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Instituto Carioca de Criminologia Revan, 2008.
11. GARLAND, David. Para além da cultura do controle. *In*: SOZZO, Maximo (org.). **Para além da cultura do controle**. Debates sobre delito, pena e ordem social com David Garland. Porto Alegre: Aspas, 2020. p. 346-384.
12. HINE, Christine. **Virtual ethnography**. London: SAGE Publications, 2000.
13. JESUS, Maria Gorete Marques de. Verdade policial como verdade jurídica: narrativas do tráfico de drogas no sistema de justiça. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 35, n. 102, p 2-15. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/CV6vftDPgYdD4wR77BvcTmN/>. Acesso em: 15 set. 2023.
14. LIMA, Roberto Kant de; MOUZINHO, Gláucia Maria Pontes. Produção e reprodução da tradição inquisitorial no Brasil: entre delações e confissões premiadas. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 9, p. 505-529, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7743>. Acesso em: 15 set. 2023.
15. LUPTON, Deborah. Sociologia digital: para além do digital, rumo ao sociológico. **Prelúdios**, Salvador, v. 8, n. 8, p. 137-145, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistapreludios/article/view/37834>. Acesso em: 15 set. 2023.

16. MACEDO, Henrique de Linica Santos “Confrontos” de ROTA: a intervenção policial com “resultado morte” no estado de São Paulo. 2015. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UFSCar, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/8579>. Acesso em: 15 set. 2023.
17. MINGARDI, Guaracy. **Tiras, gansos e trutas: cotidiano e reforma na Polícia Civil**. São Paulo: Scritta, 1992.
18. MISKOLCI, Richard. Sociologia Digital: notas sobre pesquisa na era da conectividade. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 275-297, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/525>. Acesso em: 15 set. 2023.
19. PAGAMISSE, Adair. **Trabalhos do Comando Geral e das entidades de classe representativas dos Policiais Militares na Defesa Institucional junto aos parlamentares (lobby)**. São Paulo: PMESP, CAES, 1995.
20. PERALVA, Angelina. **Violência e paradoxo brasileiro: democracia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
21. PEREIRA, Jordana Dias. **As políticas penais e de segurança pública de FHC a Bolsonaro: um estudo sobre rupturas e continuidades na Nova República**. 2021. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/14279>. Acesso em: 23 nov. 2023.
22. ROCHA, Camila. O boom das novas direitas brasileiras: financiamento ou militância? *In: SOLANO, Esther. (org.) O ódio como política. A reinvenção das direitas no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2018. p. 148-172.
23. SILVESTRE, Giane. **Controle do crime e seus operadores: política e segurança pública em São Paulo**. São Paulo: Annablume, 2018.
24. SIMON, Jonathan. **Governing through crime: how the war on crime transformed American democracy and created a culture of fear**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
25. SINHORETTO, Jacqueline; DE LIMA, Renato Sérgio. Narrativa autoritária e pressões democráticas na segurança pública e no controle do crime. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 119-119, 2015. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/299>. Acesso em: 15 set. 2023.
26. SINHORETTO, Jacqueline; MACEDO, Henrique. Discursos políticos, mídias e violência: percursos teóricos e notas de pesquisa. *In: MATTOS, Heloiza. e GIL, Patrícia. (org.). Comunicação, políticas públicas e discursos em conflitos*. São Paulo: ECA-USP, 2019. Disponível em: <https://www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/364>. Acesso em: 15 set. 2023.

Jacqueline Sinhoretto
André Cedro
Henrique Macedo

27. SINHORETTO, Jacqueline (ed.). **Policciamento ostensivo e relações raciais**: estudo comparado sobre formas contemporâneas de controle do crime. Rio de Janeiro: Autografia, 2021.

Jacqueline Sinhoretto

Professora associada do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos. Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8718-779X>. Contribuição: Concepção do projeto, Coordenação geral da pesquisa, Análise dos resultados, Redação e Revisão E-mail: jacsin@ufscar.br

André Cedro

Doutorando pelo programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2355-5020>. Contribuição: Coleta de dados, Análise dos resultados e Redação. E-mail: salescedro@gmail.com

Henrique Macedo

Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8988-3385>. Contribuição: Coleta de dados, Análise dos resultados e Redação. E-mail: henriquelinica@gmail.com

Administração de conflitos entre moradores da periferia paulista: o caso do condomínio Tangará em Guarulhos durante a pandemia de Covid-19¹

Conflict management among residents of the urban peripheries of São Paulo (Brazil): the case of the Tangará condo in Guarulhos during the covid-19 pandemic

Liana de Paula

Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, São Paulo, Brasil

Wesley Lima dos Santos

Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, São Paulo, Brasil

RESUMO

Este artigo discute a administração de conflitos e o acesso à justiça nas periferias paulistas a partir do caso de um condomínio situado em Guarulhos, na Região Metropolitana de São Paulo. Construído pelo Programa Minha Casa Minha Vida, foi um dos territórios estudados em duas edições da pesquisa da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) sobre os impactos da pandemia de covid-19 nas periferias paulistas, realizadas em 2020 e 2022. A metodologia utilizada nas duas edições da pesquisa envolveu entrevistas com moradores, observação participante e a elaboração de diários de campo discutidos pela equipe em reuniões periódicas, além do emprego de instrumentos quantitativos. Durante o trabalho de campo, a administração de conflitos entre os moradores do conjunto habitacional tornou-se um tema em evidência, especialmente devido a mudanças observadas na atuação da síndica entre 2020 e 2022 e à localização da “biqueira”, que passou a funcionar em um local mais visível em 2022. A presença incontornável

¹ Agradecemos a nossos colegas de equipe em Guarulhos Joana Rodrigues, Andreia da Cruz Barbosa, Jhonatan Souto e Pedro Otsuzy, cuja parceria e cujos diálogos tornaram possível a realização das duas edições da pesquisa e a construção desse artigo. Agradecemos também aos demais colegas das duas edições da pesquisa na figura da coordenadora geral, Lumena Furtado, e ao financiamento da Fundação Tide Setubal. Agradecemos, por fim, à Marta Jardim, por ter possibilitado a abertura do campo durante a pandemia e pela troca e pelo diálogo que estabelecemos desde então. Ressaltamos que uma versão preliminar deste artigo foi apresentada no CP 24 – Sociologia da Violência, no 21º Congresso Brasileiro de Sociologia, realizado entre 11 e 14 de julho de 2023 em Belém-PA.

Recebido em 02 abril de 2023.
Avaliador A: 19 de junho de 2023.
Avaliador B: 14 de agosto de 2023.
Aceito em 18 de dezembro de 2023.



da “biqueira” e os conflitos de vizinhança e familiares formaram um emaranhado de tensões latentes que atravessaram o cotidiano dos moradores e, vez ou outra, eclodiram em ameaças verbais e violência física. Contudo, não encontramos mecanismos de administração de conflito mais duradouros, fossem eles de autocomposição, fossem do PCC, fossem estatais, à exceção de incursões pontuais da polícia, da Justiça do Trabalho e da prisão, que compõe simbolicamente o dia a dia dos moradores, pois são, em boa medida, familiares, vizinhos ou conhecidos de pessoas presas.

Palavras-chave: Administração de conflitos, Programa Minha Casa Minha Vida, Periferia, Guarulhos.

ABSTRACT

This article discusses conflict management and access to justice in the peripheries of São Paulo, based on the case of a social housing complex located in the city of Guarulhos, in the Metropolitan Region of São Paulo. Built by the Minha Casa Minha Vida Program, this complex was one of the territories studied in two editions of a research held by the Federal University of São Paulo on the impacts of the covid-19 pandemic on the urban peripheries of São Paulo, conducted in 2020 and 2022. The methodological approach used in both editions of the research involved interviews with residents, participant observation, and the elaboration of field diaries, discussed by the team in periodic meetings, in addition to the use of quantitative instruments. During the fieldwork, the management of conflicts among the residents of the complex has become a main topic, especially due to the changes in the forms in which the complex manager dealt with neighbourhood conflicts between 2020 and 2022, and the shift of the location of the drug selling point, which operated in a more visible site in 2022. The unavoidable presence of the drug selling point and neighbourhood and family conflicts formed a tangle of latent tensions that penetrated the everyday lives of the residents and, from time to time, erupted in verbal threats and physical violence. However, we did not find lasting conflict management mechanisms, either organised by the community, the local drug dealers, or the State, except those related to police work, labour courts and prisons, which have become a symbolic element of the everyday life of the residents of urban peripheries in São Paulo.

Keywords: Conflict management, Social housing program, Urban peripheries, Guarulhos (Brazil).

INTRODUÇÃO

Este artigo discute a administração de conflitos e o acesso à justiça nas periferias paulistas a partir do caso de um condomínio situado em uma das zonas periféricas de Guarulhos, na Região Metropolitana de São Paulo (RMSP). Construído pelo Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV) e inaugurado na década de 2010, esse condomínio, com uma população estimada em três mil moradores e que aqui chamaremos de Tangará, para preservar a identidade de nossos interlocutores, foi um dos territórios estudados em duas edições da pesquisa da Unifesp sobre os impactos da pandemia de covid-19 nas periferias paulistas, realizadas em 2020 e 2022.

A maioria dos interlocutores da pesquisa foi composta por mulheres e chefes de família majoritariamente negras. Além disso, também observamos nas duas edições a recorrência de mulheres de presos, o que chamou nossa atenção. Porém, o que nos levou a focar o tema da administração de conflitos foram as mudanças observadas nas formas de administração de conflitos entre vizinhos, entre 2020 e 2022, e a mudança da localização da “biqueira” (ponto de venda de drogas a varejo), que passou a funcionar em um local mais visível em 2022. Somadas, essas mudanças levaram à eclosão de conflitos que pareciam menos evidentes na primeira edição da pesquisa, e compreendê-los é o nosso objetivo neste artigo.

Para tanto, dividimos o artigo em quatro seções, além desta introdução e das considerações finais. Na primeira seção, abordaremos os procedimentos metodológicos das pesquisas realizadas em 2020 e 2022 para, na seção seguinte, apresentarmos o tema da administração de conflitos e do acesso à justiça nas periferias a partir da literatura especializada sobre o Rio de Janeiro e São Paulo. As duas últimas seções, que antecedem as considerações finais, tratam da apresentação e da discussão dos resultados de campo, organizados a partir das relações entre conflito, justiça e prisão e entre conflito, crime e polícia, a fim de estabelecer uma reflexão sobre o campo e, quando possível, um diálogo com a literatura especializada.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

O Condomínio Tangará foi um dos territórios estudados em duas edições da pesquisa da Unifesp sobre os impactos da pandemia de covid-19 nas periferias paulistas, realizadas em 2020 e 2022. Na primeira edição, em 2020, o intuito era compreender esses impactos a partir das

desigualdades e vulnerabilidades dos moradores das periferias no enfrentamento da pandemia². A pesquisa contou com uma equipe multidisciplinar de 108 pessoas³, entre professores e alunos de seis *campi* da Unifesp e moradores dos 16 territórios pesquisados, situados nas cidades de São Paulo, Diadema, Guarulhos, Osasco e Santos (ver Santos; Paula; Rodrigues, no prelo).⁴ Na segunda edição, em 2022, a pesquisa focou o tema das reinvenções e da produção da vida⁵, procurando identificar as agências e resistências dos moradores das periferias em resposta aos impactos da pandemia. O tamanho da equipe e a quantidade de territórios estudados foram menores do que na edição anterior, totalizando 28 pessoas, entre professores e alunos de quatro *campi* da Unifesp e moradores de cinco territórios, situados nas cidades de São Paulo, Diadema, Guarulhos e Osasco.

A equipe da pesquisa em Guarulhos, da qual participamos, foi composta por duas professoras do *campus* da Unifesp e pelo coordenador de campo, além dos pesquisadores, nove em 2020, e três em 2022. Os pesquisadores e o coordenador de campo são jovens que cresceram, moraram ou moram na cidade de Guarulhos ou próximo a ela (na Zona Leste de São Paulo) e têm experiências e vivências pessoais nas periferias, sendo que alguns moraram no Tangará.

Sobre o campo, em 2020, devido às restrições impostas pela pandemia, foram feitas poucas visitas a campo, e as entrevistas com moradores foram realizadas, em grande parte, por telefone. Já em 2022, com a vacinação e o decréscimo de óbitos, internações e novos casos de covid-19, foi possível executar um cronograma de trabalho que incluiu aproximadamente 20 idas ao Tangará entre os meses de março e novembro. As principais técnicas qualitativas⁶ dessa edição foram a observação participante e a realização de entrevistas semiestruturadas. Cabe

2 A noção de vulnerabilidade, usada na escolha dos territórios da pesquisa, englobou a sobreposição das características dos territórios, as incertezas, a dinâmica da vida social e as questões espaço-temporais. Resumidamente, o conceito considera eixos como ambiente, pobreza, cultura, submissão a riscos e contextos geográficos (Heijmans, 2004; Kasperson *et al.*, 2005; Watts; Bohle, 1993). Além disso, considera diferentes dimensões e aborda fatores presentes na vivência, com a ponderação de não compor vitimizações, mas suscitar uma reflexão sobre responsabilização que permita ações transformadoras (Ayres *et al.*, 2003)

3 Para ilustrar a multidisciplinaridade, e ficando apenas entre os professores envolvidos na primeira edição, tivemos representantes das áreas de saúde (enfermagem, farmácia, medicina preventiva, nutrição e psicologia) e ciências humanas (antropologia, economia, letras/literatura, sociologia e urbanismo).

4 Adotando a metodologia participativa, as duas edições da pesquisa contaram com moradores dos territórios como pesquisadores sociais das equipes locais. Além disso, a edição de 2020 também incluiu comitês de acompanhamento locais, compostos pelos pesquisadores, por moradores e lideranças comunitárias de cada território.

5 A noção de reinvenção social que norteou a edição de 2022 da pesquisa consiste no estudo das redes locais de apoio social e das estratégias de adaptação de indivíduos, famílias e comunidades; nesse caso, especificamente em decorrência da pandemia de covid-19 (Juliano; Yunes, 2014).

6 As duas edições da pesquisa também adotaram técnicas quantitativas de coleta de dados, com a aplicação de questionários, e inquéritos sorológico (em 2020) e nutricional (em 2022).

ressaltar, como dito acima, que a equipe incluiu, nas duas edições, pesquisadores que moravam nesse espaço durante o campo.

Ainda sobre a pesquisa de 2022, as observações participantes compuseram os diários de campo da equipe e foram discutidas em reuniões realizadas ora semanal, ora quinzenalmente. Essas reuniões abordavam temas da coordenação geral da pesquisa; o andamento, as dificuldades e as estratégias da pesquisa de campo; e situações, impressões e temas que surgiam ao longo do campo. Neste artigo, optamos por focar um conjunto dessas situações e impressões sobre o tema da administração de conflitos. As reuniões trataram também da discussão de textos e referências de diferentes áreas das ciências humanas, entre eles textos literários, em especial trechos de *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, de Carolina Maria de Jesus (2007), e alguns dos contos de *O sol na cabeça*, de Giovani Martins (2018). A coordenação geral também organizou três oficinas de discussão dos andamentos e resultados da pesquisa com todas as equipes (somando, portanto, os cinco territórios pesquisados), e a última delas foi realizada em dezembro de 2022, após o encerramento do campo.

Para as entrevistas semiestruturadas, foi adotado o mesmo roteiro para todos os territórios, e a maioria das conversas foi gravada. Alguns de nossos interlocutores pediram para não serem gravados, e suas considerações foram registradas somente nos diários de campo.

Tanto na primeira quanto na segunda edição da pesquisa, o principal perfil de interlocutores foi de mulheres com idade superior a 40 anos. Na segunda edição, porém, fizemos um esforço para chegar a perfis pouco explorados anteriormente, destacando-se os jovens em idade escolar e os homens adultos de idades variadas. Dentro do tópico “reinvenções”, principal eixo temático explorado na segunda edição, a inclusão de outros perfis etários e de gênero ampliou o quadro de vivências analisado.

Enfim, a trilha analítica por nós percorrida, cujos resultados apresentaremos a seguir, partiu das observações de campo e das discussões com a equipe para a construção de uma análise preliminar dos dados, que identificou como possíveis temas e categorias analíticas a administração de conflitos, o crime e a prisão. Essa análise preliminar não constituiu um modelo exaustivo, mas serviu de disparador para a revisão da bibliografia, que trataremos na seção a seguir. A partir dela, buscaremos apresentar e analisar nossos dados de campo nas seções seguintes.

CONFLITO, JUSTIÇA E CRIME NAS PERIFERIAS DE SÃO PAULO

A administração de conflitos e o acesso à justiça são temas centrais para compreender os limites e desafios da democracia brasileira, especialmente a partir das experiências dos moradores das periferias urbanas. Na literatura da antropologia e da sociologia da violência e do conflito, esses desafios podem ser interpretados a partir da noção de incompletude do processo de redemocratização (Adorno; Dias, 2014; Caldeira, 2000; Zaluar, 2007), que implica o não reconhecimento e a reiteração de violações dos direitos desses moradores e enfatiza as dificuldades, por eles vividas, de acesso a outros mecanismos estatais de administração de conflitos, além daqueles mobilizados pela atuação das polícias. Esses desafios também podem ser interpretados a partir na noção de paradoxo da coexistência (ou convivência) de ordens sociais ou lógicas antagônicas, que não necessariamente concorrem entre si por uma hegemonia, mas são acionadas na administração de conflitos conforme o caso e as pessoas envolvidas (Kant de Lima, 2004, 2009, 2014; Machado da Silva, 2004, 2014; Sinhoretto, 2010, 2011). Optamos, neste artigo, por seguir os caminhos dessa segunda linha de interpretação, uma vez que fornece mais subsídios para refletirmos sobre as tensões e contradições observadas na pesquisa de campo, das quais trataremos nas seções seguintes.

Nessa linha interpretativa, Luiz Antonio Machado da Silva (2004, 2014) defende que a ordem institucional-legal coexiste, nas cidades brasileiras, com outra ordem social, que tem na violência urbana sua representação social. Segundo Machado da Silva (2004), a violência passou, a partir dos anos 1970, de meio de obtenção de interesses minimizado por sua concentração no monopólio do Estado para o centro de um padrão de sociabilidade cujas práticas são justificadas pelo uso da força física. Essa sociabilidade violenta produz novas regras de convivência, que não destroem nem substituem a sociabilidade institucional-legal, coexistindo com elas.

Para o autor, a organização do crime no Rio de Janeiro, a partir da criação da Falange Vermelha, foi resultado de políticas repressivas implantadas pela ditadura militar que institucionalizaram a lógica militar e a “metáfora da guerra” na repressão violenta do crime comum. O crime passou, então, a se organizar nas favelas e periferias, estabelecendo seu domínio territorial e impondo regras de convivência pela força – a sociabilidade violenta – aos moradores dos territórios dominados. Subjugados por traficantes (e, posteriormente, por milicianos) a essa ordem social violenta, os moradores dos territórios dominados têm sua adesão sintetizada “pela metáfora da ‘paz armada’”: todos obedecem porque e enquanto sabem, pela demonstração de fato em momentos anteriores, serem mais fracos, com a insubmissão implicando necessariamente

retaliação física” (Machado da Silva, 2004, p. 76-77). No entanto, essa adesão à sociabilidade violenta não implica, como salienta Machado da Silva, o cancelamento da aceitação da ordem institucional-legal por parte desses moradores.

A própria ordem institucional-legal é atravessada por contradições. Como pontua Roberto Kant de Lima (2004, 2009, 2014), o sistema de justiça brasileiro é paradoxal, pois nele convivem tanto uma lógica da cidadania, na qual as regras de convivência e administração de conflitos são explícitas e universais, e essa administração deve pautar-se por “negociações entre partes formalmente iguais, embora substantivamente distintas” (Kant de Lima, 2004, p. 57), quanto uma lógica da hierarquia, na qual as regras se aplicam de forma particularizada aos desiguais:

Esta visão republicana, democrática, igualitária e individualista da sociedade, entretanto, convive, na sociedade brasileira, com uma outra, que permanece implícita – mas claramente detectável à observação –, em que a sociedade, à maneira de uma pirâmide, é constituída de segmentos desiguais e complementares. Nesta última perspectiva, as diferenças que produzem inevitáveis conflitos de interesses são reduzidas à sua significação inicial, dada por uma relação fixa com contextos mais amplos do todo social. As diferenças não exprimem igualdade formal, mas desigualdade formal, própria da lógica da complementaridade, em que cada um tem o seu lugar previamente definido na estrutura social. [...] Portanto, não se pretende que os componentes da sociedade internalizem as regras, mas a hierarquia, pois sua aplicação não será nunca universal, mas hierarquizada, o que explica porque as regras são aplicadas desigualmente aos membros da sociedade (Kant de Lima, 2004, p. 57).

Focando o trabalho da polícia, porta de entrada do sistema de justiça, Kant de Lima (2009) demonstra como o tratamento desigual da justiça está relacionado a um esquema de classificação usado pelos policiais para interpretar as práticas consideradas criminosas a partir das diferenças culturais das pessoas envolvidas. Ao lidar com práticas criminosas, o processo de decisão da polícia depende desse esquema de classificação hierárquico e evolutivo – do primitivo ao civilizado, do inferior ao superior – e relaciona os “fatos e atos de seus agentes de acordo com a classificação atribuída pela polícia ao código cultural dos participantes em qualquer *ocorrência* policial” (Kant de Lima, 2009, p. 63, grifo no original). Desse modo, os mesmos fatos são interpretados de formas diferentes, conforme os meios culturais dos agentes envolvidos⁷.

O autor também destaca a correlação estabelecida pela polícia entre violência física e *status* social, de modo que, quando os litigantes são de *status* social inferior, a violência física seja assumida pela polícia como parte integrante do cotidiano dessas pessoas. Outra

⁷ Por exemplo, uma briga entre moradores do morro é classificada como “agressão”, e uma entre pessoas de classe média, como “lesão corporal” (Kant de Lima, 2009).

consequência dessa correlação é a tortura policial.

Não é de admirar, pois, que para segmentos da sociedade brasileira considerados pela cultura jurídica como *incivilizados*, torne-se necessário aplicar procedimentos adjudicativos e punitivos específicos. Estes procedimentos são parte de um código não-oficial que “combina” com o nível de civilização inferior das pessoas às quais ele se aplica. A maior parte das práticas de “vigilância” da polícia são justificadas como sendo uma aplicação deste código. Assim, suas práticas adjudicativas e punitivas podem ser consideradas como uma espécie de “adaptação cultural”, não-oficial, dos procedimentos judiciais (Kant de Lima, 2009, p. 68-69, grifo no original).

O trabalho da polícia na administração de conflitos compõe o que Jacqueline Sinhoretto (2010) define como campo estatal de administração de conflitos. Segundo Sinhoretto, a noção de campo, emprestada de Pierre Bourdieu, permite pensar a administração estatal de conflitos a partir das relações de força e disputas entre diferentes atores sobre o uso legítimo da violência física e sobre o que é fazer o Direito. Além disso, a partir das contribuições de Kant de Lima, Sinhoretto agrega a essa noção a pluralidade de rituais de administração de conflitos que concorrem entre si e produzem resultados e efeitos diferentes. Nesse sentido,

A análise do campo estatal de administração de conflitos privilegia os papéis e as posições assumidos nos rituais pelos agentes estatais e seus representantes, e pelas partes em conflito, buscando compreender as relações estabelecidas entre eles, as equidades e as hierarquias produzidas, a produção e a circulação de verdades, a negociação dos significados de leis, normas, valores e direitos. Procura investigar os rituais de resolução no modo como encarnam valores e criam efeitos de produção, reprodução e modificação de relações de poder; e verificar, na prática cotidiana desses rituais, como eles são espaços de disputa de dois tipos simultâneos de monopólio estatal: o do uso legítimo da violência física e o de dizer o Direito (Sinhoretto, 2010, p. 111).

A partir da noção de campo estatal de administração de conflitos, interessa-nos compreender como se dá a atuação estatal na administração de conflitos nas periferias paulistas. Nesse sentido, novamente Sinhoretto (2010, 2011), em suas pesquisas sobre os Centros de Integração da Cidadania (CIC), nos fornece indicações de como tem sido essa atuação por meio das polícias, dos operadores do Direito e de propostas de reforma do sistema de justiça, que buscaram torná-lo mais acessível aos moradores das periferias.

Segundo Sinhoretto (2011), a proposta original dos CICs data do final dos anos 1980 e foi elaborada por um grupo de desembargadores, juízes, advogados e delegados para compor o plano do então candidato Mário Covas (PSDB) ao governo do estado de São Paulo. Nas discussões para a elaboração da proposta, o grupo realizou uma reunião com lideranças comunitárias em um bairro da Zona Leste da cidade de São Paulo, onde descobriu, estupefato, que as lideranças

e os moradores conheciam pouco sobre o mundo jurídico para além das polícias. Assim, a proposta centrou-se na ampliação da “presença do Estado na periferia, integrando as figuras do sistema penal todas no mesmo espaço – juiz, promotor, delegado, defensor” (Sinhoretto, 2011, p. 51). Segundo um dos membros do grupo, a referência para essa proposta eram os fóruns de cidades do interior, em que instituições e atores do sistema de justiça estão fisicamente próximos entre si.

Tratava-se também, em certa medida, de um esboço de territorialização da justiça nas periferias, alinhando o tema da “justiça perto do povo”⁸ à tendência de políticas públicas territorializadas, colocada em pauta, a partir dos anos 1980, por movimentos sociais, por debates das áreas de saúde e, posteriormente, também da assistência social⁹. No caso da justiça, o desafio era levar para as periferias outros atores e instituições, para além das polícias, cuja atuação era (e ainda é) marcada pela violência e pela brutalidade (Caldeira, 2000).

Apesar de ter perdido a eleição de 1990 para Luiz Antônio Fleury Filho (PMDB), Covas concorreu novamente em 1994 e foi eleito, em parte como rescaldo do massacre do Carandiru, em 1992. Sua vitória levou à retomada do projeto do CIC por atores políticos que não estiveram envolvidos na elaboração da proposta original. Esses atores, buscando viabilizar a implantação do CIC no contexto de austeridade fiscal (e, portanto, de baixo investimento público) do governo Covas, firmaram uma parceria com a Companhia de Desenvolvimento Habitacional e Urbano (CDHU) para a abertura do primeiro CIC, o CIC Leste, em 1996, na Encosta Norte, no Itaim Paulista, extrema Zona Leste de São Paulo (Sinhoretto, 2011).

Segundo Sinhoretto (2011), o objetivo de aproximação do Estado com o cidadão foi cumprido, na implantação do CIC Leste, por meio da participação da sociedade civil no processo de implantação, que incluiu várias reuniões entre os representantes da Secretaria da Justiça e Defesa da Cidadania do Estado de São Paulo – responsável pelo programa dos CICs –, lideranças locais e associações de moradores, que vinham de uma longa história de mobilização por moradia. As reuniões marcaram a entrada da “comunidade” – modo como os membros das organizações populares definiam a si e aos grupos que representavam – na construção da política

8 Como aponta Sinhoretto (2011), a expressão “a justiça perto do povo” resume o objetivo principal dos formuladores do projeto original do CIC.

9 Inspirado no Sistema Único de Saúde (SUS), o Sistema Único de Assistência Social (Suas), implantado na década de 2000, exemplifica a política territorializada, cujos equipamentos são pensados para atender a população de uma determinada região ou território, por nível de complexidade do atendimento solicitado.

pública, o que causou, por exemplo, a redefinição de alguns dos serviços a serem implantados¹⁰.

Os serviços de acesso à justiça do primeiro CIC eram oferecidos principalmente por um juizado especial cível, o que levou os moradores e lideranças a apelidarem-no de “forinho” (Haddad; Sinhoretto; Almeida; Paula, 2006; Sinhoretto, 2011). A instalação desse juizado alinhava-se à pauta nacional de reforma do Judiciário e ampliação do acesso à justiça, que havia levado à publicação da Lei dos Juizados Especiais Cíveis e Criminais (Lei nº 9.099/1995)¹¹ no ano anterior à criação do CIC Leste, e que seria continuada, na década de 2000, pela criação da Secretaria de Reforma do Judiciário, em 2003, entre outras iniciativas (Sadek, 2004). No CIC Leste passou a funcionar, posteriormente, um Escritório de Mediação de Conflitos, que oferece serviços de mediação extrajudicial (Haddad; Sinhoretto; Almeida; Paula, 2006).

Outros dois CIC foram inaugurados – o CIC Oeste (Jardim Panamericano, na Zona Oeste) e o CIC Sul (Jardim São Luiz, na Zona Sul) – com o mesmo programa e com juzizados especiais cíveis. Contudo, a partir de 2001, com a inclusão dos CICs no Plano Nacional de Segurança Pública como parte da política federal de prevenção à violência, o acesso à justiça perdeu centralidade, e não houve juzizados especiais nas unidades do CIC inauguradas a partir de então (Haddad; Sinhoretto; Almeida; Paula, 2006, 2006). Atualmente há 18 CICs no estado de São Paulo – um deles, inclusive, em Guarulhos – que oferecem serviços variados, mas não são mais centrados no acesso à justiça¹².

A criação de juzizados especiais civis e criminais a partir de meados dos anos 1990 no Brasil procurava dar celeridade à Justiça brasileira e oferecer respostas estatais – mesmo que informalizadas em relação aos ritos tradicionais – a muitos que, até então, não tinham acesso à

10 Como descreve Sinhoretto (2011), nas reuniões com as lideranças locais, alguns serviços não previstos para o CIC Leste foram reivindicados, a exemplo de serviços de documentação e emprego, e outros foram rejeitados, como a instalação de uma agência bancária.

11 A Lei dos Juizados Especiais propunha dar maior celeridade a causas menores (cíveis) e crimes de menor potencial ofensivo (criminais), além de promover conciliação, transação penal e ritos sumários.

12 Em consulta ao site do Programa CIC, embora não haja informações claras sobre os juzizados especiais em funcionamento em unidades do CIC, parte dos serviços oferecidos em algumas das 18 unidades tem relação com o acesso à justiça, a saber, a prestação de serviços de assistência e orientação jurídica (por meio de convênio com a Defensoria Pública do Estado), a mediação de conflitos e as delegacias (para registro de pequenas ocorrências e orientações), bem como o ingresso e o acompanhamento de pequenas ações cíveis. Contudo há diversos outros serviços não necessariamente relacionados ao acesso à justiça a saber, os de identificação, acesso à internet, atividades comunitárias, Banco do Povo Paulista, Cadastro Único para programas sociais, casamentos, serviços comunitários de cadastro e consulta para vaga em emprego, o Centro de Referência e Acolhimento ao Imigrante, a emissão de CNH e prestação de serviços veiculares, o Feirão do Emprego, os cursos profissionalizantes, os pedidos de aposentadoria, a jornada da cidadania, as orientações sociais, a sala de leitura e o seguro-desemprego. Cabe ressaltar que há grande variação dos serviços oferecidos de uma unidade a outra. Para informações sobre o Programa CIC, ver: <https://justica.sp.gov.br/index.php/coordenacoes-e-programas/integracao-da-cidadania-cic/>. Acesso em: 28 mar. 2023.

justiça. Tornar a justiça acessível era expandir a administração estatal de conflitos aos pobres, ampliando seu acesso à cidadania (Azevedo, 2001), mas também, em alguns casos, como o do CIC, precarizando esse acesso em rituais pouco formalizados e oferecendo uma “justiça pobre para os pobres” (Haddad; Sinhoretto; Almeida; Paula, 2006; Sinhoretto, 2010, 2011). No entanto, e apesar das críticas que se possa fazer às iniciativas de ampliação do acesso à justiça em São Paulo e em outras unidades da federação, o fato é que o acesso dos pobres e dos moradores das periferias a uma administração estatal de conflitos para além da atuação (hierárquica e violenta) das polícias é um projeto ainda demasiadamente inacabado na democracia brasileira (ver, por exemplo, a discussão mais recente de Azevedo, 2017).

Na década de 2000, enquanto o programa CIC era lentamente implantado (e, como dito acima, conforme foi expandindo, foi perdendo a centralidade no acesso à justiça e na administração estatal de conflitos), algumas pesquisas etnográficas realizadas principalmente na Zona Leste de São Paulo apontavam a expansão do coletivo de presos Primeiro Comando da Capital (PCC) para as “quebradas” (expressão nativa), isto é, para as periferias. O PCC, surgido nos anos 1990 como resposta dos presos ao massacre do Carandiru, tornou-se hegemônico na gestão cotidiana dos presídios paulistas, incluindo a administração de conflitos entre presos e de presos com agentes da gestão penitenciária, no início da década de 2000, quando passou a expandir seus negócios e influência para as periferias, de onde vem a maior parte da população carcerária (Biondi, 2010; Dias, 2013; Marques, 2010; Sinhoretto; Silvestre; Melo, 2013).

Essa expansão significou, em sua dimensão econômica, a concentração do controle do comércio varejista de drogas em diversos bairros nos membros do PCC, fosse esse controle exercido diretamente nos pontos de venda (nas então chamadas “biqueiras” e, posteriormente, “lojinhas”), fosse exercido indiretamente, por meio da regulação de preços. Essa expansão também significou, em suas dimensões política e moral, a implantação do chamado “proceder”, um conjunto de regras de conduta baseado em moralidades próprias e específicas do PCC (Batista, 2015; Brandão, 2017; Feltran, 2010; Silva, 2017, 2018).

Segundo Gabriel Feltran (2010), a implantação do “proceder” nas periferias levou ao estabelecimento dos chamados “debates” ou “tribunais do crime”. A partir de uma acusação de possível transgressão ao “proceder”, o debate era organizado de modo que acusados e acusadores, postos frente a frente, pudessem confrontar suas alegações, com a mediação e decisão final de um ou mais membros batizados do PCC, os chamados “irmãos”, a depender da gravidade da transgressão. O autor indica que há ao menos três diferentes níveis de gravidade das transgressões. O primeiro se refere a debates sobre “pequenas causas”, ou seja, transgressões de menor gravidade, que poderiam ser resolvidas pelos indivíduos do local onde ocorreram.

O segundo nível referia-se a transgressões de gravidade moderada, cujos debates envolviam consultas a “irmãos” mais graduados. Por fim, o terceiro nível era o dos casos de vida ou morte, que implicavam debates mais complexos, com participação de membros de posições mais altas no PCC, os chamados “torres”. É interessante ressaltar que os debates não se restringiam a atender demandas dos membros batizados ou outros envolvidos no “mundo do crime”, mas podiam resultar de demandas trazidas por moradores:

Assim, para além do Estado e da Justiça legal, um morador das periferias de São Paulo tende hoje a identificar como instâncias de autoridade capazes de fazer justiça: (i) integrantes do “crime” e, sobretudo, do PCC, progressivamente legitimados como zeladores da “lei” (também chamada de “ética”, ou “proceder”), amparada em costumes que regem a conduta dos “bandidos” onde quer que eles morem, ou por habitantes das favelas nas quais eles são considerados como autoridades (Feltran, 2010, p. 59).

O período de administração de conflitos locais por membros do PCC, com a implantação do “proceder” e dos “debates”, se estendeu de meados da década de anos 2000 aos anos 2010, e foi definido por interlocutores de etnografias das periferias por expressões como “quebrada justa”, “quebrada pacificada” ou “quebrada de paz” (Batista, 2015; Feltran, 2010; Silva, 2017). A partir da década de 2010, contudo, o PCC passou a focar o comércio de drogas em sua expansão transnacional, movendo-se para outras unidades da federação (Manso; Dias, 2018), e deixando as “quebradas” a cargo de membros mais jovens, o que levou ao surgimento da expressão “quebrada largada”, como define Evandro Silva:

É a partir de 2010 que surgem nos comentários cotidianos e em dados de pesquisa a figuração de uma *quebrada largada* que denotaria um controle menos expressivo das condutas nas periferias paulistas por parte do PCC. O ano de 2012 é paradigmático para o aparecimento cada vez mais recorrente da noção de *quebrada largada* nas periferias do estado de São Paulo: o conflito entre o *Comando* e as forças policiais do estado volta a ganhar força nas ruas, as notícias de uma nova “guerra” voltam aos jornais e podemos observar um aumento sensível no número de homicídios em relação aos anos anteriores. Tal falta de controle se justificaria por dois principais motivos: I) a entrada do *Comando* em negócios de larga escala, o que desviaria o foco de seus afiliados ao cotidiano das periferias II) a entrada de sujeitos mais jovens nas *biqueiras*, o que depositaria em pessoas tidas como pouco experientes a responsabilidade de manter o *proceder* nas quebradas (Silva, 2017, p. 21-22, grifos no original).

Segundo Liniker Batista (2015), a expressão “quebrada largada” apareceu em sua pesquisa para indicar que os membros do PCC, quando procurados pelos moradores, não mais atendiam às demandas de administração de conflitos.

Se antes, as mínimas discussões eram motivos para “debate”, agora já não o são. A extensão na vida cotidiana dos códigos do “mundo do crime”, por parte do “comando”, parece agora ser regida por outra diretriz. O que se pauta é uma nova postura dos “irmãos” de não mais regularem certos tipos de relações conflituosas, as “pequenas causas” da vida ordinária, como interferir em discussões entre vizinhos ou mesmo brigas de marido e mulher. Não que o controle da letalidade tenha se alterado, nem que não existam mediações em muitos casos, mas ao que se notam os tipos de situações em que se instauram “debates” são mais selecionados. Fazendo-se presente nos argumentos e diálogos travados junto aos meus interlocutores, a expressão “quebrada largada” sintetiza o contexto atual em que o “partido” tem recuado em certas regulações e mediações, como acima referido, fazendo com que os moradores, que nas últimas décadas tinham passado a ver o PCC como “órgão legítimo” de resolução de conflitos, reclamem ou mesmo se sintam “largados” quando procuram um “irmão” e não são “atendidos” (Batista, 2015, p. 47).

Como apontado acima, o PCC mantém sua presença nos territórios, isto é, em diversas periferias de São Paulo e da região metropolitana, mas passou a concentrar sua atuação nos negócios do comércio de drogas (e outros comércios ilegais). Além disso, houve uma transição geracional, com indivíduos mais jovens assumindo a responsabilidade pelos pontos de venda, as “biqueiras” ou “lojinhas”. Nesse processo, a administração de pequenos conflitos envolvendo os moradores (as “pequenas causas”) foi sendo deixada de lado; além disso, passaram a ocorrer mais roubos nas periferias, feitos pelos adolescentes (Batista, 2015, Malvasi, 2012; Silva, 2018).

Se, por um lado, as propostas e os projetos no campo estatal de administração de conflitos, para além da atuação das polícias, pouco avançaram nas periferias de São Paulo, tendo o CIC perdido sua ênfase na administração de conflitos e no acesso à justiça; por outro, a administração de conflitos realizada na forma de “debates” pelos membros do PCC também parece ter se esvaziado a partir de 2010. E é esse quadro de relativa ausência de alternativas de administração de conflitos que encontramos no início dos anos 2020, quando fizemos nossas duas incursões no campo no Condomínio Tangará, das quais trataremos a seguir.

CONFLITO, JUSTIÇA E PRISÃO NO COTIDIANO DO CONDOMÍNIO TANGARÁ

Inaugurado na década de 2010, o Condomínio Tangará foi construído no âmbito do Programa Minha Casa, Minha Vida (PMCMV) para atender a beneficiários da faixa 1, a de menor renda mensal (até R\$ 1.800 mensais na época), inscritos na prefeitura de Guarulhos.

Os primeiros moradores vieram de diferentes bairros, vilas e ocupações¹³, embora todos relativamente distantes da localização do condomínio. Ao chegarem, foram acomodados nos 13 blocos, de acordo com seus bairros de origem (Santos; Paula; Rodrigues, no prelo).

A partir desse momento, vários hábitos e rotinas cotidianos mudaram em decorrência do bairro e do novo modo de morar. O novo custo de vida (que passou a incluir a mensalidade do condomínio e contas de água, energia elétrica e gás), o afastamento das redes de afeto e solidariedade tecidas com vizinhos e parentes que ficaram nos bairros de origem e, no caso de crianças e jovens, a mudança de escola foram algumas das questões apontadas por nossos interlocutores que dificultaram sua adaptação ao novo contexto.

Buscando reconstruir parte da história do condomínio antes de nossa chegada, em 2020, nossos interlocutores relataram-nos o momento inicial de entrega das chaves e um breve acompanhamento do poder público municipal, que incluiu o oferecimento de oficinas de geração de renda, como um período de expectativas positivas em relação à mudança de condições de vida, expectativas essas que foram se perdendo ao longo dos anos. Nesse sentido, os eventos ocorridos nos primeiros anos após a entrega do condomínio criaram instabilidades e incertezas diferentes daquelas a que estavam habituados em seus bairros e moradias de origem. Tratava-se de impasses relacionados à gestão, à representação e à convivência no espaço verticalizado do condomínio¹⁴.

Como nos foi relatado por alguns dos moradores mais antigos, dois anos após a inauguração, a administração do condomínio foi entregue pela prefeitura aos próprios moradores. A partir de então, sucessivos problemas impactaram dramaticamente a condição financeira do Tangará e as relações entre vizinhos. Inicialmente, os moradores acreditavam que a autonomia na gestão do condomínio, com a eleição de um representante interno, seria vantajosa para o desenvolvimento e a melhoria das condições prediais, que apresentavam problemas desde a entrega¹⁵. No entanto falhas legais na contratação de funcionários, que eram também moradores, rescisões contratuais e o não cumprimento de direitos trabalhistas fizeram com que diversos

13 O deslocamento para o condomínio deu-se, principalmente, porque os moradores residiam em áreas de risco de inundação e deslizamentos, e também em ocupações irregulares (Santos; Paula; Rodrigues, no prelo).

14 Essas questões são pouco consideradas no desenho formal do PMCMV. O programa tem diretrizes claras em relação aos aspectos orçamentários das construções em cada região e em cada faixa (Oliveira, 2017, pp.2-6; 18-20), mas aborda pouco o processo de adaptação ao espaço e a gestão de conflitos administrativos que permeia essa condição de moradia.

15 Apesar de ser uma moradia vertical construída por empresa contratada, com base em projetos e plantas feitos por profissionais, o condomínio tinha problemas prediais devido a erros de projeto, que foram, segundo nossos interlocutores, corrigidos nos condomínios do PMCMV construídos posteriormente na região.

processos trabalhistas fossem movidos contra o condomínio. Embora a maioria dos processos tenha sido ganha pelos ex-funcionários, a administração estatal desses conflitos pela Justiça do Trabalho acabou gerando novos conflitos entre moradores, pois as relações de trabalho eram também relações entre vizinhos, e o pagamento de indenizações trabalhistas passou a ter grande peso financeiro na manutenção do condomínio¹⁶.

Além disso, a escolha do síndico deflagrou o conflito político entre moradores, o que foi por nós percebido em 2020, em uma espécie de divisão entre aqueles que apoiavam a síndica e aqueles que a criticavam recorrentemente. Em 2022, a crítica passou a ser quase unânime entre nossos interlocutores, sendo que, durante o período de campo da pesquisa, a síndica mudou-se para outro local, deixando sua irmã mais nova como sua representante informal.

A síndica havia sido eleita algum tempo antes de nossa primeira visita em 2020. Sua eleição representava, segundo os interlocutores que a apoiavam, uma chance de reorganizar o condomínio, que era mal administrado pela antecessora. Sua liderança tinha um caráter carismático, no sentido weberiano do termo (Weber, 1994), com uma fusão de elementos relacionados ao poder local (em razão de sua proximidade com o universo carcerário) e de representação, pelo fato de condensar características comuns a diversas famílias moradoras do Tangará: era mulher, chefe de família e tinha um companheiro preso.

Em 2020, observamos a maior presença da síndica no dia a dia do condomínio, tanto em nossas poucas visitas quanto nas falas de alguns entrevistados e nos grupos de *WhatsApp* de moradores, que uma das pesquisadoras acompanhava por também ser moradora do Tangará à época. Além de se responsabilizar pela manutenção predial (limpeza, recolhimento do lixo, poda de plantas etc.), pela portaria e pela administração financeira (pagamento do condomínio pelos moradores, pagamento dos funcionários), a síndica era demandada a administrar conflitos entre vizinhos, especialmente os referentes a barulho (música alta)¹⁷. Pela informação que pudemos coletar, a síndica tinha autoridade para administrar esses conflitos, o que fazia principalmente de forma oral e informal; não foi observado por nós o uso de notificação ou multa por descumprimento de regras de condomínio. Além disso, a síndica estava envolvida na

16 Chamou atenção o caso de um morador antigo, residente desde a inauguração, que foi funcionário do condomínio em pelo menos duas gestões. Sofreu com atrasos de salários, falta de férias e jornadas de trabalho superiores aos parâmetros previstos na CLT, sem nenhuma compensação de pagamento de horas extras. Seu depoimento aponta para a esperança de conseguir receber os valores devidos e ventila a possibilidade de que se mude do condomínio, entre outros fatores, por temer pela sua segurança e de sua família.

17 Nesse caso, responsabilizar-se quer dizer que a síndica era a pessoa procurada para resolver situações imediatas. No entanto, mesmo na primeira fase da pesquisa, esses conflitos não eram completamente resolvidos, a exemplo das constantes disputas em torno do barulho. No âmbito da zeladoria, desde 2020, as áreas comuns do condomínio já apresentavam condições precárias, agravadas em 2022.

arrecadação e distribuição de alimentos e produtos de limpeza às famílias do condomínio que estavam em maior vulnerabilidade, devido à pandemia.

O cenário encontrado em 2022 foi diverso. A síndica havia se mudado do Tangará, mas mantinha o cargo, isto é, continuava a gerir as contas e pagamentos do condomínio, mas parecia não mais se envolver na administração do cotidiano, muito menos em conflitos de vizinhança. Nossos interlocutores passaram a manifestar descontentamento em relação às condições de abandono das áreas comuns do condomínio e à falta de transparência na gestão financeira. Os funcionários, todos moradores como a síndica, estavam com pagamentos atrasados, e críticas a ela e sua família, que continuava a morar no Tangará, foram mais explícitas e abertas do que em 2020. Esses acontecimentos, somados à profunda crise econômica intensificada pela pandemia, trouxeram índices altos de inadimplência, diminuindo a arrecadação do condomínio.¹⁸

Como dissemos acima, a síndica representa um perfil comum dos moradores do Tangará, que se tornou também o perfil de boa parte dos interlocutores da pesquisa: são mulheres negras, chefes de família, e há uma recorrência de mulheres, mães e avós de presos. Ao longo do trabalho de campo, observamos que a prisão faz parte do repertório dos moradores do condomínio, o que levanta algumas hipóteses a serem investigadas em novas pesquisas. A principal delas é a de que o encarceramento em massa, em curso no estado de São Paulo desde o final do século XX, tem como um de seus efeitos simbólicos a incorporação da prisão ao cotidiano dos moradores da periferia. Não foi nem incomum, nem extraordinário que os interlocutores da pesquisa conhecessem alguma pessoa ou tivessem algum parente que estava ou esteve preso/a. Pelo contrário, principalmente entre nossas interlocutoras, ser mulher, mãe, avó de um homem preso faz parte do repertório de experiências possíveis.

A prisão parece configurar-se como o símbolo mais visível do modo como se dá a administração estatal de conflitos nas periferias de São Paulo. Os moradores das periferias, muitos negros, são os potenciais suspeitos pela polícia; e a administração estatal tem uma consolidada tendência a manifestar-se, nas periferias, por meio da repressão e da violência policiais (Schlittler, 2016) e do encarceramento de moradores, especialmente homens negros e

¹⁸ Há menção sobre os altos valores de despesas no trecho: “*Pergunto se tinha dado tudo certo com a conta de luz. Ela diz que sim, mas que a conta vem muito cara, que a Bandeirantes [a concessionária de energia elétrica] tinha estado lá e cortado todos os gatos, e que as contas vinham muito caras para os moradores. Pergunto se ela usava lâmpadas de LED para economizar, e ela conta que a Bandeirantes tinha dado lâmpadas econômicas. Mas que as contas eram altas, e que ela espera ver o que virá nesse mês para ir lá reclamar de novo. Pergunto desses gastos. O condomínio é R\$ 100,00, segundo ela. Somando com água, luz e gás, ela conta que dá quase R\$ 500,00 por mês, o que, concordei, é muito! E isso, como ela me lembra, sem falar do mercado, que está caríssimo. E ela tem três adolescentes em casa, que comem bastante. Conto a ela que tenho duas adolescentes em casa, e concordo que comem muito, mesmo*” (Diário de Campo de Liana de Paula, 2022).

jovens.

Por outro lado, alguns elementos – tais como a atuação da síndica e seu reconhecimento, por parte dos moradores, como autoridade – que poderiam indicar, em 2020, a possibilidade de uma autocomposição dos moradores na administração local de conflitos – estavam desfeitos em 2022. O período de trabalho de campo foi atravessado por reclamações, relatos de brigas, discussões e agressões físicas, bem como por uma sensação de abandono, pois não havia lideranças comunitárias claramente reconhecidas a quem recorrer. Alguns dos principais pontos geradores de conflitos locais, juntamente com a música alta nas áreas comuns, eram a existência de uma “biqueira” dentro do condomínio e a forma como os funcionários e usuários se portavam em relação aos moradores, com atitudes desafiadoras e desrespeitosas. Trataremos desse ponto a seguir.

CONFLITO, CRIME E POLÍCIA NO COTIDIANO DO CONDOMÍNIO TANGARÁ

As relações entre os moradores – pioneiros e posteriores, adultos e jovens, mulheres e homens, envolvidos ou não com o ponto local de venda de drogas a varejo, a “lojinha”, “biqueira” ou “bagunça” (como definiu uma das interlocutoras) – tornou-se uma questão central para o registro e a análise do cotidiano local durante o trabalho de campo em 2022. Em 2020, a “lojinha” ficava em um dos prédios nos fundos do condomínio. Ou seja, era escondida. Ao voltarmos a campo em 2022, no entanto, descobrimos que a “lojinha” se situava agora na parte da frente do condomínio, virada para a rua, de modo que os “funcionários” tinham visão ampla de quem passa pela rua externa e de quem entra no condomínio. Assim, o contato visual aumentou entre a equipe de pesquisa e os jovens que circulavam nesse espaço de comércio de drogas, criando tensões simbólicas em alguns momentos¹⁹.

A gerência da “lojinha” não morava no local, e parte dos funcionários era composta por filhos e netos de moradores, o que ocasionou duas situações durante nosso campo: uma foi o assassinato de um dos jovens moradores, pouco antes de iniciarmos o campo em 2022; outra foi a prisão de outro jovem morador, neto de uma de nossas interlocutoras, nas primeiras semanas

¹⁹ Tratamos por simbólica porque não houve ameaça de qualquer gênero ou abordagem direta. Foram apenas olhares, vigilância e demonstração de presença.

do campo, também em 2022.

Dentre os temas citados de modo formal (em entrevistas) ou informalmente (em conversas não gravadas), a presença do comércio de drogas no condomínio apareceu como um incômodo para nossos interlocutores. Em vários desses casos, o incômodo foi citado como um problema cuja solução deveria ser prioritária para a escolha de um novo síndico, pois se acreditava que a síndica era conivente com a permanência da “lojinha” no condomínio. Para uns, a defesa de uma posição mais severa da administração do condomínio e a presença da polícia eram fundamentais para a superação desse problema, bem como para a superação de outros problemas, como a perturbação sonora e os pancadões dentro do condomínio. Outros (a maioria dos interlocutores), por terem familiares envolvidos direta ou indiretamente com esses eventos, preferiam evitar mencionar a presença da polícia como uma medida de apaziguamento.

Logo nos primeiros dias do campo em 2022, um dos relatos informais destacou que o clima calmo e parado do condomínio naquela manhã de domingo se dava em decorrência da morte, na noite anterior, de um jovem morador em uma região próxima²⁰. De acordo com esse relato, o jovem era envolvido com a “lojinha”, e sua morte deu-se em uma ação policial relacionada a isso. O interlocutor não parecia surpreso ao fazer o relato, referindo-se ao acontecimento como algo esperado naquele contexto, o que demonstra certa normalização do rito de envolvimento com o crime e a morte ou prisão.

Segundo alguns dos interlocutores, a existência de uma “biqueira” no condomínio o desvaloriza em relação a outros também construídos pelo PMCMV na região. Além disso, e novamente segundo os interlocutores da pesquisa, parte dos novos moradores que vieram na condição de inquilinos durante a pandemia eram jovens e usuários/consumidores da “biqueira”. As relações entre moradores/proprietários, moradores/inquilinos, jovens e adultos e entre homens e mulheres passaram a formar um emaranhado de tensões latentes que atravessavam o cotidiano dos moradores e, vez ou outra, eclodiam em ameaças verbais e/ou violência física²¹.

20 Boa parte das visitas de campo foi feita nos finais de semana. E havia, aos domingos, um pulsar das ruas do condomínio que começava por volta de 11h, quando moradores se movimentavam para fazer as compras para o almoço, e aumentava consideravelmente a partir de 15h, com a formação de diversas rodas ao longo das calçadas e o acionamento dos sons dos carros, normalmente altíssimos e tocando principalmente *funk*.

21 Ameaças à integridade física foram citadas nas entrevistas, como no trecho: [...] *O que acontece é que o Tangará sofre muito pelas decisões. Aqui já fui ameaçado até de morte, eu falei: “Pode vir me matar”. Eu falei para a síndica, marquei uma reunião no escritório e falei para ela renunciar; que eu assumiria mesmo sem salário, mas isso em assembleia. Ela falar não de boca, mas definir em assembleia*” disse Ulisses (morador, trecho de entrevista realizada em 2022). As ameaças também apareceram nas conversas informais, por exemplo, no relato de uma interlocutora, que é moradora/proprietária antiga, que diz ter sido ameaçada de levar uma surra por jovens que ali moravam de aluguel, ao reclamar do barulho embaixo de sua janela na madrugada.

Essas tensões acabam por fazer com que parte dos moradores/proprietários vendam ou aluguem seus imóveis. Especialmente no caso dos imóveis alugados, a rotatividade foi altíssima. Em praticamente todas as visitas a campo notamos a presença de caminhões de mudança, usados na chegada ou na partida de moradores.

Não encontramos, contudo, formas alternativas de administração de conflito conduzidas pelo dono ou por funcionários da “biqueira”. O que observamos foi, como dito na seção anterior, a retirada da figura da síndica como possível administradora de conflitos entre vizinhos, a inexistência de lideranças comunitárias com autoridade reconhecida e capacidade para assumir esse papel e a ausência de uma figura desse tipo entre os “funcionários”, gerentes ou donos da “biqueira”, o que nos leva a retomar o tema de algumas etnografias urbanas que se referem às “quebradas largadas”. Segundo esses estudos, após um período de pacificação e controle de conflitos locais por membros do PCC – o chamado “debate” (Feltran, 2010) – na década de 2010, o PCC se retirou da administração de conflitos locais, deixando o comércio local de drogas nas mãos de jovens (Batista, 2015; Malvasi, 2012; Silva, 2018). No nosso campo observamos algo semelhante, além da explícita desaprovação de vários interlocutores não somente em relação à existência de uma “biqueira” no condomínio, mas também em relação ao comportamento desrespeitoso dos “funcionários” e usuários em relação aos moradores mais antigos (do condomínio) e/ou mais velhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O material empírico desta pesquisa remete também às análises de Luiz Antônio Machado da Silva e Márcia Pereira Leite (2007) quanto à sensação de desamparo e submissão à ordem da força, seja pela presença do tráfico, seja pela repressão policial, como constituintes de uma vivência que perde de vista a noção de justiça. Grande parte das decisões sobre situações que envolvem o condomínio escapa da agência de quem reside ali. O som alto, os pancadões e a venda de drogas não são passíveis de controle por parte dos moradores, mas são a eles impostos como uma obrigação de convívio. A forma como alguns moradores encontraram de coexistir nesse local foi por meio dos comércios internos, que obtêm renda nesses grandes fluxos de pessoas. Assim, mesmo no caso de um problema interno, como é o caso do desconforto acústico e dos bailes, há alguma tolerância desses eventos, na medida em que acabam por ser a fonte de renda principal de algumas famílias que residem no condomínio.

O aprofundamento das histórias do processo de mudança dos moradores para o condomínio permitiu-nos compreender a dificuldade na autogestão do Tangará e os conflitos multifacetados que o cercam. Além disso, o trabalho de campo de 2022, realizado ainda no rescaldo das últimas ondas da pandemia, permitiu notar como a sensação de desamparo em relação ao poder público desaguou em uma postura de administração de conflitos do “cada um por si”. Nesse cenário, a violência e o conflito foram elementos normalizados pela recorrência no cotidiano. A falta de perspectiva de uma melhora das condições e dos conflitos locais, notada entre interlocutores tanto jovens quanto adultos, favorece a constante depreciação feita pelos próprios moradores dos apartamentos no condomínio²².

As únicas instituições estatais de administração de conflitos a chegar no condomínio foram a Polícia Militar²³, em incursões pontuais, e a prisão, que compõe simbolicamente o dia a dia dos moradores, pois são, como dito acima, familiares, vizinhos ou conhecidos de pessoas presas. Nesse sentido, é importante retomar como projetos de ampliação do acesso à justiça, que fazem o Estado presente nas periferias de outras formas menos repressivas, como os CICs (Sinhoretto, 2011), foram sendo esvaziados, não constituindo uma alternativa formal de administração de conflitos para os moradores das periferias paulistas, exceto, pelo que observamos, na Justiça do Trabalho.

Por fim, os problemas do PMCMV notados nesta pesquisa ajudam também a refletir sobre a efetividade desse programa. Mesmo durante o processo de construção, no caso específico do Tangará, diversos itens foram entregues de forma inacabada. Se ampliarmos a lente para o pós-entrega, seja pelo programa em si (construtores e gestores), seja pela participação do município

22 Nas observações anteriores à fase de entrevistas, frequentemente ouvimos opiniões negativas em relação ao condomínio: “*A linguagem dos moradores dificilmente é neutra sobre as condições do condomínio. A grande maioria das pessoas ouvidas neste último dia disseram que não gostam de morar ali*” (Diário de Campo de Wesley Lima dos Santos, 2022).

23 Cabe destacar como a presença da Polícia Militar mantinha um clima de tensão no espaço. Tensão entre moradores, tensão dos “funcionários” da biqueira que deixavam seus locais de observação e no caso da pesquisa, tensões nas idas a campo, conforme demonstra o trecho: “*Notei uma certa agitação dos rapazes da biqueira. Não sei se é porque a venda do Sr. Fábio é relativamente perto, se é porque esse outro salão em que ficamos também é muito perto, mas achei que estavam meio agitados com nossa presença. Achei isso quando estava com a Ana, tomando um “chá de cadeira” em pé, deixado de sol inclemente [sic], enquanto o Sr. Fábio nos enrolava. Achei isso novamente depois que Ana foi embora e eu fiquei tomando conta das mochilas e bolsas no salão, parte do tempo acompanhada pela Joana, que também notou o vai e vem dos moços um pouco acima do normal. Mas não chegaram a falar conosco. [...] Ao longo da semana, meu pressentimento de que havia alguma coisa estranha foi se confirmando. No próprio sábado, já no fim do dia e no encerramento dos trabalhos, um dos pesquisadores comentou que, quando chegaram de manhã, tinha polícia no condomínio. Parece que houve uma briga de casal – não consegui ter mais informações –, e alguém chamou a polícia. Talvez os rapazes da biqueira tenham se incomodado conosco também, pela infeliz coincidência de estarmos lá no mesmo dia que a polícia*” (Diário de Campo de Liana de Paula, 2022).

nesse processo, há muito o que aperfeiçoar na transição de vida dos beneficiários.

REFERÊNCIAS

1. ADORNO, Sérgio; DIAS, Camila Nunes. Monopólio estatal da violência. *In*: LIMA, Renato Sérgio de; RATTON, José Luiz; AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de (org.). **Crime, polícia e justiça no Brasil**. São Paulo, Contexto, 2014. p. 187-197.
2. AYRES José Ricardo de Carvalho Mesquita; FRANÇA JR., Ivan; CALAZANS, Gabriela Junqueira; SALETTI FILHO, Haraldo César. O conceito de vulnerabilidade e as práticas de saúde: novas perspectivas e desafios. *In*: CZERESNIA, Dina; FREITAS, Carlos Machado de (org.). **Promoção em saúde: conceitos, reflexões e tendências**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2003. p. 117-140.
3. AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de. Juizados especiais criminais: uma abordagem sociológica sobre a informalização da justiça penal no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 97-110, out. 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000300006>. Acesso em: 1 dez. 2023.
4. AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de. Reformas da justiça penal no Brasil: uma democratização inacabada. **Acta Sociológica**, México (DC), n. 72, p. 43-69, mar. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.actso.2016.12.001>. Acesso em: 1 dez. 2023.
5. BATISTA, Liniker Giamarim. **A grande cidade e a vida no crime: uma etnografia dos mercados do crime em uma periferia de São Paulo**. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/952917>. Acesso em: 16 fev. 2023.
6. BIONDI, Karina. **Junto e misturado: uma etnografia do PCC**. São Paulo: Terceiro Nome, 2010.
7. BRANDÃO, Eduardo de Oliveira. **Do bando ao PCC: a gestão da violência e seus desdobramentos na sociabilidade em Paraisópolis**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2017. Disponível em <https://repositorio.unifesp.br/handle/11600/50739>. Acesso em: 03 mar. 2022.
8. BRASIL. **Lei Federal nº 9.099, de 26 de setembro 1995**. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19099.htm. Acesso em: 1 dez. 2023.
9. CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

10. DIAS, Camila Nunes. **PCC: hegemonia das prisões e monopólio da violência**. São Paulo: Saraiva, 2013.
11. FELTRAN, Gabriel. Crime e castigo na cidade: os repertórios da justiça e a questão dos homicídios nas periferias de São Paulo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 23, n. 58, abr. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792010000100005>. Acesso em: 1 dez. 2023.
12. HADDAD, Eneida de Macedo; SINHORETTO, Jacqueline; ALMEIDA, Frederico de; PAULA, Liana de. **Centros Integrados de Cidadania: desenho e implantação da política pública (2003-2005)**. São Paulo: IBCCRIM, 2006.
13. HEIJMANS, Annelies. From vulnerability to empowerment. *In*: BANKOFF, Greg; FRERKS, Georg; HILHORST, Dorothea. (ed.). **Mapping vulnerability: disasters, development & people**. London: Earthscan, 2004. p. 115-127.
14. KANT DE LIMA, Roberto. Direitos civis e direitos humanos: uma tradição pré-republicana? **São Paulo em Perspectiva**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 49-59, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-88392004000100007>. Acesso em: 1 dez. 2023.
15. KANT DE LIMA, Roberto. Capítulo 2: Cultura jurídica e práticas policiais: a tradição inquisitorial. *In*: KANT DE LIMA, Roberto. **Ensaios de antropologia e de direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris Ed., 2009. p. 39-87.
16. KANT DE LIMA, Roberto. Éticas e práticas na segurança pública e na justiça criminal. *In*: LIMA, Renato Sérgio de; RATTON, José Luiz; AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de (org.). **Crime, polícia e justiça no Brasil**. São Paulo, Contexto, 2014. p. 471-481.
17. JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Ática, 2007.
18. JULIANO, Maria Cristina Carvalho; YUNES, Maria Angela Mattar. Reflexões sobre rede de apoio social como mecanismo de proteção e promoção de resiliência. **Ambiente & Sociedade**, São Paulo, v. 17, n. 3, p. 135-154, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2014000300009>. Acesso em: 1 dez. 2023.
19. KASPERSON, Jeanne X. *et al.* Vulnerability to global environmental change. *In*: KASPERSON, Jeanne X.; KASPERSON, Roger (ed.). **The social contours of risk: risk analysis, corporations & globalization of risk**. London: Earthscan, 2005. p. 245-285.
20. MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio; PEREIRA LEITE, Márcia. Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 22, n. 3, p. 545-591, set./dez. 2007.
21. MACHADO da SILVA, Luiz Antonio. Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 19, n. 1, jan./jun. 2004, p. 53-84. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102->

69922004000100004. Acesso em: 1 dez. 2023.
22. MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. Violência e ordem social. *In*: LIMA, Renato Sérgio de; RATTON, José Luiz; AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de (org.). **Crime, polícia e justiça no Brasil**. São Paulo, Contexto, 2014. p. 26-34.
23. MANSO, Bruno Paes; DIAS, Camila Nunes. **A guerra**: a ascensão do PCC e o mundo do crime no Brasil. São Paulo: Todavia, 2018.
24. MALVASI, Paulo Artur. **Interfaces da vida loka**: um estudo sobre jovens, tráfico de drogas e violência em São Paulo. 2012. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/6/6136/tde-09032012-132410/pt-br.php>. Acesso em: 28 jul. 2017.
25. MARQUES, Adalton Jose. **Crime, proceder, convívio-seguro**: um experimento antropológico a partir das relações entre ladrões. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-15032010-103450/pt-br.php>. Acesso em 16 fev. 2023.
26. MARTINS, Geovani. **O sol na cabeça**: contos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
27. OLIVEIRA, Gustavo Henrique Justino de. **O programa minha casa, minha vida (2009 – 2014) e a participação democrática dos movimentos e organizações sociais**: impacto na inclusão social por meio da efetivação do direito à moradia. Direito, instituições e políticas públicas: o papel do jusidealista na formação do Estado. São Paulo: Quartier Latin, 2017. p. 2-6; p. 18-20.
28. SADEK, Maria Tereza. Judiciário: mudanças e reformas. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 51, p. 79-101, ago. 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000200005>. Acesso em: 1 dez. 2023.
29. SANTOS, Wesley Lima dos; PAULA, Liana de; RODRIGUES, Joana. Experiências periféricas em Guarulhos durante a pandemia de covid-19: espaço urbano, territórios vulneráveis e controvérsias. **Contemporânea: Revista de Sociologia da UFSCar**, [2024?]. No prelo.
30. SCHLITTLER, Maria Carolina de Camargo. **“Matar muito, prender mal”**: a produção da desigualdade racial como efeito do policiamento ostensivo militarizado em SP. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/8914?show=full>. Acesso em: 3 maio 2022.
31. SINHORETTO, Jacqueline. Campo estatal de administração de conflitos: múltiplas intensidades de justiça. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 2.009, 2010, p. 109-123. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/aa.930>. Acesso em: 1 dez. 2023.

32. SINHORETTO, Jacqueline. **A justiça perto do povo**: reforma e gestão de conflitos. São Paulo: Alameda, 2011.
33. SINHORETTO, Jacqueline; SILVESTRE, Giane; MELO, Felipe Athayde Lins de. O encarceramento em massa em São Paulo. **Tempo social**, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 83-106, jun. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702013000100005>. Acesso em: 1 dez. 2023.
34. SILVA, Evandro Cruz. **Molecada no corre**: comércio, experiência geracional e moral no Primeiro Comando da Capital. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-graduação em Sociologia, UFSCar, São Carlos, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/9433?show=full>. Acesso em 16 fev. 2023.
35. SILVA, Evandro Cruz. **Quebrada largada**: moral, crime e geração no Primeiro Comando da Capital. *In*: Anais da 42ª Reunião Anual da Anpocs. Caxambu (MG): Anpocs, 2018.
36. WATTS, Michael; BOHLE, Hans George. The space of vulnerability: the causal structure of hunger and famine. **Progress in Human Geography**, London, v. 17, n. 1, p. 43-67, 1993.
37. WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Brasília: Ed. UnB, 1994. v. 1.
38. ZALUAR, Alba. Democratização inacabada: fracasso da segurança pública. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 21, n. 61, p. 31-49, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142007000300003>. Acesso em: 1 dez. 2023.

Liana de Paula

Professora de Sociologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo. Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo. ID ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0755-1468>. Contribuição: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: liana.paula@unifesp.br

Wesley Lima dos Santos

Doutorando em Ciências Sociais no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2561-7803>. Contribuição: Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação das seções de análise de dados e Revisão. E-mail: wlsantos@unifesp.br

A execução penal como labirinto moral: repertórios prisionais no Rio de Janeiro

Criminal execution as moral labyrinth: prisional repertoires in Rio de Janeiro

Cesar Pinheiro Teixeira

Universidade Vila Velha, Vila Velha, Espírito Santo, Brasil

RESUMO

Com base em uma pesquisa realizada entre 2014 e 2019 com uma série de atores do mundo penal fluminense (magistrados da execução penal, técnicos, policiais penais, defensores públicos, promotores e egressos da prisão), trarei alguns elementos importantes para compreender as tensões constitutivas da execução penal, especialmente no que diz respeito ao afrouxamento das penas no regime fechado. O principal objetivo do artigo é tornar mais evidente o caráter moralmente heterogêneo e conflituoso da execução penal, explorando sobretudo os conflitos em torno do exame criminológico.

Palavras-chave: Execução penal, Benefícios penais, Exame criminológico, Prisão, Repertórios prisionais.

ABSTRACT

Based on research carried out from 2014 to 2019 with a series of actors from the criminal world of Rio de Janeiro (sentencing judges, system technicians, prison officers, public defenders, prosecutors and former inmates), I will present some elements that contribute for the understanding of constitutive tensions of criminal execution, especially with regard to the relaxation of sentences in the closed regime. The main objective is to make the morally heterogeneous and conflicting nature of criminal execution more evident, exploring especially the conflicts surrounding the criminological examination.

Keywords: Criminal execution, Penal benefits, Criminological examination, Prison, Prison repertoires.

Recebido em 02 abril de 2023.
Avaliador A: 22 de maio de 2023.
Avaliador B: 07 de junho de 2023.
Aceito em 18 de dezembro de 2023.



INTRODUÇÃO

Boa parte do esforço teórico na sociologia da punição tem procurado desvelar um sentido geral da prisão, quase sempre correlacionando suas formas típicas de funcionamento com elementos de caráter mais estrutural das sociedades modernas e contemporâneas. Esse tipo de exercício analítico busca evidenciar continuidades materiais e simbólicas entre a prisão e a sociedade. Por isso, ao mesmo tempo que a prisão se torna um objeto importante para elucidar as dinâmicas mais gerais da vida social, a compreensão adequada de dada estrutura social também permitiria uma análise mais profunda das prisões, no sentido de ir além da forma como a própria instituição – através de seus atores – se autorrepresenta.

Punição e estrutura social, o grande livro de Rusche e Kirchheimer (Foucault, 2004, p. 24), inaugura essa seara com uma investigação minuciosa sobre a relação entre diferentes modos de produção e práticas punitivas. Inspirado pelos alemães, mas recusando “a ilusão de que a penalidade é antes de tudo (se não exclusivamente) uma maneira de reprimir os delitos”, Foucault (2004, p. 24) propõe a materialidade dos corpos – e não a dos meios e das relações de produção – como dimensão mais fundamental de análise, aquela que nos permitiria decodificar, por meio dos saberes e das práticas prisionais, o funcionamento de toda uma sociedade disciplinar. Seu declínio, no entanto, previsto pelo próprio Foucault, foi mais bem analisado por Deleuze (2008), que vislumbrou a emergência de um novo arranjo social no qual o controle dos corpos não estaria mais ligado ao poder disciplinar.

Por fora do arcabouço foucaultiano, mas com a mesma intenção de entender as transformações no sentido geral da punição, o sociólogo Lóïc Wacquant (2001) discute a maneira como o neoliberalismo, especialmente a partir do último quarto do século XX, transformou o estado de bem-estar social em um estado penal, substituindo preocupações relativas a direitos e integração social por uma obsessão securitária cujas principais consequências são o encarceramento em massa da população pobre e o endurecimento de suas condições prisionais. Um dos traços mais notáveis dessa transformação é o declínio do ideal ressocializador (Allen, 1978; 1981) tão típico das prisões disciplinares. No novo contexto social, as prisões teriam se tornado meros “depósitos de gente” (Birkbeck, 2011).

Retomando a matriz foucaultiana, o sociólogo britânico David Garland (2005) chega a conclusões convergentes com a análise de Wacquant, reconhecendo as transformações gerais no sentido da punição. Garland examina os impactos prisionais do desenvolvimento recente do mundo moderno, descrevendo detalhadamente a transformação da prisão disciplinar,

característica do *welfarismo*, em uma instituição de controle orientada por um misto de niilismo penal e eficiência atuarial, reduzida, por fim, à dimensão de mera incapacitação.

Da masmorra à prisão-reformatório, e desta à prisão-depósito, o que está em jogo é o desvelamento de um sentido geral da prisão em contextos macrossociológicos específicos. A despeito de toda a riqueza analítica legada por esses autores, essa perspectiva joga pouca luz sobre a complexa coexistência de sentidos e práticas que atravessam diversas instituições de controle social no Brasil, seja com base em diferentes tradições jurídicas (Kant de Lima, 1995), distintos enquadramentos acusatórios (Misse, 1999) ou variadas linguagens urbanas (Machado da Silva, 2010). Reconhecendo os pontos cegos dessas perspectivas, Laurindo Minhoto aponta para a complexidade das articulações que compõem o encarceramento em massa e se escondem sob a ideia genérica de uma guinada punitiva contemporânea.

Risco e disciplina, crime e ordem urbana, proporcionalidade e excesso punitivo, criminologia de si e do outro, eficiência econômica e populismo penal, Estado social e Estado penal, medidas administrativas e medidas penais constituem alguns dos pares analíticos opostos mobilizados de diferentes ângulos teóricos pela sociologia hegemônica da punição para dar conta do “novo”, isto é, daqueles aspectos em que o encarceramento em massa parece superar e romper com a racionalidade dos regimes punitivos que o precederam. [...] É justamente esse ponto de fuga, orientado pelas ideias de ruptura e de superação de regimes punitivos e paradigmas, subjacente a muitos dos diagnósticos produzidos pela sociologia da punição, que parece pôr na sombra possibilidades analíticas que valorizem não apenas as linhas de continuidade, mas, antes, os próprios modos de articulação entre diferentes tecnologias, esferas e estruturas sociais no encarceramento em massa. Por essa outra via, talvez se abra a possibilidade para matizar a própria noção de uma “guinada punitiva contemporânea”, com o acento posto nos diversos cruzamentos (ou engates) que acionam e dispõem em novos termos topologias de poder, processos de colonização entre esferas e padrões de transferência de formas (mecanismos de controle) entre estruturas sociais (Minhoto, 2020, p. 173-174).

Minhoto aposta na ideia de que a experiência brasileira interpela criticamente a lógica de superação de regimes punitivos – tão fortemente característica da sociologia da punição produzida no norte global. Além disso, também está em jogo a hipótese de que o exame da articulação de diferentes práticas penais coexistentes nas prisões brasileiras pode ser um ponto de vista privilegiado sobre a racionalidade neoliberal que governa as sociedades contemporâneas de forma geral.

É precisamente dessa perspectiva que o andamento híbrido da experiência histórica das estratégias de controle penal em sociedades periféricas, como a brasileira, poderia funcionar como uma espécie de “locus de verificação” das tendências de mudança na penalidade contemporânea, na medida em que o outro da pretendida sobriedade punitiva moderna – a economia punitiva de excesso e a economia punitiva atuarial – se articula contraditoriamente ao processo de racionalização do sistema de justiça

criminal, formando uma situação contraditória em que os contrários se constituem, se limitam e se desautorizam reciprocamente (Minhoto, 2020, p. 174-175).

A realidade penal brasileira é atravessada por uma heterogeneidade de significados atribuídos à prisão e de práticas punitivas alimentadas por esses significados. Ela conserva e reproduz uma série de práticas de reintegração social (Braga, 2012) que coexistem com práticas brutais e aniquiladoras (Mallart, 2019; Mallart; Pagliari De Braud, 2022), bem como com as meramente atuariais (Godoi, 2016). É por isso que a prisão não é tomada aqui como um campo homogêneo, mas como um espaço complexo em que habitam diversas lógicas, moralidades e outros princípios de ação que se arranjam, se desarranjam e se rearranjam de múltiplas formas no interior das dinâmicas próprias de cada instituição penal – passíveis de serem descritos de forma densa (Geertz, 1970).

Nesse sentido, tenho proposto pensar a prisão como um labirinto (Teixeira, 2021). Em primeiro lugar, essa metáfora apela à compreensão da movimentação dos diferentes atores que constituem o mundo penal pelos seus múltiplos caminhos. Como produzem e reproduzem essa heterogeneidade? Como se movem nela? Como fazem as penas andarem através dela? No entanto, apesar dessa característica mais geral, ela também pode se desdobrar em diferentes camadas de interpretação. Evidentemente, a primeira imagem é a do labirinto físico, dotado de uma arquitetura que em nada lembra a racionalidade disciplinar do panóptico (Mallart, 2019). Mas a ideia também pode ser interessante para ir além dos espaços carcerários e pensar a execução penal de forma mais ampla, como um labirinto jurídico e documental de difícil legibilidade (Godoi, 2021; Neto, 2022, 2023).

A metáfora também pode ser ampliada a uma dimensão moral, de modo a esclarecer os diferentes valores que enquadram das mais variadas maneiras a concretude arquitetônica e documental da prisão. Os benefícios penais, por exemplo, que podem ser descritos como um conjunto de mecanismos que visam a afrouxar um pouco a dureza do regime fechado, foram historicamente forjados no âmbito da prisão-reformatório. A ideia geral é esta: presos que dão provas de sua reforma interior poderiam ser, portanto, beneficiados com a possibilidade da antecipação da saída do regime fechado através de uma série de mecanismos jurídicos específicos (diferentes possibilidades de progressão de regime, saídas temporárias, livramento condicional, prisão domiciliar, monitoramento eletrônico, entre outras possibilidades). É importante dizer que qualificar esses mecanismos como possibilidades de afrouxamento não implica tomar as experiências penais que se desenrolam fora dos muros do regime fechado como experiências necessariamente mais brandas. O que está em jogo nesses mecanismos de afrouxamento é apenas o regime fechado e não a experiência mais geral da punição, que segue os atores além

dos muros (Campello, 2019) e além da pena (Porto, 2023). Uma parcela considerável dos atores do mundo penal critica esses mecanismos, seja por conta de sua mera existência, seja pelo modo como são operados. No primeiro caso, os benefícios são vistos como privilégios ilegítimos; no segundo, como direitos que deveriam ser aplicados de maneira automática, sem a necessidade de provar a ressocialização. De todo modo, “benefícios”, “privilégios” e “direitos” apontam pelo menos três enquadramentos morais distintos que disputam o sentido do mesmo conjunto de práticas.

Com base em uma pesquisa realizada entre 2014 e 2019¹ com uma série de atores do mundo penal fluminense (magistrados da execução penal, técnicos, policiais penais, defensores públicos, promotores e egressos da prisão), trarei alguns elementos para compreender as tensões constitutivas da execução penal, especialmente no que diz respeito ao afrouxamento das penas no regime fechado. O principal objetivo é tornar mais evidente o caráter moralmente heterogêneo e conflituoso da execução penal, explorando especialmente os conflitos em torno do chamado exame criminológico.

OS SENTIDOS DA EXECUÇÃO PENAL

Os benefícios penais são elementos importantes do regime de processamento ao qual os presos são submetidos em suas experiências carcerárias. Rafael Godoi (2016) nos oferece essa importante chave analítica para compreender a execução penal: um emaranhado de cálculos de data e de extratos processuais como a materialidade mínima do processamento das penas, tal como observado da perspectiva dos presos e de suas redes de apoio. Partindo de um *insight* de Arantes (2012, p. 233) sobre o modo como a prisão contemporânea produz sofrimento a partir de um “regime institucional de processamento de pessoas, ‘sem outro fim que não a contenção pura e simples’”, Godoi analisa como a angústia produzida pela espera indeterminada pelo benefício constitui um aspecto estruturante da experiência prisional em São Paulo.

Nestes termos, conforme a pena e o tempo passado na prisão, também segundo a percepção do ritmo das movimentações processuais nos extratos, a possibilidade de sair da prisão se faz presente de um modo, ao mesmo tempo, muito concreto e

¹ “Justiça penal, sistema penitenciário e democracia no Rio de Janeiro: uma pesquisa sociológica sobre benefícios penais e controle social”, financiada pela Faperj no âmbito do Edital Prioridade Rio (Edital 08/2014) e no âmbito do Programa de Apoio ao Pós-Doutorado (Edital 45/2013). Sou grato à Faperj pelos recursos concedidos.

indefinido. Nessa indeterminação, e na angústia que dá ensejo, reside um dos aspectos mais estruturantes da experiência da punição em São Paulo, tal como esta pode ser apreendida no decorrer das visitas pastorais (Godoi, 2016, p. 10).

A ideia de regime de processamento é importante para uma descrição densa do labirinto moral da execução penal. Primeiro, porque ela nos permite pensar a prisão de um modo ampliado, como um mundo penal que inclui as fronteiras com o Judiciário e o Legislativo, indicando mais especificamente a necessidade de uma sociologia da execução penal. Segundo, porque ela abre espaço para pensarmos pelo menos dois eixos constitutivos da execução: os que são objeto do regime de processamento – tal como no trabalho de Godoi – e os que são seus (re)produtores – tal como observo brevemente neste texto. De todo modo, em ambos os casos, levo em conta as diferentes formas como os atores atribuem sentidos ao processamento das penas. Desse modo, sigo também o caminho sugerido pela antropóloga Luana Martins (2022) quando propõe examinar as múltiplas maneiras por meio das quais os presos fazem suas penas andarem, isto é, as diferentes maneiras como os presos vivem suas penas, os diferentes sentidos que atribuem à experiência geral da punição, os diferentes modos como apreendem os ritmos da cadeia. A partir de uma articulação da minha pesquisa com os trabalhos de Godoi e de Martins, pergunto: de que maneira o regime de processamento é vivido por diferentes atores do mundo penal? De que maneiras o regime de processamento é visto da perspectiva daqueles que o operam? Como definem e redefinem os caminhos do labirinto? Trata-se de um bloco monolítico? Ou podemos vislumbrar ali nuances importantes?

No caso da literatura que trata especificamente da execução penal, percebemos que há pelo menos duas posições distintas: uma crítica, que procura desconstruir a aparência democrática das legislações e dos discursos dos operadores do direito, mostrando como elas comportam, na verdade, práticas autoritárias; e outra compreensiva, que procura entender a forma como certo paradoxo é construído a partir das leituras específicas dos operadores do direito, realizadas com base em seus enquadramentos morais particulares.

Para Pastana (2009b), por exemplo, o paradoxo entre legislação penal democrática e práticas estatais autoritárias pode ser explicado historicamente como um produto da persistência de uma mentalidade autoritária nas instituições de controle social. De acordo com a socióloga, o direito penal é uma das áreas mais resistentes aos avanços democráticos que se iniciaram após a ditadura militar, em meados dos anos 1980.

Mesmo a euforia com a abertura política e com a consequente ampliação de direitos não foi capaz de consolidar valores democráticos primordiais, como as garantias individuais e a proteção aos direitos humanos. Enfim, se é certo que durante a transição democrática havia a grande esperança de que o fim da ditadura significasse a

consolidação do Estado de Direito, também é correto dizer que as práticas autoritárias não foram afetadas substancialmente pelas mudanças políticas (Pastana, 2009b, p. 123).

De acordo com a autora, resquícios do período da ditadura seriam bastante evidentes na Justiça penal, mais especificamente na execução penal: apesar da legislação considerada progressista, com mecanismos de afrouxamento do regime fechado como o livramento condicional e a progressão de regime, a política de encarceramento massivo é claramente priorizada. De acordo com a autora,

Pelo que se observa, a Justiça Penal, mesmo durante a execução da pena, opera de forma autoritária e excludente, ao suprimir ao máximo os direitos previstos em lei para os condenados, adotando uma postura altamente repressiva, revelada pelos ínfimos percentuais de benefícios concedidos. Orientado pela via da segregação penal, está assumindo, nosso poder Judiciário, a tese hegemônica que conclama a maior punição como meio legítimo de controle social (Pastana, 2009b, p. 134).

No entanto, de forma geral, a representação social dominante sobre a Justiça penal é a de que ela é condescendente com os criminosos e favorece a impunidade, uma vez que não puniria com rigor. Bordões populares como “a polícia prende, a justiça solta” são frequentemente acionados em referência à suposta brandura da punição praticada pelo Estado, ao mesmo tempo que procura explicá-la. Estudos como o de Pastana procuram desconstruir criticamente essa representação mais genérica, mostrando, por meio de alguns fatos sociológicos, como ela não se sustenta. Com o mesmo tipo de propósito, Teixeira e Bordini (2004) empreenderam uma pesquisa quantitativa que mostrou a baixíssima taxa de concessão de benefícios a apenados do estado de São Paulo. De acordo com as autoras,

Com referência à progressão de regime, o primeiro resultado obtido indica que 22,1% de presos obtiveram a progressão de regime (com margem de erro 4%). Deste modo, apenas uma pequena parte da população carcerária logra cumprir sua pena de modo progressivo, muito embora a progressividade seja o modelo geral adotado pela LEP e pela Constituição Federal. Outra informação reveladora é que 72,5% das pessoas que obtiveram a progressão haviam cumprido mais de um terço da pena. Por esse dado infere-se que, da pequena parte dos presos que obtêm a progressão de regime, a maioria só a alcança com o cumprimento do prazo muito acima do legal (um sexto), o que demonstra que este não é balizador das decisões dos juízes. [...] Em relação ao livramento condicional, observou-se que 8% de presos obtiveram este benefício (margem de erro 3%). [...] esse dado aponta para uma parcela muito pouco significativa da massa carcerária que realmente chega a alcançar o benefício. Note-se que seu percentual é ainda inferior ao dos que obtêm a progressão de regime (Teixeira; Bordini, 2004, p. 68-69).

No caso da pesquisa de Marques Jr. (2009), há uma abordagem mais próxima da que

propomos aqui, uma vez que a aposta maior não está especificamente na desconstrução crítica de certas representações, e sim na compreensão do modo como os atores lidam com elas. Marques Jr. detecta um movimento interessante no discurso dos juízes da execução penal de São Paulo: manifestam deferência e admiração pela legislação brasileira nessa área, reconhecendo os avanços que a caracterizam, mas também criticam o seu “irrealismo”, julgando não haver condições de aplicá-la em nosso contexto, dadas as características de “nosso mundo do crime”. De acordo com o autor,

No interior de uma retórica encontrada no campo, recorrente e nomeada como “juridicamente ideal”, a LEP é avaliada pelos juízes e promotores como uma lei de “primeiro mundo” (Promotor H. e Juiz N.), ou como uma “coisa para a Suíça” (Juiz A.), mas que não tem aplicação efetiva na nossa realidade de terceiro mundo. Essas afirmações aparecem como *elogio, crítica e evasão*. Elogio, pelo seu caráter de norma ideal que congrega punição, humanidade, ressocialização e reinserção do preso na sociedade. Crítica, por entenderem que é muito benéfica e branda (Juiz F. e Juiz X.). Evasão, pela sua inviabilidade prática, econômica e pela responsabilização atribuída ao poder Executivo. De modo geral, pudemos perceber que a LEP é interpretada pelos juízes e promotores como se fosse – parafraseando Roberto Schwarz (2000) – uma “idéia fora de lugar” (Marques Jr., 2009, p. 150, grifos nossos).

Nesse caso, certo paradoxo entre a legislação democrática e práticas autoritárias de punição seria reconhecido pelos próprios operadores do direito. No entanto, não o atribuem nem à coexistência de tradições jurídicas, nem às continuidades históricas relativas ao período da ditadura. O paradoxo se explicaria, no discurso nativo, pela distância entre uma legislação idealizada a partir de uma realidade de “países desenvolvidos” e a “realidade problemática brasileira”. A responsabilidade pela não efetivação prática da legislação de execução penal seria atribuída à singularidade de nosso contexto e à forma como a criminalidade aqui se desenvolveu. De modo geral, na minha leitura, o trabalho de Marques Jr analisa, por fim, a forma como os magistrados justificam, em uma explanação mais geral, a negação de benefícios penais, tal como constatado pelas autoras citadas anteriormente.

A intenção deste artigo é tentar contribuir para esse debate a partir do exame da prática mais frequente e característica da execução penal, qual seja: a regulação do fluxo de saída da cadeia através de mecanismos de afrouxamento do regime fechado e de antecipação da saída do cárcere. A ideia é justamente procurar observar um pouco mais de perto isso que se apresenta como um paradoxo da Justiça penal, atentando aos conflitos em torno daqueles mecanismos. Descrever as disputas em torno do exame criminológico pode ajudar a abrir um pouco a caixa preta em questão. Para tanto, procederei em duas etapas: primeiro, vou introduzir o leitor no universo do regime de processamento fluminense, descrevendo alguns documentos que constituem os processos de execução; depois passo a trazer um pouco dos conflitos relativos ao

exame criminológico.

ASPECTOS PROCESSUAIS DA EXECUÇÃO PENAL NO RIO DE JANEIRO²

Os processos de execução penal são constituídos por um conjunto de documentos que podem ser divididos em dois grandes grupos: os relativos à fase incriminatória, como os documentos do inquérito policial e a carta de sentença que marca a condenação do réu; e os relativos à fase executória da pena, como laudos técnicos, fichas disciplinares, documentos laborais e escolares, documentos produzidos pela Defensoria e pela Promotoria, entre outros. De forma geral, os processos da execução penal ganham volume à medida que narram, através dos diferentes documentos que os compõem, trajetórias prisionais nas quais os atores pleiteiam o acesso a bens jurídicos cujo efeito imediato é um afrouxamento do regime fechado.

Nessa perspectiva, o processamento se divide em três etapas gerais: 1) a solicitação do benefício, que pode ser feita pela direção da instituição onde o apenado se encontra, pelo seu defensor ou pelo Conselho Penitenciário; 2) a avaliação do pedido, com documentos como a ficha disciplinar, o exame criminológico e documentos relativos à atuação do Ministério Público e da Defensoria; 3) a concessão do benefício, fase em que são expedidos, por exemplo, documentos como a carta de concessão do livramento condicional, o termo de responsabilidade e os documentos para controle dos apenados liberados (como fichas e cadernetas de presença).

De forma geral, os documentos da fase executória referem-se ao prognóstico comportamental do apenado e ao controle dos liberados. De acordo com Neto (2023, p. 21-22), por exemplo,

até a condenação, o que está em jogo é uma definição da situação como crime, descrita na doutrina penal pelo nexó materialidade-autoria. Na execução penal, não se busca definir nenhuma situação porque ela já foi definida. O que está em jogo na execução penal é, antes de tudo, a subjetividade do apenado como mais ou menos ressocializado ou ressocializável.

² Consultei processos finalizados no Arquivo do Poder Judiciário do Rio de Janeiro e examinei 30 processos que tramitaram entre 1987 e 2006. Esses documentos trazem um amplo espectro de bens jurídicos negociados na VEP. Além da progressão de regime e do livramento condicional, os processos também trazem outras modalidades de concessão de liberdade aos presos, como sursis, autorizações de visitas periódicas ao lar e permissões de saída em datas especiais.

Avaliar se o preso teria ou não condições de sair em liberdade é, evidentemente, uma preocupação antiga, que data do início da adoção do sistema progressivo no Brasil. Em 1939, Celestino Prunes, membro do Conselho Penitenciário do Rio Grande do Sul, publicou uma tese intitulada *O prognóstico da reincidência no livramento condicional*. Nesse trabalho, Prunes propunha uma metodologia vista como capaz de produzir garantias mínimas de que os apenados não voltariam a reincidir e que, portanto, poderiam receber o livramento condicional. Esse tipo de preocupação permanece até os dias de hoje na prática do exame criminológico.

A solicitação do benefício é um documento que varia razoavelmente em função de quem o solicita e da argumentação utilizada. De modo geral, trata-se de um documento meramente protocolar. No entanto, em algumas ocasiões, como nas solicitações feitas pelos defensores, já há uma argumentação em prol de sua concessão. Nesses casos, o documento pode conter dados importantes para a análise, uma vez que inclui razões que justificariam a concessão do benefício.

Após a solicitação, o magistrado da execução penal pede que o solicitante providencie a transcrição da ficha disciplinar (TFD), os documentos que constituem o chamado exame criminológico (o laudo psiquiátrico, o parecer psicológico e o relatório social), bem como o parecer da Comissão Técnica de Classificação (CTC), geralmente composta por técnicos, policiais penais e membros da administração da unidade prisional. A TFD é um documento produzido pela penitenciária onde consta todo o histórico comportamental do apenado, com dados gerais sobre o preso e sobre sua movimentação no sistema penitenciário. Nele o dado mais importante é certamente o chamado índice de aproveitamento: a expressão sintética da avaliação institucional do preso, que pode variar em seis níveis diferentes (péssimo, ruim, neutro, bom, ótimo e excelente). Sua composição está relacionada principalmente ao registro de faltas disciplinares, elogios recebidos e atividades realizadas (como escola e trabalho, por exemplo). A avaliação desses critérios implica alterações na categorização institucional produzida pela CTC, podendo possibilitar ou impossibilitar a mera solicitação de um benefício – em geral, presos com índices de aproveitamento inferior ou igual a neutro não podem pleitear benefícios independentemente do tempo de pena já cumprido. Como mostra Ramos (2023), as dinâmicas de registro e de avaliação do comportamento dos presos que ocorrem no cotidiano da vida no cárcere também estão diretamente ligadas ao processo de encarceramento em massa, uma vez que podem atrasar ou mesmo impedir o fluxo de saída através dos mecanismos de afrouxamento do regime fechado.

Além da TFD, também há os laudos técnicos que compõem o exame criminológico. Eles consistem em uma tripla avaliação do preso, feita por um psiquiatra, um psicólogo e um assistente

social. Esses documentos nos permitem conhecer em detalhes os mecanismos de avaliação prognóstica dos presos, que procuram informar ao magistrado, responsável pelo deferimento ou pelo indeferimento do pedido, se o apenado teria condições de receber o benefício pleiteado, bem como suas razões para tanto. De acordo com Teixeira e Bordini (2004), por exemplo, os magistrados paulistas tendem a seguir os resultados dessas avaliações.

Também há os documentos relativos ao controle dos presos que conseguiram os benefícios pleiteados. Especificamente no caso do livramento condicional, há a carta de sentença, que estabelece algumas regras para o cumprimento do benefício, e o termo de responsabilidade, no qual o apenado toma ciência das regras em jogo. Ainda há os documentos de controle, como a caderneta de presença. Em um tempo estipulado pela Justiça, o liberado deve ir ao patronato que fiscaliza sua liberdade condicional para ter sua caderneta assinada pelo responsável. No entanto, esses documentos apenas nos permitem conhecer melhor as regras institucionais, não mais que isso.

Há também uma série de outros documentos em jogo: como os comprovantes de atividades laborais e escolares – que têm alguma importância no processo de construção social da classificação institucional e nos cálculos de remição – e os documentos, cuja frequência nos processos é muito mais irregular, produzidos por defensores e promotores – que registram alguns debates entre as partes em relação à soltura de determinado preso.

Apesar de toda a diversidade documental dos processos de execução penal, passo a descrever um pouco mais detalhadamente os laudos que compõem o exame criminológico, principal objeto de reflexão deste artigo.

Laudos técnicos

Os laudos são, em primeiro lugar, um “produto técnico”, uma forma pretensamente objetiva de avaliar e classificar condutas. Além disso, também são um produto microssocial, fruto da interação entre presos e técnicos quando o exame é realizado. Evidentemente, os presos têm uma margem goffmaniana de controle sobre o modo como querem ser retratados. Por fim, como já se adiantou, os laudos também funcionam como uma espécie de bússola para os magistrados, responsáveis pela concessão ou pela recusa do benefício.

Laudo psiquiátrico

O laudo psiquiátrico certamente é o documento que traz menos informações à pesquisa. Ele consiste em um questionário fechado, composto em sua maior parte por diversas perguntas sobre a saúde do preso: se ele faz ou fez uso de medicamentos, se faz ou fez uso de drogas, se sofre

ou sofreu de algum distúrbio mental. Também há algumas questões sobre o histórico prisional do apenado, sobre seus sentimentos em relação ao crime cometido e a suas perspectivas futuras; em geral, são descritas em uma ou duas frases pelo médico examinador, quase sempre citações literais da fala do apenado. No final, o psiquiatra dá seu parecer, no qual se diz objetivamente se o preso possui, do ponto de vista psiquiátrico, condições de receber o benefício pleiteado.

Parecer psicológico

O parecer psicológico e o relatório social são documentos consideravelmente mais elaborados que o laudo psiquiátrico. De modo geral, são bastante parecidos em sua forma: um texto escrito à mão, com mais ou menos duas páginas. Consistem em um relato produzido pelo psicólogo e pelo assistente social, com algumas informações sobre a história de vida do acusado, o crime cometido, a vida na prisão e as perspectivas futuras. Conforme pude observar nos processos consultados, esses laudos articulam o passado e o futuro do apenado, numa tentativa de fornecer elementos que sirvam de base à decisão do magistrado.

No parecer psicológico, sua experiência familiar é enfatizada: destaca-se se vivia com a família, como era a vida familiar, se os pais são ou não separados, enfim, o relato enfatiza os laços primordiais (não necessariamente sanguíneos) descritos pelo preso. Logo depois, trazem a versão do apenado sobre o crime que o levou à prisão. De certa forma, o parecer psicológico funciona como mais um relato sobre o crime, só que, diferentemente dos demais relatos do processo (como o boletim de ocorrência e a denúncia do Ministério Público), tem um caráter profundamente compreensivo e busca entender as supostas razões psicológicas do ocorrido. Por fim, o psicólogo também relata as expectativas para o futuro: se o preso está arrependido, se pretende trabalhar (com o que e onde), se possui redes de apoio e como pretende viver dali em diante. A partir disso, o técnico formula um parecer afirmando se o apenado tem ou não impedimentos psicológicos à concessão do benefício pleiteado.

Relatório social

No caso do relatório social, embora a estrutural formal não difira daquela do parecer psicológico, com descrições sobre a experiência familiar, a experiência prisional, o crime cometido e as perspectivas para o futuro, a ênfase dada ao discurso do apenado é diferente. O relato sobre sua experiência familiar, nesse caso, conforme os processos observados, não procura mostrar os nexos psicológicos que explicam o crime cometido, e sim se o apenado tem uma estrutura familiar capaz de acolhê-lo e de lhe conferir suporte, caso receba o benefício pleiteado. É por tal razão que uma das informações mais recorrentes e destacadas pelos assistentes sociais

se refere às visitas do apenado: se as tem, com que frequência e quem o visita.

Assim como o parecer psicológico, o relatório social também procura articular experiências familiares difíceis e traumáticas ao crime cometido pelo apenado. Em geral, o relato também descreve o modo como certas experiências (o divórcio dos pais, a experiência de ter filhos na adolescência, o abandono da escola para trabalhar) teriam conduzido aquela pessoa a experiências criminais. No entanto o relatório social dá grande ênfase às experiências de trabalho do apenado antes da sua prisão e de seu envolvimento com o crime. Descreve se trabalhava ou não, se o salário que ganhava era suficiente para sustentar a sua vida, as dificuldades que enfrentava no trabalho, se foi demitido etc. O relatório procura caracterizar o preso como trabalhador, mostrando inclusive, em algumas ocasiões, como o crime cometido poderia se relacionar com as dificuldades vividas no mundo do trabalho. A experiência prisional também é relevante para os relatórios sociais. Além de dar destaque às visitas que o preso recebe, o assistente social também dá ênfase ao trabalho e ao estudo no cárcere. Descrevem se o apenado trabalha e/ou estuda na unidade, por quanto tempo o faz, em que tipo de atividade, se parou por alguma razão específica etc. Em geral, os processos contêm anexos com as planilhas de controle e de presença do apenado no trabalho e na escola que comprovam as atividades realizadas. Vale acrescentar que, além disso, essas atividades também influenciam a remição da pena.

Por fim, o assistente social, com base no relato produzido, formula seu parecer, que diz se o preso tem ou não condições de se reintegrar socialmente. Em geral, o assistente social, diferentemente do psicólogo, não diz, no parecer final, se há impedimentos subjetivos para a concessão do benefício, mas apenas se o apenado tem condições objetivas de reintegração.

O EXAME CRIMINOLÓGICO: ENTRE JUÍZES E TÉCNICOS³

O exame criminológico está no centro de uma acalorada discussão há alguns anos (Reishoffer; Bicalho, 2017). Após toda a crítica foucaultiana das prisões e dos mecanismos disciplinares que substituíram progressivamente as penas violentas, as chamadas *ideologias re* também caíram em relativo descrédito. Nesse contexto, a realização do exame criminológico

³ Entrevistei três juízes da vara de execuções penais e quinze técnicos do sistema penitenciário: cinco psiquiatras, cinco psicólogos e cinco assistentes sociais. Realizei o trabalho de campo no Patronato Magarinos Torres por cerca de um ano e acompanhei algumas sessões públicas do Fórum Permanente de Execução Penal.

passou a ser progressivamente debatida e criticada em larga medida. As críticas se dirigem justamente à pretensão de controle das ações futuras dos apenados, que, além de utópicas, também desvalorizaria o trabalho realizado pelos técnicos – em vez de se dedicarem a garantir os direitos básicos dos presos (como o direito à saúde mental e à assistência social), seriam obrigados a trabalhar em relatórios considerados improdutivos e desnecessários. De acordo com os técnicos críticos do exame, diante da ansiedade de saírem em liberdade, os presos se limitariam a dar apenas as informações necessárias para obter o benefício, o que prejudicaria a relação de tratamento penitenciário, isto é, os presos manipulariam seus discursos a fim de conquistar o benefício pleiteado, sem maiores pretensões de autoconhecimento, por exemplo. De acordo com os críticos, isso seria algo tão evidente que tornaria o exame completamente dispensável.

Em uma das sessões do Fórum Permanente sobre Execução Penal, organizado pelo Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, o desembargador Álvaro Mayrink, presidente do fórum à época da pesquisa, deu uma definição do exame que procurou levar em conta as críticas realizadas, sem, no entanto, abrir mão da produção desses laudos. De acordo com o desembargador,

Nos tempos contemporâneos, o exame criminológico, em um enfoque crítico e não etiológico, passa a se constituir em uma ferramenta pericial do Estado para avaliar em tempo próximo o risco potencial de antecipação da liberdade, objetivando a garantia da segurança pública, daqueles protagonistas de graves lesões aos bens jurídicos, diante de intoleráveis desvios de conduta, sem manipular a personalidade e invadir a privacidade do apenado, respeitando a opção de ser diferente. Não se trata do modelo do século passado formulado por Lacassange e Lombroso para a classificação dos delinquentes. Em síntese, é a avaliação do perfil do condenado em razão do risco social de antecipação reintegratória à macrosociedade (Mayrink, 2015).

De forma geral, como pude observar nas reuniões do fórum, alguns técnicos também procuravam incorporar as críticas ao exame criminológico, sem destituí-lo completamente de sua legitimidade institucional. Na parca literatura encontrada sobre o tema sobressai um artigo intitulado “O exame criminológico: notas para a sua construção”, assinado por diversos autores (Carvalho *et al.*, 2011).

O exame criminológico, portanto, se inscreve como um instrumento de custódia e representa não só um dilema teórico-metodológico, mas sobretudo um desafio ético. Sua construção apresenta como um impasse tanto para os presos quanto para os profissionais. O sujeito preso percebe o momento de realização do exame como um “divisor de águas”. Existe a fase anterior e a posterior ao exame e, a partir dele, estar-se-ia mais próximo da liberdade. A oportunidade de vislumbrar seu nome e RG vindo impressos em documento da Vara de Execução Penal (VEP) ou da Defensoria Pública (solicitação do exame) traz a certeza de que existem para a sociedade que os condenou, tendo também sua individualidade preservada no contexto da “massa

carcerária” (Carvalho *et al.*, 2011, p. 92).

Técnicos

Certamente, os dilemas vividos em função do exame criminológico são mais evidentes e intensos entre os psicólogos do que entre os outros técnicos entrevistados. Entre esses profissionais encontramos aqueles que militam de forma organizada pelo seu fim. Para eles, a concessão de liberdade condicional e a concessão de progressão de regime, por exemplo, deveriam depender unicamente do lapso temporal cumprido – acredita-se que, se o preso já cumpriu o tempo necessário para receber o benefício, deve recebê-lo de forma automática, sem avaliações técnicas nem deliberações do magistrado. No entanto também há quem defenda a permanência do exame, argumentando que se trata de uma atividade importante a ser realizada no sistema prisional.

Os críticos do exame criminológico apresentam basicamente dois argumentos. O primeiro consiste na ideia de que se trata de um instrumento invasivo, que opera unicamente como forma de controle dos presos. Os técnicos experimentam um dilema profissional quando percebem que seus saberes funcionam como mecanismos de poder em relação aos apenados: mecanismos de normalização dos comportamentos, instrumentos de um governo das almas. Para os técnicos críticos do exame, trata-se, de forma geral, de um mecanismo antiético.

Além disso, os críticos também argumentam que se trata de um instrumento contraproducente. Primeiro, destacam que a pretensão do exame é absurda: dar garantias ao magistrado de que os apenados avaliados não voltarão a delinquir. Evidentemente, julgam que não há meios técnicos de avaliar comportamentos futuros. Também ressaltam que, como a produção de exames é a principal demanda dentro do sistema penitenciário, passam a maior parte do tempo preenchendo papéis sem nenhuma utilidade real, quando poderiam estar prestando assistência àqueles que se encontram em privação de liberdade, garantindo seu direito à saúde mental.

Já entre os que se posicionam a favor do exame encontramos duas linhas argumentativas. Em primeiro lugar, há quem diga que, apesar de o exame criminológico de fato não funcionar como mecanismo de avaliação de comportamentos futuros, trata-se de um momento importante no cotidiano do sistema, quando técnicos e presos podem conversar e se aproximar mais. Além disso, seria o único momento, considerando tanto o processo criminal que gerou a condenação quanto o penal que registra a execução da punição, no qual a voz do apenado aparece e relata aspectos de sua vida que estão para além do crime. Seria uma situação especial de interação com os presos que permitiria, ainda que de forma frágil e localizada, um arrefecimento da experiência de sujeição criminal (Misse, 2023).

Eu sei que o exame criminológico não funciona. Mas também não acho que seja uma boa ideia acabar com ele. Pois o exame é um momento em que nós temos uma aproximação maior com os presos. Eles se abrem conosco, confiam suas histórias, seus segredos. É um momento em que a assistência pode ser realizada, para além do que se registra nos formulários que vão para o juiz. Não dá para botar um divã pra cada preso. Não dá pra ser como no consultório. O exame criminológico tem seus problemas, mas ele é uma oportunidade de aproximação e de realização do nosso trabalho de assistência ao preso (Psicólogo A, 2015).

Em segundo lugar, há aqueles que defendem a ideia de que o exame criminológico é a principal demanda do sistema em relação aos técnicos. Acabar com ele, portanto, equivaleria a acabar com os postos de trabalho que ocupam.

Mas se o exame criminológico acabar, o que vamos fazer? Não haverá mais demanda pelo nosso trabalho. Isso vai fazer com que a gente seja transferido e pode também prejudicar a nossa categoria profissional, né, pode fechar postos importantes de trabalho (Assistente social A, 2015).

Além do exame criminológico, a participação nas CTCs também é percebida como fonte de conflitos éticos. As CTCs estão previstas na LEP como um mecanismo de individualização da pena. A legislação prevê que ela seja composta por dois chefes de turno, um psicólogo, um assistente social e um psiquiatra, no entanto as comissões funcionam de outra forma, na prática. Em primeiro lugar, sua composição varia bastante de acordo com os casos e os profissionais disponíveis nas unidades prisionais. Em segundo lugar, de acordo com os técnicos, as comissões funcionam como um pequeno tribunal interno, avaliando a gravidade das faltas cometidas pelos presos e definindo punições – que variam do rebaixamento de seu índice de aproveitamento (o que pode impedi-lo, como dito anteriormente, de conquistar benefícios como a liberdade condicional e a progressão de regime ou ao menos provocar grandes adiamentos, engrossando o tempo da angústia e da espera relatada por Godoi), até castigos mais severos como as celas de isolamento. Uma das psicólogas relata seus dilemas éticos em relação à sua participação nas CTCs:

Porque eu me sentia assim, participando de um tribunal, um minitribunal, né, julgando aqueles presos que já estavam presos por terem cometidos faltas, né, que eram ditas, né, restritas pelos agentes penitenciários, e a palavra do preso não tinha peso nenhum, né. Inclusive nessa assembleia surgiu a proposta de um colega de que a gente incluísse nesse questionamento ao conselho também a questão do exame criminológico. Porque... Como a gente vai avaliar, né? Primeiro, a gente vai opinar se a pessoa merece ou não a liberdade, a gente sabendo das condições da prisão, né? Depois tem outras questões também. Se eu sei, se eu até tenho algum parecer sobre essa questão de uma pessoa que eu acompanho, não é ético eu usar isso num exame que vai dizer se ele vai ou não pra rua, né. Então quer dizer, se eu sei sobre aquele sujeito, eu não posso falar pela questão do sigilo, da ética, e se eu não sei, o que que eu vou falar? Então fica uma

missão impossível. E aí a gente acha que, se pelo tempo que ele está preso ele tem o direito, então que ele ganhe o direito sem precisar de um exame (Psicólogo B, 2015).

Para alguns técnicos, em vez de psicólogos e assistentes sociais, as CTCs deveriam contar com a participação da Defensoria Pública. Argumentam que não deveriam cumprir o papel de defender e acusar os presos em suas possíveis faltas disciplinares, já que isso, dada a sua condição de proximidade com os detentos, implicaria dilemas éticos complicados para os profissionais.

Não vai fazer diferença, então eu acho que a gente não deveria estar ali. Eu acho que quem deveria estar ali é um defensor, porque você acaba ocupando, fazendo um papel de defensor, tentando proteger, ou defender ou amenizar o preso, e acho que o defensor que deveria estar ali e não está, nunca está, né. (Assistente social B, 2015)

Magistrados

De acordo com as entrevistas, os juízes da VEP sofrem dois tipos de críticas que os colocam no meio de um fogo cruzado. Por um lado, são acusados por alguns grupos de “soltar presos demais”. Por outro, também são acusados de “soltar de menos”, agravando a superlotação das cadeias e violando direitos humanos. De forma geral, a fala de todos os juízes, na interação com o pesquisador no momento da entrevista, foi construída visando à esquiva de ambas as críticas.

Muitos que citam que as pessoas querem castigar, sempre castigar (o povo infelizmente tem essa visão. Se você fizer uma pesquisa para fulano ou siclano [*sic*], eles vão dizer que querem que pendure o cara no poste. [...] Pescoço, tortura, arranque o pé. [...] Então, indiscutivelmente, a pena tem essa função de ressocializar, porque, mais cedo ou mais tarde, isso é bom que fique bem claro também: o preso sai. [...] Então isso eu tenho sempre bem claro aqui na minha atuação, aqui na execução penal, desde que estou aqui eu tenho sempre isso muito bem claro; são duas coisas que eu tenho muito claras aqui. Uma é respeitar os princípios constitucionais e garantias constitucionais da pessoa, seja quem for; seja qual criminoso for, porque isso é uma coisa clara na minha cabeça. Porque se eu não fizer isso, eu vou estar retrocedendo a ele 300 anos (Magistrado A, 2016).

Em alguns casos, os juízes se referiam à VEP como uma “válvula de escape”, comparando o seu papel no sistema ao da válvula de uma panela de pressão. A fala de um dos magistrados resume perfeitamente essa ideia.

A VEP é como a válvula da panela de pressão: enquanto o sistema não para de prender gente, a gente tenta tirar um pouco pro negócio não explodir. A VEP é como uma válvula de escape (Magistrado B, 2016).

De acordo com essa fala, a VEP teria um papel fundamental na manutenção da ordem no sistema prisional, ajudando a evitar rebeliões e outros conflitos. Conforme um dos juízes, “há três coisas no mundo da cadeia que precisam funcionar bem para que o sistema não exploda: a visita íntima, a alimentação e o andamento dos processos de execução penal” (Magistrado B, 2016). Apesar de argumentarem que a VEP possui um papel de desencarceramento – e considerarem manter o fluxo de saída estável algo de suma importância para evitar rebeliões e outros acontecimentos de extrema violência nos regimes fechados –, também argumentam que não há condições materiais para que isso ocorra da maneira devida. Isso porque não haveria, por exemplo, tornozeleiras eletrônicas suficientes para a demanda de prisões albergue-domiciliar, nem vagas suficientes em prisões do regime semiaberto e em unidades do regime aberto, o que dificultaria muito a concessão de progressões.

Contudo, alguns juízes não compartilham esse pensamento, de acordo com os entrevistados. Alguns teriam a prática de indeferir a concessão de benefícios baseados no tempo que ainda restaria para o preso cumprir: “Ah, mas ele ainda tem dez anos de cadeia pra tirar”. Essa, de acordo com os entrevistados, seria uma prática ilegal, uma vez que os únicos pré-requisitos para a concessão dos benefícios são o tempo já cumprido e a avaliação positiva do exame criminológico. Um magistrado nos contou o seu próprio testemunho, uma espécie de evolução do seu pensamento em relação à concessão de benefícios.

E aí você vai evoluindo na sua visão, na matéria, né, vai estudando cada vez mais, vai ficando com menos medo, né, você vê a dinâmica do negócio. E aí você começa a sentir segurança pra você poder dar os benefícios, né. Antes a gente esclarecia, quando entrei aqui, esclarecia a FAC toda pra poder dar benefício, hoje em dia a gente não faz mais isso, porque, se ele tiver preso, vai prejudicar a prisão, entendeu? Então você vai evoluindo no pensamento, vai tendo um raciocínio lógico de execução penal (Magistrado C, 2016).

De acordo com o mesmo juiz, os magistrados teriam receio de assumir a responsabilidade pela soltura de presos.

Porque você fica pensando muito: “Ah, eu vou dar o benefício, e ele vai cometer de novo”, mas não é esse pensamento, porque a prisão não é pra impedir que ele cometa novo delito. Você não tem como impedir, e uma hora ele sai, uma hora acaba a pena. Nem que demore 30 anos, uma hora vai acabar a pena, e ele vai sair, entendeu? E aí não tem como deixar ele encarcerado pra impedir que ele cometa novo delito (Magistrado C, 2016).

Além disso, os juízes também se mostram muito incomodados com as condições da soltura, embora reconheçam que é um problema fora de sua alçada. O argumento central é de que soltar por si só não adianta muito, pois o apenado retornaria às mesmas condições de vida

que o teriam levado às práticas criminais. De acordo com os juízes entrevistados, é por isso que seria comum presos beneficiados com regime aberto ou livramento condicional voltarem ao crime e retornarem ao regime fechado – o que tornaria o trabalho da VEP inútil, algo como “enxugar gelo”.

Todos os magistrados se mostraram a favor do exame criminológico, acionando basicamente três argumentos. O primeiro diz respeito ao fato de que os juízes não vivem o cotidiano prisional, não conhecem os presos. Nesse sentido, os laudos técnicos ofereceriam informações sobre os presos consideradas importantes para sua avaliação e sua posterior deliberação. O segundo aposta na ideia de que os magistrados não poderiam assumir sozinhos toda a responsabilidade por colocar os presos em liberdade, pois não possuiriam as competências técnicas necessárias para avaliá-los. O terceiro argumento recorre justamente ao registro da ressocialização. Diferentemente da maior parte dos técnicos, que são críticos do discurso da ressocialização, os magistrados se baseiam fortemente nele para justificar suas ações e, no limite, seu próprio ofício. O exame criminológico, assim como outros documentos que compõem os processos da VEP, são considerados fundamentais para os juízes avaliarem o processo de ressocialização do apenado, averiguando se teria condições de retornar à sociedade, se estaria apto para desfrutar novamente da liberdade. Seria a partir dos laudos técnicos que o magistrado observaria e analisaria as “transformações da subjetividade” do apenado.

REPERTÓRIOS PRISIONAIS

Os conflitos em torno do exame criminológico evidenciam a mobilização de dois repertórios prisionais distintos: o da ressocialização e o garantista. Esses repertórios consistem em um conjunto de crenças, ideias, metáforas, imagens, linguagens e outros esquemas de compreensão do mundo que compõem e constroem determinado campo de ação. Funcionam, por um lado, como um estoque de conhecimento que “serve como um esquema interpretativo de suas experiências passadas e presentes, e também determina sua antecipação de coisas que ainda estão por vir” (Schutz, 2012, p. 86). Por outro, carregam uma dimensão mais prática, organizam a ação (Tilly, 1978). No meu trabalho, os repertórios são pensados como estoques de conhecimento que estruturam certo campo de ações (Teixeira, 2023).

O repertório da ressocialização enquadra a prisão no registro disciplinar, como lugar de transformação da alma. Orienta-se por uma demanda corretiva, que procura transformar a

subjetividade do preso com o objetivo de normalizá-lo. Pressupõe-se que causas específicas (biológicas, psicológicas e/ou sociais) o levaram a cometer crimes; agindo sobre essas causas, portanto, seria possível recuperá-lo. Em suma, nessa lógica o preso precisa ser transformado: recuperado, ressocializado, reeducado etc. Já o repertório garantista enquadra a prisão como uma instituição sob o controle do direito e não necessariamente como um lugar de transformação subjetiva. Nessa lógica, o preso não é visto como o sujeito a ser reformado, mas como um sujeito de direitos. Não haveria, desse ponto de vista, nenhuma diferença marcante entre criminosos e não criminosos que demandasse uma transformação dos apenados. Desse ponto de vista, a própria ideia de “transformação” passa a ser vista criticamente, como parte de um esquema disciplinar que apenas reforça a punição.

Fazer a descrição densa desse labirinto moral implica descrever de que maneiras esses repertórios são mobilizados e como eles constroem o cotidiano prisional. O presente texto é apenas um primeiro exercício analítico que caminha nessa direção e não tem a pretensão de esgotar as possibilidades empíricas. De todo modo, é importante dizer que minha intenção não é criticar o repertório da ressocialização a partir do repertório garantista, mas entender ambos como parte de um mosaico maior e mais complexo.

Em geral, o repertório garantista e o da ressocialização se contrapõem a outro repertório, que enquadra a prisão como lugar de produção de sofrimento. Se no repertório garantista o preso é visto como um “sujeito de direitos” e no repertório da ressocialização é visto como um “sujeito recuperável”, no da aniquilação o preso é visto como alguém que necessariamente deve ser submetido a situações degradantes, excluído completamente do campo do direito, uma vez que é concebido como “irrecuperável” ou como o “inimigo a ser abatido”.

Evidentemente, esses repertórios não são exclusivos de nenhum ator ou instituição. Em geral, são mobilizados de forma complexa por diferentes atores e instituições em variadas situações. Primeiramente, os repertórios prisionais nos permitem compreender os conflitos entre magistrados e técnicos. Enquanto os magistrados cobram dos técnicos que ajam de acordo com o repertório da ressocialização, os técnicos demandam que os magistrados mobilizem o repertório garantista (que nem mesmo enquadra tais mecanismos como benefícios, vê-os como direitos), liberando automaticamente os apenados que já cumpriram o tempo de prisão necessário para conseguirem os benefícios. Apesar disso, ainda que a maior parte dos psicólogos milite pelo fim do exame criminológico, argumentando por exemplo que seu trabalho na prisão está relacionado à garantia do direito à saúde mental e não à fundamentação técnica de decisões judiciais sobre a ressocialização dos apenados, uma parte deles também afirma que algum tipo de avaliação técnica continuaria sendo importante para a concessão de benefícios a

condenados por crimes como estupro e pedofilia. Nessa mobilização específica dos repertórios prisionais, abre-se a possibilidade de pensar que o repertório garantista poderia ser aplicado a certo grupo de criminosos, enquanto outros poderiam ser pensados de acordo com o repertório da ressocialização. De todo modo, ambos, técnicos e juízes, podem operar com diferentes repertórios.

Em uma das entrevistas, um magistrado diz o seguinte a respeito das condições carcerárias no Rio de Janeiro:

É um sofrimento desmedido, né, porque eles não perdem só a liberdade, eles perdem a dignidade no final. É, na verdade extrapola a questão da liberdade, né, eles perdem totalmente a dignidade (Magistrado B, 2016).

Esse pequeno trecho de entrevista traz alguns pressupostos importantes que estruturam o mundo penal sobre o qual nos debruçamos. Há uma ideia geral de que a punição, nesse contexto, se dá não apenas por meio da privação de liberdade, mas também por meio da aniquilação da dignidade. Apesar de reconhecer que a própria privação de liberdade é uma forma de aniquilação da dignidade e que não há um modo claro de realizar essa separação (Chies, 2015), nesta pesquisa tomo “dignidade” e “liberdade” como categorias nativas do mundo penal, não como categorias políticas, nem analíticas.

Na continuação da entrevista, o magistrado segue realizando uma comparação entre o regime disciplinar diferenciado (RDD) de presídios federais de segurança máxima e o regime fechado comum dos presídios estaduais. Segundo ele, este seria menos severo em relação ao controle dos presos, mas, em compensação, seria muito mais desumano, capaz de atingir a dignidade das pessoas que por ele passam.

Eu não fiquei chocado [ao visitar presídios com RDD], porque quando você entra aqui em Bangu você fica chocada com a falta de dignidade. “Ah, tá, eles podem andar pelo pátio”, mas e daí? Eles não têm dignidade nenhuma. Lá eles têm pouca, são duas horas de luz de sol, eles ficam na cela muito tempo, eles falam que isso mexe com a psique deles, entendeu? Sim, mas é tudo super limpo, eles têm dentista 24h, eles têm médico 24h, psiquiatra, psicólogo, toda a estrutura (Magistrado B, 2016).

Analisando brevemente a comparação realizada pelo magistrado, podemos observar duas lógicas de punição que equacionam “liberdade” e “dignidade” de modos distintos: o RDD atingiria fortemente a liberdade do preso, intensificando o controle sobre sua circulação no espaço, sobre sua circulação social, sobre seus horários e atividades. Em sua avaliação, no entanto, o apenado seria tratado com dignidade, uma vez que seus direitos básicos estariam garantidos por meio do acesso a médicos, banheiros limpos e alimentação adequada. Nesse

regime, de acordo com o juiz, o preso não seria tratado de modo desumano, mas colocado num horizonte de igualdade em relação às demais pessoas; não seria inferiorizado, apenas teria sua liberdade restringida.

Nas prisões comuns, ainda de acordo com o entrevistado, a punição parece atingir mais a dignidade que a liberdade. Os apenados seriam menos controlados do que no RDD. Entretanto, sua dignidade seria atingida, já que seriam percebidos como seres inferiores: vivem em celas sujas, comem alimentos estragados, o acesso a direitos básicos é intencionalmente precário. Nesses contextos, mais importante que privá-lo da liberdade parece ser atingir a sua condição de “igual”, isto é, destituí-lo, em última instância, de sua humanidade.

Assim, os mesmos atores podem mobilizar diferentes repertórios prisionais em função de determinados contextos. De forma geral, para os magistrados, parte importante do papel da VEP – sobretudo quando atuam como fiscalizadores do sistema penitenciário – é justamente garantir que a punição se resuma à privação de liberdade, operando, nesse caso, não com o repertório da ressocialização – como quando defendem o exame criminológico –, e sim com o repertório garantista. Ouvimos dos entrevistados, por exemplo, alguns relatos de juízes de outros estados do Brasil que, diante de condições carcerárias consideradas indignas, expediam alvarás de soltura em massa, em virtude das condições de privação de liberdade que aniquilariam a dignidade dos presos, contrariando os pressupostos da LEP.

O uso desses repertórios por diferentes atores em diversos contextos pode produzir consequências imprevisíveis. Por um lado, o repertório garantista, por exemplo, pode reforçar a crença na positividade de regimes punitivos muito duros como o RDD, ao mesmo tempo que pode produzir situações como as dos alvarás de soltura em massa. Por outro, o repertório da ressocialização – historicamente ligado aos mecanismos de afrouxamento do regime fechado – pode ser mobilizado para a manutenção das piores condições carcerárias (Godoi; Silva Matosinhos, 2021) ou mesmo para incrementar indefinidamente a permanência na prisão (Valois, 2013).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, procurei trazer alguns repertórios prisionais que atravessam o regime de processamento da execução penal no Rio de Janeiro. Trata-se de um primeiro exercício de descrição densa desses enquadramentos morais e de suas formas de ação. De modo geral, o

repertório da aniquilação, o repertório da ressocialização e o repertório garantista disputam o imaginário e a prática de diversos atores do mundo penal. Eles podem interagir de diferentes modos; entram em conflito, mas também se articulam e se potencializam mutuamente. Neste artigo optei apenas por descrever as disputas em torno do exame criminológico – peça importante do regime de processamento, da angústia e da espera indefinida que produz em presos e familiares – a partir do repertório da ressocialização e do repertório garantista. Outros desdobramentos possíveis dessa análise serão trabalhados em textos futuros.

REFERÊNCIAS

1. ALLEN, Francis. The decline of the rehabilitative ideal in American criminal justice. **Cleveland State Law Review**, Cleveland, v. 27, p. 147-156, 1978.
2. ALLEN, Francis A. **The decline of the rehabilitative ideal: penal policy and social purpose**. New Haven: Yale University Press, 1981.
3. ARANTES, Paulo. Zonas de espera: uma digressão sobre o tempo morto da onda punitiva contemporânea. *In*: Batista, Vera Malagu (org.), **Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal**. Rio de Janeiro: Revan, 2012.
4. BIRKBECK, Christopher. Imprisonment and internment: comparing penal institutions northandsouth. **Punishment & Society**, Cidade, v. 13, n. 3, p. 307-332, 2011. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1462474511404320?journalCode=puna>. Acesso em: 22 jul. 2019.
5. BRAGA, Ana Gabriela Mendes. **Reintegração social: discursos e práticas nas prisões**. Tese (Doutorado em Direito Penal) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
6. CAMPELLO, Ricardo. O carcereiro desimesmo. **Tempo Social**, v. 31, n. 3, p. 81-97, 18 dez. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/7BwG3knGMGFZMbqCRFVGkfh/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 03 out. 2021.
7. CARVALHO, Jorge; RIBEIRO, Nádia; COSTA, Newvone; BANDEIRA, Maria; DAHMER, Tânia. O exame criminológico: notas para a sua construção. *In*: CFESS (org.). **O estudo social em perícias, laudos e pareceres técnicos: contribuição ao debate no Judiciário, penitenciário e na Previdência Social**. São Paulo: Cortez, 2018.
8. CHIES, Luiz Antônio Bogo. Do campo ao campo: análise da questão penitenciária no Brasil contemporâneo. **O público e o privado**, Fortaleza, v. 26, p. 69-91, 2015. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado/article/view/2453>. Acesso em: 26 maio 2018.

9. DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. *In*: DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Editora 34, 2008.
10. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
11. GARLAND, David. **A cultura do controle**: crime e ordem social na sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2008.
12. GODOI, Rafael. Penar em São Paulo: sofrimento e mobilização na prisão contemporânea. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 31, n. 92, p. 1, 31 out. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/mVqD53j5Mf93JGYNt97Mx3b/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 30 ago. 2019.
13. GODOI, Rafael. No labirinto do Minotauro: uma etnografia da execução penal no Rio de Janeiro. *In*: ENADIR - Encontro Nacional de Antropologia do Direito, 6., São Paulo, 2021. **Anais [...]**. São Paulo: ENADIR 2021. p. 1-15.
14. GODOI, Rafael; SILVA MATOSINHOS, Isabella. O benefício da dor: paradoxos da intervenção da Corte Interamericana de Direitos Humanos numa prisão do Rio de Janeiro. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**, v. 8, p. 1-43, 12 dez. 2021.
15. KANT DE LIMA, Roberto. **A polícia da cidade do Rio de Janeiro**: seus dilemas e paradoxos. Rio de Janeiro: Biblioteca da Polícia Militar, 1995.
16. MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio. “Violência urbana”, segurança pública e favelas: o caso do Rio de Janeiro atual. **CRH**, Salvador, v. 23, n. 59, p. 283-300, 2010.
17. MALLART, Fábio. **Findas linhas**: circulações e confinamentos pelos subterrâneos de São Paulo. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
18. MALLART, Fábio.; PAGLIARI DE BRAUD, Paula. Perda de objeto: as prisões e o sistema de justiça criminal em tempos de pandemia. **Cadernos Ibero-Americanos de Direito Sanitário**, v. 11, n. 2, p. 14–35, 30 jun. 2022. Disponível em: <https://www.cadernos.prodisa.fiocruz.br/index.php/cadernos/article/view/892>. Acesso em: 15 set. 2023.
19. MARQUES JR., Gessé. A lei de execuções penais e os limites da interpretação jurídica. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 17, n. 33, p. 145-55, 2009.
20. MARTINS, Luana. Fazer a pena andar: uma etnografia sobre o cumprimento de pena em unidades prisionais femininas entre o Rio de Janeiro, Paris e Marseille. 2022 Tese (Doutorado em Sociologia e Direito) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.
21. MINHOTO, Laurindo. Encarceramento em massa, *racketeering* de Estado e racionalidade neoliberal. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, n. 109, p. 161-191, abr. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/gLZX555sw9rYDkSMLwDjfk/>

abstract/?lang=pt. Acesso em: 09 ago. 2023.

22. MISSE, Michel. **Malandros, marginais e vagabundos: a acumulação social da violência no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora Lamparina, 2023.
23. NETO, David Maciel de Mello. Patronato: uma pesquisa exploratória sobre quem entra e quem sai do sistema carcerário fluminense. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 41, p. 165-181, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/sKRF4fxD5FNNMZmTsGgX9nv/>. Acesso em: 22 mar. 2023.
24. NETO, David Maciel de Mello. Do funil ao labirinto: fluxos e seletividade do sistema de justiça criminal fluminense antes e depois da sentença. **Dilemas, Ver. Estud. Conflito Controle Soc.**, Rio de Janeiro, Edição Especial, n. 5, 2023. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/55777>. Acesso em: 10 jan. 2024.
25. PASTANA, Débora. **Justiça penal no Brasil contemporâneo: discurso democrático, prática autoritária**. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009a.
26. PASTANA, Débora. Justiça penal autoritária e consolidação do estado punitivo no Brasil. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 17, n. 32, p. 121-38, 2009b.
27. PORTO, Camille. O ‘egressante’: Notas sociológicas para a construção de um personagem do sistema penal. **Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dilemas/a/7tjwHcS8XcN8SBdrjDxqnFp/?lang=pt> Acesso em: 17 dez. 2023.
28. PRUNES, Celestino. **O prognóstico da reincidência no livramento condicional**. Porto Alegre: Tip Santo Antonio, 1939.
29. RAMOS, Juliana Sanches. **Tudo é falta grave: controle social, procedimentos e resistências na execução penal no Rio de Janeiro**. Belo Horizonte: Editora D’Plácido, 2023.
30. REISHOFFER, Jefferson Cruz; BICALHO, Pedro Paulo Gastalho de. Exame criminológico e psicologia: crise e manutenção da disciplina carcerária. **Fractal: Revista de Psicologia**, Cidade, v. 29, n. 1, p. 34-44, 29 abr. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/fractal/a/YcP5hTWJwFSxBsxd9d6nnrj/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 13 ago. 2018.
31. SCHUTZ, Alfred. **Sobre fenomenologia e relações sociais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
32. TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. Os sentidos do cárcere: ressocialização e incapacitação na realidade prisional brasileira contemporânea. *In: SEMINÁRIO PPGSA/UFRJ*, 1. ed., Rio de Janeiro, 2021. **Anais [...]**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_U6XpykQJvw. Acesso em: 30 nov. 2023.
33. TEIXEIRA, Cesar Pinheiro. **Matar, converter, incluir: a trama da violência urbana no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2023.

34. TEIXEIRA, Alessandra; BORDINI, Eliana. Decisões judiciais da Vara das Execuções Criminais: punindo sempre mais. **São Paulo em Perspectiva**, v. 18, n. 1, p. 66-71, 2004.
35. TILLY, Charles. **From mobilization to revolution**. Boston: Wesley Publishing Co., 1978.
36. VALOIS, Luís Carlos. Ressocialização versus legalidade: em prol de uma possível comunicação na execução penal. **Boletim IBCCRIM** v. 1, p. 10-11, 2013.
37. WACQUANT, Loïc. **Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos**. [s.l.]: Livraria Freitas Bastos Editora S/A, 2001.

Cesar Pinheiro Teixeira

Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Vila Velha. Doutor em Ciências Humanas (Sociologia) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8517-0281>. E-mail: cesarpinheiroteixeira@gmail.com

O papel dos desembargadores do estado do Rio Grande do Sul nas incriminações por tráfico privilegiado

The role of court of appeals judges in the state of Rio Grande do Sul in incidents for privileged trafficking

Laura Girardi Hypolito

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO

Este trabalho pretende compreender a maneira como os desembargadores do estado do Rio Grande do Sul aplicam o benefício representado no art. 33, §4^a, da Lei n° 11.343/06, que constitui a conduta do tráfico privilegiado e prevê uma possibilidade de redução de um sexto a dois terços do apenamento. Para isso, foi realizada a análise de 420 acórdãos referentes a recursos de apelação protocolados no Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, interpostos com o fim de aplicar a privilegiadora e julgados pelas três primeiras câmaras criminais durante o ano de 2019. A metodologia adotada para a apreciação dos dados foi quantitativa, a partir da análise de diversas variáveis. Acerca do problema de pesquisa, questiona-se se estariam os julgadores de segundo grau atuando de forma punitivista e negando o direito ao benefício da privilegiadora, como fazem os juízes de primeiro grau, ou se, em segundo grau, existe uma ruptura dessas atuações dos magistrados. Como resultado é apurado que embora a legislação determine quatro condicionantes para o reconhecimento do tráfico privilegiado – ser réu primário, com bons antecedentes, não dedicado a atividades criminosas nem integrante de organização criminal – os desembargadores da primeira e segunda câmaras fizeram uso de 21 motivos extralegais para indeferir o benefício à privilegiadora, enquanto a Terceira utilizou apenas dois. Isso demonstra a distinção entre o entendimento das câmaras de como a lei deve ser aplicada, evidenciando as disputas internas no campo do Judiciário e a insegurança jurídica na qual recaem os acusados por tráfico privilegiado.

Palavras-chave: Política de drogas, Tráfico de drogas, Tráfico privilegiado, Privilegiadora, Lei n° 11.343/06.

Recebido em 29 de março de 2023.
Avaliador A: 03 de maio de 2023.
Avaliador B: 12 de junho de 2023.
Aceito em 18 de dezembro de 2023.



ABSTRACT

This work aims to understand the way in which judges in the state of Rio Grande do Sul apply the benefit represented in art. 33, §4th, of Law No. 11,343/06, which constitutes the conduct of privileged trafficking and provides for the possibility of a reduction of one-sixth to two-thirds of the sentence. To this end, an analysis was carried out of 420 rulings referring to appeals filed at the Court of Justice of the State of Rio Grande do Sul, filed with the aim of applying the privilege and judged by the first three criminal chambers, during the year 2019. The methodology adopted to evaluate the data was quantitative, based on the analysis of several variables. Regarding the research problem, the question is whether second-degree judges are acting in a punitive manner and denying the privileger's right to benefit, as first-degree judges do, or whether, in the second degree, there is a rupture in these actions of the magistrates. As a result, it was found that although the legislation determines four conditions for the recognition of privileged trafficking – being a first-time offender, with a good record, not involved in criminal activities nor a member of a criminal organization – the judges of the first and second chambers made use of 21 extralegal reasons to deny the benefit to the privileged party, while the Third Party used only two. This demonstrates the distinction between the chambers' understanding of how the law should be applied, highlighting internal disputes in the field of Judiciary and the legal uncertainty faced by those accused of privileged trafficking.

Keywords: Drug policy, Drug trafficking, Privileged drug traffic, Privileging, Law no. 11.343/06.

INTRODUÇÃO E ASPECTOS METODOLÓGICOS

Este trabalho pretende compreender como os desembargadores do estado do Rio Grande do Sul aplicam (ou não) o benefício da privilegiadora constante no art. 33, §4º, da Lei de Drogas, Lei nº 11.343/06 (Brasil, 2006), que configura a conduta de tráfico privilegiado.

Desde a entrada em vigor da Lei nº 11.343/06, uma série de alterações foram implementadas: o impedimento da aplicação de pena privativa de liberdade ao usuário, a partir da despenalização do consumo (art. 28); o aumento da pena mínima para o delito de tráfico de drogas (art. 33) de três para cinco anos; e a possibilidade de redução do apenamento para indivíduos enquadrados no tráfico privilegiado (art. 33, §4º). Essas foram as principais mudanças desde que a lei passou a vigorar, feitas com a finalidade de distinguir as condutas de usuários, de pequenos traficantes eventuais e de grandes traficantes habituais (Azevedo;

Hypolito, 2023). Não obstante, como se demonstra ao longo do trabalho, na prática, a partir da atuação de diferentes atores da administração da Justiça penal, isso não ocorreu.

Acerca do tráfico de drogas na forma privilegiada, o foco deste trabalho, cabe esclarecer que esse enquadramento consiste na redução da pena para indivíduos condenados pelo art. 33, que pode ser apreendida do montante de um sexto a dois terços. De acordo com o que está previsto no art. 33, §4º, da Lei nº 11.343/06 (Brasil, 2006), a diminuição da pena para o delito de tráfico em sua forma privilegiada ocorre nos casos em que o agente é primário, tem bons antecedentes, não se dedica a atividades criminosas e não integra uma organização criminosa. Ou seja, a aplicação da privilegiadora está condicionada à não incidência de nenhuma dessas quatro restrições, previstas na legislação.

No entanto, na prática, os magistrados de primeiro grau não aplicam o benefício da redução de pena na maior parte dos casos. A tal ponto que se sabe que os juízes singulares seguem um padrão de comportamento altamente punitivista em relação a indivíduos que respondem criminalmente por tráfico de drogas. Essa realidade já foi evidenciada por diversas pesquisas na área (Boiteux; Wiecko, 2009; Campos, 2015; DPERJ, 2018; Jesus, 2016; Lemgruber; Fernandes, 2015; Semer, 2019; Valois, 2020). Contudo, no que diz respeito ao comportamento dos julgadores de segundo grau, ainda não foram realizados estudos robustos, capazes de demonstrar a atuação dos desembargadores nem nos processos de tráfico, nem especificamente nos casos de tráfico privilegiado, daí a importância do objeto deste trabalho.

Assim, a fim de compreender a maneira como os desembargadores julgam os recursos de apelação referentes ao tráfico privilegiado, foi realizada uma pesquisa empírica. Para isso, foram investigados 420 acórdãos referentes a processos de apelação protocolados no Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul e relacionados com demandas referentes à privilegiadora prevista no art. 33, §4º (Brasil, 2006), da atual legislação de drogas brasileira, com o recorte temporal que abrange o ano de 2019. Desses acórdãos, 144 correspondiam à Primeira Câmara Criminal, 155 à segunda e 121 à terceira, totalizando o montante de 420 acórdãos examinados para o estudo, analisados pelo método quantitativo.

Em relação às variáveis estabelecidas para a análise de cada acórdão, foram selecionadas as seguintes: número do processo; ano; relator; defesa (particular ou por defensoria); sexo da parte ré; recurso (interposto pelo Ministério Público, pela defesa ou por ambos); provimento do recurso; tipo de crime cometido; coautoria; arma (em caso de apreensão); testemunha policial; policiamento ostensivo; tipo de droga; volume de droga; pena de primeiro grau; regime de primeiro grau; decisão de primeiro grau (se foi mantida ou alterada); pena de segundo grau; regime de segundo grau; se foi expedido alvará de soltura; privilegiadora (caso tenha sido

aplicada); e, caso contrário, por que não foi aplicada a privilegiadora.

Acerca dos aspectos metodológicos da pesquisa para encontrar os acórdãos, foi realizada uma busca jurisprudencial no *site* do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul em “busca avançada”. Foram escolhidas as palavras-chave “tráfico de drogas” e “minorante”, e foi selecionado “inteiro teor”. Foram procurados resultados a partir da expressão “minorante”. Em “tribunal competente” foi selecionado “Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul”, e em “relator” foi determinado “todos”. Em “órgão julgador”, como a busca foi realizada de forma individualizada por câmara, em cada um dos casos foi escolhido “Primeira Câmara Criminal”, “Segunda Câmara Criminal” e “Terceira Câmara Criminal”, separadamente. Em “tipo de processo” foi selecionado “apelação criminal”. Em “classe do CNJ” foi marcada a opção “todos”. Em “seção”, foi selecionado “crime”. Em “assunto CNJ”, foram escolhidos apenas acórdãos que tratavam de “tráfico de drogas e condutas afins”. Em “comarca de origem” não foi marcada nenhuma opção, de modo que foram analisados julgados referentes a todo o estado do Rio Grande do Sul. O recorte temporal foi de 1º de janeiro de 2018 até 1º de janeiro de 2020, não obstante – e ainda não se sabe o porquê – tenham aparecido apenas acórdãos do ano de 2019.

Após a pesquisa, os processos foram devidamente tabulados e armazenados. Em um primeiro momento, foi realizada a coleta e o armazenamento da Primeira Câmara Criminal, quando foram encontrados 169 acórdãos; posteriormente, da Segunda Câmara Criminal, com 180 acórdãos; e, por fim, da Terceira Câmara Criminal, onde foram encontrados 135 acórdãos. As três câmaras criminais escolhidas são as que têm competência para julgar os processos de tráfico de drogas no Tribunal do Rio Grande do Sul, de acordo com o Regimento Interno do tribunal¹. Todos esses processos foram adequadamente armazenados e tabulados para que depois fossem devidamente analisados por meio das variáveis estabelecidas. Após a primeira análise, foram excluídos os acórdãos de apelação com mais de dois réus, restando 144 acórdãos na Primeira Câmara Criminal, 155 na segunda e 121 na terceira, totalizando um montante de 420 acórdãos a serem examinados na pesquisa.

Cabe evidenciar que, não obstante tenham sido analisados também processos com dois réus, a análise majoritária das variáveis apresentadas neste capítulo foi realizada apenas em relação ao chamado “réu 1”. Ainda que tenham sido aplicadas as variáveis aos “réus 2”, optou-se por não utilizar essas informações no trabalho. Dessa forma, a escolha por manter os processos

¹ “Art. 29. Às Câmaras Criminais serão distribuídos os feitos atinentes à matéria de sua especialização, assim especificada: I – às 1ª, 2ª e 3ª Câmaras: b) crimes de entorpecentes (Lei nº 11.343/06) [...]”. (TJRS, 2018).

com até dois réus se deu porque esta pesquisa pretendia investigar os casos de coautoria, e isso só seria possível quando mais de um sujeito estivesse presente na abordagem policial. Assim, a existência de dois réus foi levada em consideração na apuração da variável coautoria, como se vê mais à frente, bem como na variável sexo, quando foi considerado o *n* total de 525 réus. Para critério de esclarecimento, o número de casos com dois réus foi o seguinte: 34 acórdãos na Primeira Câmara Criminal, 40 na segunda, e 31 na terceira.

Como anteriormente exposto, foram encontrados 420 acórdãos provenientes de recursos de apelação interpostos tanto pela defesa quanto pelo Ministério Público, ou por ambos. A escolha de analisar os acórdãos, e não sentenças de primeiro grau, se deu de porque o objetivo deste trabalho é compreender a maneira como os desembargadores julgam os processos correspondentes ao tráfico de drogas, mais objetivamente: como os julgadores de segundo grau julgam as demandas referentes à privilegiadora correspondente ao §4º do art. 33 da Lei nº 11.343/06.

Acerca do problema de pesquisa do trabalho, tem-se o que segue: estariam os julgadores de segundo grau repetindo os comportamentos dos julgadores de primeiro grau, isto é, atuando de forma punitivista e negando o direito ao benefício da privilegiadora, ou existe uma ruptura dessas atuações dos magistrados na segunda instância? Isso porque se pretende investigar se existe a manutenção de um padrão de incriminações e como é apurado nos processos de primeiro grau ou se há um rompimento com esse mecanismo de engrenagens, que funciona de modo a criminalizar de forma reiterada os agentes que respondem por crimes envolvendo a legislação de drogas.

No que diz respeito à hipótese deste trabalho, acredita-se que os desembargadores seguem o mesmo padrão de incriminações reiteradas dos juízes de primeiro grau, que, a partir de atuações acríicas e muito pautadas no punitivismo, em detrimento da garantia nos processos, agem como meros dentes de engrenagem, as quais operam a criminalização indiscriminada de pessoas que respondem por tráfico de drogas e, no caso da pesquisa, cumpririam os requisitos para receber o benefício da forma privilegiada. Assim, a partir disso, agem de modo a fazer movimentar as engrenagens que impulsionam a estrutura de todo o campo do controle do crime no Brasil, principalmente em relação aos crimes relacionados ao mercado informal de entorpecentes, aumentando as incriminações.

A partir da adoção de conceitos da sociologia da violência, como aqueles que evidenciam as disputas internas dos campos jurídicos, em Bourdieu (1989), sobre o aumento do punitivismo nas últimas décadas (Campos; Azevedo, 2020) e sobre os impactos no campo do controle do crime e das decisões judiciais (Garland, 2014), serão pensados os papéis dos atores da

administração da Justiça, aqui evidenciados na figura dos desembargadores. No mesmo sentido, para compreender as dinâmicas de criminalização do período pós-democrático no Brasil, bem como a ausência da atenção às garantias dos acusados nos processos criminais (Ferrajoli, 1995) e na atuação autoritária do Judiciário, serão examinados estudos de autores como Casara (2020), Gloeckner (2018), e Semer (2019).

Por fim são apresentados os resultados encontrados a partir da investigação, os quais evidenciam a existência das disputas no campo jurídico (Bourdieu, 1989). A partir da análise das variáveis fica comprovado que as câmaras criminais divergem quanto ao entendimento da aplicação da lei nos processos criminais, o que evidencia as inseguranças jurídicas as quais são submetidos os indivíduos que respondem criminalmente pelo delito de tráfico de drogas na forma privilegiada.

A LEI 11.343/06 E O PAPEL DOS ATORES DA JUSTIÇA PENAL: IMPACTOS, DISCRICIONARIEDADES E A PERMANÊNCIA DO AUTORITARISMO

Ao longo dos últimos anos, diversas pesquisas foram desenvolvidas no que diz respeito ao campo de atuação do Judiciário nos processos de tráfico de drogas (Boiteux; Wiecko, 2009; Campos, 2015; DPERJ, 2018; Jesus, 2016; Lemgruber; Fernandes, 2015; Semer, 2019; Valois, 2020). Focados no comportamento dos juízes de primeiro grau, esses estudos evidenciam que os julgadores mantêm condutas altamente punitivistas em relação aos indivíduos que respondem criminalmente por tráfico de drogas e alertam para o fato de que a Lei nº 11.343/06, desde sua entrada em vigor no ano de 2006, dadas as suas alterações apresentadas, contribuiu diretamente para a efetivação desses comportamentos altamente discricionários e criminalizantes.

Isso porque a atual Lei de Drogas não determina critérios quantitativos para diferenciar as condutas de usuários e traficantes, ficando esse papel discricionário reservado, em um primeiro momento, às polícias, as responsáveis por tipificar as ações, e posteriormente aos juízes singulares, que, como as pesquisas acima citadas apontam, têm a tendência de não contestar o que está expresso nos inquéritos policiais. Assim, no campo prático, tendo em vista que o critério quantitativo não foi adotado na lei, a distinção entre usuários e traficantes é desempenhada pelos policiais, os quais realizam a primeira abordagem e, conseqüentemente, determinam a tipicidade do fato. A subjetividade dos critérios legais abre espaço para a reificação

das concepções deles sobre quem seriam os traficantes e os usuários, de modo que a seleção da conduta a ser aplicada é realizada de maneira discricionária.

Como o abrandamento da pena para os usuários não tem sido bem recebido nas instituições policiais, em razão do viés autoritário das polícias brasileiras (Kant de Lima, 2019), verificou-se o aumento das tipificações de casos como tráfico e a consequente diminuição de enquadramentos como consumo (Campos, 2015). Essa realidade, que se perpetua desde a fase policial até os julgamentos de primeiro e segundo grau – visto que o enquadramento apontado no inquérito não costuma ser contestado nos tribunais –, demonstra o tamanho do poder que ficou reservado às polícias a partir da entrada em vigência da lei.

De acordo com Alexander (2017), a detenção pela polícia marca o ponto de entrada no campo do qual se desenvolvem os processos criminalizantes da lógica de guerra contra às drogas; é a partir do exercício da *discricionabilidade policial autorizada* que se opera o poder de escolher contra *quem* mirar, bem como *onde* mirar as abordagens de indivíduos. No caso da Lei de Drogas brasileira, como acima apontado, a lacuna legal deixada pela não definição de critérios quantitativos de diferenciação entre usuários e traficantes evidencia essa realidade. Isso porque a maioria das prisões correspondentes aos crimes relacionados ao comércio de entorpecentes ocorre a partir da ação do policiamento ostensivo – que, por definição, é discricionário – e resulta na exasperação de uma massa carcerária formada sobretudo por jovens do sexo masculino, primários, majoritariamente pretos ou pardos, de baixa escolaridade e moradores de regiões periféricas (Sinhoretto, 2014).

Assim, o papel desempenhado pelas forças policiais é fundamental para alimentar a lógica de encarceramento de pessoas pretas e pardas no Brasil, ao passo que configura uma prática de exclusão racial cotidiana consumada por ações “que escolhem sempre mais negros do que brancos e os humilham a partir da apresentação pública do poder e da hierarquia” (Schwarcz, 2019, p. 35). Isso ocorre pois não é possível compreender o Estado contemporâneo brasileiro sem que sejam incorporados os conceitos de raça e de racismo e sem que seja devidamente superado o fatídico mito de uma suposta democracia racial no país.

O racismo no Brasil é estrutural e, como processo histórico e político, “cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática” (Almeida, 2020, p. 51). Por ser parte da estrutura social, o racismo é materializado e consumado por meio das ações dos atores das mais diversas instituições estatais, as quais têm entranhadas em seu âmago o preconceito racial, um de seus componentes orgânicos. No caso das instituições de controle criminal, a partir da atuação dos mais distintos atores da administração da Justiça penal, essa realidade fica ainda mais evidenciada.

Nesse sentido, como afirma Alexander (2017), o viés racial na atuação policial é substancial para compreender como a maioria esmagadora das pessoas captadas pelo sistema de justiça criminal em relação a delitos envolvendo drogas são pretas ou pardas – mesmo que as taxas de consumo entre pessoas brancas estejam nos mesmos patamares e as instituições de controle neguem categoricamente que se utilizem de perfilamento racial para realizar as abordagens.

Do mesmo modo, a polícia é peça-chave fundamental nos processos de criminalização em matéria de drogas por configurar, regularmente, a única testemunha de acusação. Não obstante as defesas dos réus frequentemente contestem a veracidade do que é afirmado nos autos, considerando eventuais flagrantes de contrariedade nos depoimentos, os juízos competentes raras vezes acatam a argumentação. Entre outros fundamentos, alegam que a palavra dos policiais contém fé pública (Rigon; Jesus, 2019).

Nessa lógica, a polícia de fato marca o ponto de entrada no campo dos processos de criminalização por tráfico de entorpecentes, como afirma Alexander (2017). Mas, para além disso, a discricionariedade policial autorizada transborda e interfere também no decorrer e no fim desses processos, operando como uma engrenagem fundamental no funcionamento do sistema punitivo criminal, visto que se estende de maneira quase inabalável durante todo o decorrer das ações penais em matéria de drogas nos tribunais brasileiros.

Ao falar do contexto de aprisionamento nos Estados Unidos, Michelle Alexander afirma que “nada contribuiu mais para o encarceramento em massa sistemático das pessoas não brancas nos Estados Unidos do que a Guerra às Drogas” (Alexander, 2017, p. 110). Também afirma que, embora a maior parte das prisões relacionadas às drogas correspondam a infrações sem violência e de menor importância, essa guerra inaugurou uma era de punitivismo sem precedentes no país. Ainda que a autora discorra acerca do contexto estadunidense, os mesmos fundamentos podem ser adotados para pensar a realidade brasileira, na medida em que nenhuma outra legislação cumpriu um papel tão fundamental para a aceleração do processo de crescimento exponencial de pessoas presas no Brasil como a atual Lei nº 11.343/06 (Azevedo; Cifalli, 2016).

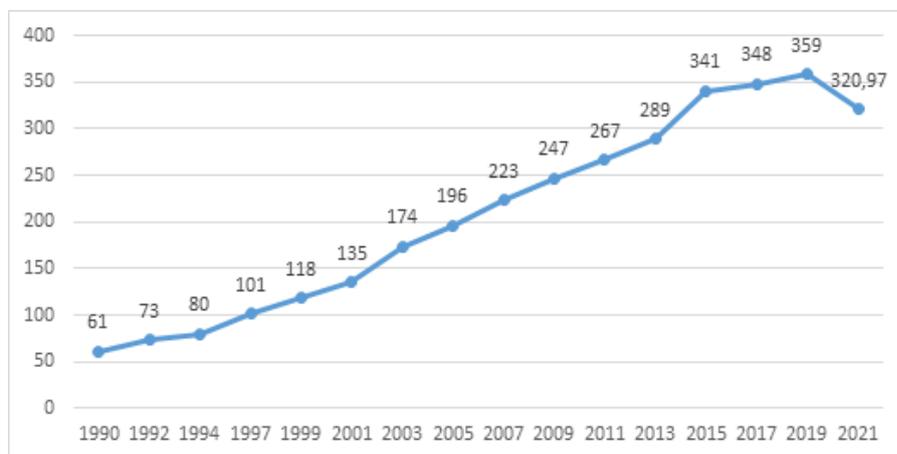
Atualmente, com um total de 837.443 pessoas presas em unidades físicas e domiciliares (DEPEN, 2022), o país abriga a terceira maior população carcerária global em números absolutos, atrás apenas dos Estados Unidos e da China, e configura o primeiro em termos de crescimento, tendo em vista que nos últimos anos os países acima mencionados já verificaram inflexões nas taxas de aprisionamento. Desse modo, o encarceramento em massa de pessoas – formado majoritariamente por homens jovens e negros com baixa escolaridade, moradores de

regiões periféricas e, no momento da abordagem portando pequenas quantidades de droga² – ocupa uma posição central nos debates que permeiam o campo da segurança pública no Brasil. Essa realidade, embora tenha graus de variação, se repete em todos os estados da federação. Agrava-se desde os anos 1990 e carrega consigo o rastro de um país que não foi capaz de superar as marcas deixadas por anos de escravidão, patrimonialismo e ausências democráticas.

Nesse sentido, ainda que a redemocratização, estabelecida a partir do texto constitucional de 1988, tenha buscado agregar direitos e garantias ao cidadão, as alterações trazidas não foram suficientes para transformar as mentalidades dos agentes estatais da segurança, tampouco para adequar as legislações ou as instituições, que ainda perpetuam práticas abusivas, seletivas e autoritárias do sistema de justiça penal, o que reflete um comportamento de aumento do punitivismo nas últimas décadas (Garland, 2014), como será apresentado mais à frente.

Com efeito, como afirmam Azevedo e Campos (2020), desde a redemocratização, houve um endurecimento da punição no Brasil. Quando se coloca em evidência o crescimento da taxa de encarceramento, ou seja, o número de presos para cada 100 mil habitantes a partir do ano de 1990, essa realidade fica manifesta.

Gráfico 1. Evolução da taxa de aprisionamento para cada 100 mil habitantes no Brasil (1990-2021)³



Fonte: Elaboração própria, com base nos dados do Depen (2021).

2 Marcelo da Silveira Campos (2015), ao realizar uma pesquisa acerca das quantidades de drogas apreendidas com as pessoas incriminadas pela polícia pelo delito de tráfico, demonstrou que 75% dos indivíduos presos em duas regiões pobres da cidade de São Paulo foram enquadrados como traficantes a partir de quantidades de droga inferiores a 25 gramas.

3 A quebra na tendência de crescimento nas taxas de encarceramentos demonstrada a partir da inflexão do número de encarcerados percebida no ano de 2020 está relacionada ao fato de as prisões domiciliares não serem mais consideradas no momento da contabilização das pessoas presas por ano no Brasil, de acordo com o que é informado pelo DEPEN, como dispõe: “excluem-se do cálculo presos em Prisão Domiciliar a partir de 2020” (DEPEN, 2022).

De acordo com o gráfico acima, é possível apurar que, desde os anos 1990, houve um aumento de 426% nas taxas de encarceramento no país. Um dos motivos desse crescimento pode ser relacionado, ainda em um primeiro momento, à Lei dos Crimes Hediondos e, posteriormente, ao começo da vigência da atual legislação de drogas brasileira. Atualmente, a partir dos dados do Depen (2022), com mais de 70% da população carcerária do país formada por condenados por crimes contra o patrimônio (39,72%) e tráfico de drogas (30,28%), verifica-se que a lógica da administração da justiça penal no Brasil está focada na resolução de conflitos ligados à circulação de riqueza, seja nos mercados formais, seja nos informais (Lima; Sinhoretto; Bueno, 2015).

Ainda que, há mais de três décadas, com a Constituição de 1988 e o retorno da democracia no Brasil, tenha sido determinado um conjunto de normas que previu direitos fundamentais e garantias que, no processo penal, compuseram o que configurou um processo acusatório, o qual deveria operar a partir dos pressupostos de um Estado democrático de direito, na prática isso não ocorreu. Isso porque a força normativa da Constituição não foi capaz de sepultar uma série de resquícios inquisitórios presentes no processo penal do país, já que “a ‘tradição’, no campo do processo penal brasileiro, jamais deixou de manter relações incestuosas com as manifestações de poder, especialmente nutrida por mananciais autoritários, por ideologias antidemocráticas” (Gloeckner, 2018, p. 55). Um exemplo dessa realidade pode ser percebido a partir da apreensão do conceito – e da prática – do *livre convencimento do juiz* no decorrer do processo penal brasileiro (Mendes, 2012).

Além do mais, sobre o processo penal autoritário na democracia brasileira, para Gloeckner (2018), é inevitável questionar como é possível que seja detectado um autoritarismo processual penal em um contexto democrático. Para além dessas questões presentes no processo penal brasileiro, outro ponto fundamental é compreender o papel autoritário que cumpre o campo do Judiciário e as ações que desempenham seus principais atores: os juízes criminais.

Como afirma Rubens Casara (2020), é inviável pensar no fracasso do projeto do Estado Democrático de Direito sem considerar o papel do Poder Judiciário, que deveria reafirmar os limites ao exercício do poder, mas muitas vezes se omite e em diversas ocasiões, quando em ação, presta-se a autorizar abusos e arbitrariedades, como nos casos de prisões ilegais e desnecessárias, verificadas em todo o território do país. Para o autor, a atuação do Poder Judiciário brasileiro não pode ser pensada sem que a tradição em que os magistrados estão inseridos seja devidamente levada em consideração.

Isso porque, de acordo com Casara (2020), a herança autoritária, que guiou a concepção do o saber jurídico e dos cargos do Judiciário no Brasil, está atrelada a uma história marcada

pelo colonialismo e pela escravidão, quando os cargos jurídicos serviam de instrumento de afirmação da classe dominante, para que pudesse se impor perante a sociedade em geral. Essa realidade se dava em um contexto de ausência de formas de controle democrático ou popular das ações dos magistrados, que perpetuavam livremente seus excessos e privilégios. Na perspectiva do autor, isso acabou por dar vida, na atualidade, a um Poder Judiciário brasileiro com características patriarcais e patrimonialistas, que criou juízes com “gosto pela ordem e o apego ao conservadorismo” (Casara, 2020, p. 128). Do mesmo modo, como consequência, acabam por agir pela manutenção de lugares sociais e de poder (Bourdieu, 1989), o que, por definição, é uma atitude excludente.

Ao falar do legado autoritário e de seus reflexos no sistema penal, Semer (2019) afirma que a Constituição de 1988, apesar de ter expressado em seu texto um extenso rol de garantias fundamentadoras do Estado democrático, como a liberdade de expressão, a proibição expressa à censura, a garantia à manifestação e regras meticulosas para conter os avanços do poder punitivo, houve pouca movimentação no sentido de transformar as palavras escritas em instrumentos efetivos de aplicabilidade prática. Acerca da legislação penal gerada pela Constituição, de acordo com Semer (2019), aquela não tinha nenhuma identidade com o texto constitucional. No mesmo sentido apontado por Casara (2020), o autor indica que o conjunto de normas que formam o atual sistema penal é pautado pelo predomínio da eficiência acima da garantia, o que revela a afronta ao Estado democrático estabelecido pela Constituição.

Entre outros exemplos, como a utilização da prisão provisória, Semer (2019) cita o inquérito policial como o elo definitivo que mantém atrelados o legado autoritário a um sistema supostamente democrático.

O vigor do legado autoritário, que se expressa em circunstâncias concretas como a generalização da prisão provisória ou a valorização frequente dos elementos de inquérito, se perfaz em uma postura quase complementar à polícia (à prisão que ela faz, à instrução que ela preside, à verdade que ela produz) – esvaziando o controle judicial sobre seus atos, incluída aí a violência (Semer, 2019, p. 142).

Esses elementos, tais como o inquérito policial e a fé pública na palavra da polícia em seus depoimentos, desempenham um papel estratégico nas exageradas condenações por tráfico. Isso ocorre porque os juízes os guardam com muito apreço e fundamentam suas decisões condenatórias, via de regra, sem questionar seus elementos. Assim, servem para evidenciar o papel autoritário no processo penal e na atuação de seus magistrados, os principais responsáveis pelas incriminações por drogas no Brasil. No ponto seguinte será visto como os desembargadores julgam os processos referentes ao tráfico de drogas na forma privilegiada.

COMO OS DESEMBARGADORES JULGAM OS PROCESSOS DE TRÁFICO PRIVILEGIADO: ANÁLISE DAS VARIÁVEIS PROPOSTAS

Nesta etapa do trabalho são analisadas de forma individualizada as variáveis estabelecidas para a investigação quantitativa do trabalho, com a finalidade de compreender a maneira como os desembargadores do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul julgam os processos de tráfico privilegiado. Com isso em vista, são investigados os dados correspondentes às seguintes variáveis: defesa (particular ou por defensoria); sexo da parte ré; tipo de crime cometido; coautoria; arma (em caso de apreensão); testemunha policial; policiamento ostensivo; variedade da droga apreendida; volume de droga; interposição do recurso de apelação; provimento do recurso de apelação; decisão de primeiro grau (mantida ou alterada); relação entre apenamentos de primeiro e segundo grau; relação entre os regimes para cumprimento de pena de primeiro e segundo grau; expedição de alvará de soltura; privilegiadora, caso tenha sido aplicada; e por que não foi aplicada a privilegiadora, se tiver sido o caso.

Com a apreciação das informações provenientes dessa análise foi possível compreender de forma mais ampla os processos que levaram à interposição dos recursos de apelação analisados pelas três câmaras competentes. Também foram evidenciados aspectos importantes de cada uma das variáveis, como o tipo de defesa, o sexo do réu, se houve coautoria e apreensão de arma, bem como o tipo de policiamento que ocorria no momento da abordagem dos réus. Outra questão importante a ser demonstrada é a quantidade de droga apreendida e o tipo de substância entorpecente. Essas análises são importantes para demonstrar a influência das variáveis nas disparidades de julgamento em cada uma das três câmaras, em vista de seus elementos distintos.

No mesmo sentido, é possível fazer a relação entre a interposição do recurso de apelação e seu provimento (ou não) e se houve aumento no apenamento em relação àquele estabelecido em sede de primeiro grau, bem como se houve alteração entre os regimes para cumprimento de pena aplicados em primeiro grau em nexos com aqueles interpostos no segundo grau pelas câmaras. Desse modo, a análise das variáveis se faz fundamental para compreender melhor os acórdãos como um todo, além de permitir evidenciar tendências de julgamento – de manutenção ou reforma – das decisões por cada uma das câmaras investigadas.

Assim, a partir da apreciação das variáveis acima, foi possível chegar a algumas considerações importantes que deram sustentação a este trabalho. Acerca da defesa dos réus, constatou-se que 66,4% correspondiam a representações mediante assistência da Defensoria Pública, de modo que em apenas 33,6% dos casos houve constituição de advogado particular.

Isso demonstra que cerca de dois terços dos réus foram representados pela defesa gratuita do Estado, o que também permite concluir que a maior parte dos réus nos acórdãos analisados eram hipossuficientes, uma vez que não possuíam condições financeiras para constituir defesa particular.

Com base na análise da variável sexo dos réus nos acórdãos, apurou-se que 85,7% dos acusados eram homens, e apenas 14,3%, mulheres. Em comparação ao sistema prisional nacional, que apresenta um total de 4,38% de mulheres encarceradas, a pesquisa apresentou um percentual mais alto de representação feminina, mesmo quando a comparação foi realizada em relação às prisões nacionais referentes apenas às incidências por crimes de tráfico, que constituíram 8,3% de mulheres presas.

Sobre os tipos de crimes cometidos, foram achados sete tipos penais, na medida em que os três crimes previstos nos artigos 12, 14 e 16 da Lei nº 10.826/03 (Brasil, 2003) foram computados como um. Posto isso, foram encontrados os delitos previstos nos artigos 33, 33, §4º, e 35, e também foram consideradas as majorantes previstas no art. 40 da Lei nº 11.343/06. Foram apurados outros crimes, como os previstos pelo art. 244-B da Lei nº 8.069/90 (Brasil, 1990), pela Lei do Estatuto da Criança e do Adolescente e pelos artigos 180 e 349-A, ambos do Código Penal.

A partir da pesquisa, constatou-se que os crimes que apareceram com maior incidência foram, respectivamente, aqueles previstos pelo: artigo 33 e pelo artigo 33, §4º, seguidos pela majorante do art. 40 e pelos crimes previstos na Lei nº 10.826/03. Posteriormente, aparece o art. 35 e os artigos 180 e 349-A do Código Penal. O número total dos crimes foi de 608, o que aponta que em muitos casos foi apurado mais de um crime por abordagem. Os crimes do art. 33 e 33, §4º, foram considerados na forma majorada em 70 ocasiões. O número de crimes cometidos por câmara variou, porém as incidências permaneceram as mesmas.

Sobre a variável que apurou a coautoria, a partir de sua análise foi possível verificar que em cerca de dois terços dos casos os réus estavam sozinhos, de modo que a coautoria apareceu em apenas 35% dos casos. No que diz respeito à apreensão de arma, apurou-se que em 80,5% dos casos os réus não estavam armados no momento da abordagem policial, o que evidencia que o tráfico constitui uma transação comercial no mercado informal e um crime que ocorre na maior parte dos casos sem violência. Acerca do testemunho policial, tão problemático nos processos de tráfico de drogas (Jesus, 2016; Semer, 2019; Valois, 2020), dos 420 acórdãos analisados, apenas três não incluíram depoimentos de policiais, evidenciando, assim, a alta incidência do ato.

Outra variável importante correspondeu à apuração de abordagens mediante o

policciamento ostensivo, que, na pesquisa, corresponderam a 46,4% dos casos apurados, não obstante diversas outras formas de abordagem terem sido constatadas nos acórdãos, tais como as feitas por denúncias anônimas, mandado de busca e apreensão, investigação prévia, monitoramento por interceptação telefônica, informações provenientes de terceiros, supervisão das tornozeleiras eletrônicas, abordagem por polícia rodoviária, por monitoramento de câmeras de segurança ou em casos de tentativa de entrada em estabelecimentos prisionais com droga – como ocorre predominantemente em relação às réis do sexo feminino –, bem como flagrantes de tentativas de arremessar a droga para dentro dos presídios. Ou seja, quando se leva em conta a variedade das outras formas de abordagem possíveis e o percentual em que o policiamento ostensivo apareceu, constatou-se que essa foi a prática mais comumente utilizada para as abordagens em relação às suspeitas de cometimento do crime de tráfico de drogas, de acordo com os acórdãos analisados.

Acerca da variedade das drogas apreendidas, foram encontradas nos acórdãos: maconha, crack, cocaína, *ecstasy* e LSD. A maconha foi descoberta com maior frequência, somando um percentual de 59,8% de incidência nos acórdãos analisados. O crack ficou em segundo lugar, com uma porcentagem de 56% de presença no total de apreensões, seguido da cocaína, que constituiu um somatório de 45% das incidências. As ocorrências em relação ao *ecstasy* e ao LSD foram muito inferiores, tendo a primeira droga configurado o percentual de 2,4%, e a segunda, 0,5%.

Em relação às câmaras criminais, as maiores incidências de droga foram encontradas na primeira e na segunda câmaras, que também tinham mais acórdãos analisados em relação à Terceira Câmara. Ademais, apurou-se que, em diversos casos, apreendeu-se mais de uma variedade de droga em uma única abordagem. A abordagem simultânea de maconha, crack e cocaína totalizou 16,7% dos casos. A combinação de maconha e crack configurou 25,7% das apreensões. No que tange à maconha e à cocaína, somou-se uma incidência de 26,9%, e, no que diz respeito à cocaína e ao crack, a combinação foi constatada em 25,7% das apreensões. Isso demonstra que, na maioria dos casos, foi apreendida mais de uma variedade de droga no momento da abordagem policial.

Sobre o volume de droga apreendida, essa variável foi analisada a partir da mediana e do intervalo interquartil⁴, e as grandes quantidades apreendidas em relação à maconha chamaram atenção no decorrer da pesquisa. Em um panorama geral dos acórdãos analisados, a mediana

4 Como as variáveis de gramas das substâncias têm distribuição assimétrica (não normal), esses dados devem ser apresentados por meio da mediana e do intervalo interquartil. A mediana (*median*), é o valor do meio e o intervalo interquartil é o que abrange os percentuais de 25% e 75%.

de gramas de maconha foi de 131, de cocaína, de 15, e do crack, de 18. Em relação à análise por câmara criminal, constatou-se que a Terceira Câmara apresentou as maiores quantidades de drogas apreendidas, principalmente em relação à maconha, com uma mediana de 202 para a droga, em comparação a 126 da segunda e 87 da primeira. O intervalo interquartil permitiu confirmar os altos índices de apreensão de maconha, de modo que, em um panorama geral dos acórdãos, no intervalo de até 75%, a maconha apresentou um total de 746 gramas. Quando a análise foi feita por câmara, ficou evidenciada a desproporção da Terceira Câmara, de modo que, enquanto apresentou um total de 1.032,5 gramas no intervalo interquartil de 75%, a segunda obteve 557,5 gramas, e a primeira, 558,2 gramas.

Cabe salientar que se acredita que a apreensão de grandes quantidades de droga tenha três principais explicações. A primeira: por se tratar de processos de segundo grau, já passaram pelo filtro de análise dos julgadores singulares acerca de desclassificações e absolvições por pequenas quantidades. A segunda: por serem acórdãos de apelação que trataram do tráfico privilegiado, não contemplam pedidos de desclassificação e absolvição, que, na maioria das vezes, tratam de volumes menores de droga. E a terceira, que aponta para o fato de terem sido analisados processos de todo o estado do Rio Grande do Sul, formado majoritariamente por pequenas comarcas, onde grande parte das apreensões não decorre do policiamento ostensivo, que aborda indivíduos que geralmente portam pequenas quantidades de droga, seja para venda como pequenos traficantes, seja para consumo como usuários, mediante patrulhamento de rotina nas rodovias. Apesar disso, a partir dos dados da pesquisa, foi possível apurar que o volume de apreensão de drogas não foi pequeno, principalmente em relação à maconha, cujas quantidades foram muito altas, principalmente em relação aos acórdãos da Terceira Câmara Criminal.

No que tange à interposição dos recursos de apelação, constatou-se que 70,5% eram da defesa, 26,7% da defesa e do Ministério Público e 2,9% correspondiam apenas ao Ministério Público. Conclui-se, assim, que a maior parte das interposições partiu da defesa dos réus. Já acerca dos provimentos dos recursos de apelação, essa variável merece destaque, de modo que foi a partir desse momento da análise do campo que começaram a ficar evidentes as discrepâncias nos entendimentos entre as três câmaras criminais acerca da aplicação da lei.

No panorama geral dos provimentos dos recursos de apelação, a defesa obteve um percentual de 67,8% de provimento dos recursos, ao passo que o Ministério público teve 87,39% de provimentos. Quando a variável foi analisada por câmara criminal, na primeira, a defesa obteve 58,62% dos provimentos, enquanto o Ministério Público obteve 84,62% dos recursos providos; na segunda, o percentual de provimento da defesa foi de 58,2%, ao passo que o do Ministério Público foi de 96,23%. Chama atenção o comportamento da Terceira Câmara

Criminal, que deu provimento a 86,5% dos recursos de defesa e a apenas 23% para os do Ministério Público, destoando fortemente das outras duas câmaras. É nesse ponto da pesquisa que começam a ficar evidentes as disputas no campo jurídico, nos termos de Bourdieu (1989), já que resta claro que cada um dos três grupos de julgadores tem uma interpretação distinta de como a lei deve ser aplicada no campo prático.

Confirmando o que foi encontrado a partir da análise da variável acima, a variante seguinte analisou se a decisão de primeiro grau foi mantida ou alterada pelas câmaras criminais. Nesse caso, no panorama geral, o resultado foi de alteração em 68% dos casos e manutenção em 32%. Em relação ao posicionamento das câmaras, a primeira alterou as decisões dos juízes singulares em 55,6% das vezes, a segunda, em 65,2% e a terceira, em 86% dos julgados, o que reflete os provimentos dos recursos de apelação, bem como reforça o fato de a última câmara se destacar em relação às outras duas, no que tange à aplicação de uma visão mais garantista no processo (Ferrajoli, 1995), em detrimento de uma perspectiva punitivista (Garland, 2014).

No que diz respeito à relação entre os apenamentos de primeiro e segundo grau, também foi possível apurar resultados significativos. Em um panorama geral dos acórdãos analisados, a média de tempo de pena foi reduzida em 14,4%. Em relação a cada uma das câmaras, a primeira foi a que menos reduziu o tempo médio de pena, com um total de 1,43% de atenuação. A segunda apresentou uma redução de 2,65% das médias das penas, e na terceira se constatou uma diminuição de 41,83% do tempo médio dos apenamentos em comparação ao primeiro grau, o que demonstrou a receptividade de seus julgadores em relação aos recursos de apelação protocolados pela Defesa.

No mesmo sentido, acerca da relação entre os regimes para cumprimento de pena entre primeiro e segundo grau – que contemplam penas restritivas de direitos (PRD), regime aberto, semiaberto e fechado –, em um panorama geral, houve um aumento de 44% na aplicação das PRD; uma redução de 31% na adoção do regime aberto; uma diminuição de 16,86% quanto ao regime semiaberto; e não houve alteração em relação ao regime fechado para cumprimento da pena. Em contraponto ao comportamento que foi apurado na Terceira Câmara Criminal, as outras duas apresentaram um endurecimento dos regimes, de modo que foi constatada uma diminuição de 18,52% do reconhecimento das PRDs ; uma redução de 42,86% no que tange à aplicação do regime aberto; uma atenuação de 13,79% do regime semiaberto; e um aumento de 11,36% da adoção do regime fechado para cumprimento de pena. Acerca da segunda câmara, em relação à aplicação das PRDs, houve uma diminuição de 6,67%; o regime aberto foi reduzido em 28,57% dos casos; a adoção do regime semiaberto registrou um aumento de 14,93%; e, no que diz respeito ao regime fechado, este apresentou um crescimento de 11,36%.

Ou seja, as duas primeiras câmaras apresentaram um endurecimento dos regimes de cumprimento de pena em relação àqueles interpostos ainda em sede de primeiro grau. No entanto, mais uma vez, a Terceira Câmara Criminal destoou das outras duas, já que registrou as maiores taxas de inflexão, de modo que, em relação à aplicação das PRDs, houve um aumento de 244,4%, em comparação com aquelas interpostas em primeiro grau; acerca do regime aberto, percebeu-se um crescimento de 150%; sobre o regime semiaberto, houve uma redução de 65,96%; e, quanto ao regime fechado, a diminuição foi de 38,89% em relação ao que foi interposto pelos juízes singulares. Assim, ficou evidente o afrouxamento dos regimes de cumprimento de pena a partir dos julgados da Terceira Câmara Criminal. Ademais, acerca da variável correspondente à expedição de alvarás de soltura, de todos os 420 acórdãos, 26 incluíram alvarás, sendo um da Primeira Câmara Criminal, um da segunda e 24 da terceira, o que significa um total de 92,31%.

Tal fato reflete o padrão de atuação até então apreendido, o qual representa que, nas disputas internas do campo jurídico (Bourdieu, 1989) entre as três câmaras, a Terceira Câmara Criminal mostrou ter uma interpretação diversa da aplicação das leis. Adotou uma tendência nos julgamentos muito mais ligada às garantias do processo penal e aos direitos dos réus, em detrimento do punitivismo evidenciado pelos dois outros grupos de julgadores, mesmo tendo sido a câmara com as maiores apreensões de drogas, principalmente em relação às quantidades de maconha.

A variável privilegiadora

Por fim, foi analisada a principal variável da pesquisa: a privilegiadora. No decorrer da pesquisa, a partir da análise dos acórdãos, foram encontradas seis hipóteses relacionadas à aplicação da privilegiadora: aplicada em primeiro grau, aplicada em segundo grau, negada, afastada e aumento ou diminuição do tempo de pena aplicado, quando a garantia foi concedida em sede de primeiro grau. Em um panorama geral, foi possível apurar que dos 420 acórdãos analisados, 207 casos não incluíram a aplicação da minorante. O benefício foi aplicado em segundo grau 79 vezes e já havia sido aplicado em primeiro grau em 58. O tempo de pena empregado foi diminuído em 32 acórdãos, aumentado em 10, e em 34 casos houve o afastamento do tráfico privilegiado considerado ainda em primeiro grau.

Quando a análise é realizada por câmara, as discrepâncias apontadas no ponto acima ficam muito evidentes e confirmam o comportamento até então apreendido na pesquisa. Ao passo que a Primeira Câmara Criminal reconheceu a privilegiadora em apenas 9% dos casos, e a segunda, em 7,1%, a Terceira Câmara Criminal concedeu o benefício em 45,5% dos casos. No

mesmo sentido, acerca da não aplicação, enquanto a Primeira não aplicou em 54,2% das vezes e a Segunda em 57,4%; a Terceira Câmara não reconheceu a aplicabilidade em 33,1% dos casos. Outro elemento que chamou atenção é a questão do afastamento da privilegiadora aplicada em primeiro grau. Enquanto a Primeira Câmara afastou em 10,4% das vezes e a Segunda em 12,3%, a Terceira não retirou o direito ao benefício em nenhuma oportunidade, assim como não o fez no que diz respeito ao aumento do tempo de pena a partir da diminuição da fração de redução concedida ainda em primeiro grau, como se apura da tabela abaixo.

Tabela 1. Percentual do panorama da aplicabilidade da privilegiadora por câmara

Privilegiadora	1ª Câmara Criminal	2ª Câmara Criminal	3ª Câmara Criminal
Aplicada em 1º Grau	19,4%	15,5%	5,0%
Aplicada em 2º Grau	9,0%	7,1%	45,5%
Não aplicada	54,2%	57,4%	33,1%
Diminuição de pena	4,2%	3,9%	16,5%
Aumento de pena	2,8%	3,9%	0,0%
Afastada	10,4%	12,3%	0,0%

Fonte: Hypolito (2023).

Um ponto central da pesquisa de campo foram os motivos utilizados pelos desembargadores para fundamentar a não aplicação da privilegiadora, seu afastamento ou o aumento do tempo de pena aplicado em sede de primeiro grau. Como foi explicado anteriormente no trabalho, o reconhecimento da minorante do tráfico privilegiado prevê uma redução de um sexto a dois terços do apenamento para indivíduos condenados por tráfico de drogas, desde que primários, com bons antecedentes, não dedicados a atividades criminosas nem integrantes de organização criminal. Ou seja, o art. 33, §4º, da Lei nº 11.343/06 prevê essas quatro condicionantes para a concessão do benefício. Embora seja essa a indicação, na prática, a partir da atuação dos juízes de primeiro grau, isso não acontece em grande parte dos casos, de modo que os magistrados fazem uso de critérios subjetivos e motivos extralegais para não conceder a redução de pena (DPERJ, 2018; Lemgruber; Fernandes, 2015; Semer, 2019).

Nesse momento do trabalho, a partir da apuração do comportamento dos desembargadores, evidenciou-se o modo como atuam em relação às fundamentações para não conceder, afastar ou diminuir a fração de redução de pena interposta em primeiro grau. Embora existam quatro condicionantes expressas na legislação para o reconhecimento do tráfico privilegiado, apurou-se, a partir da pesquisa de campo, que os desembargadores fizeram uso de 29 motivos, 25 deles

extralegais. Dentre eles foi possível verificar os seguintes motivos: o réu responde a outro processo; o réu respondeu a outros processos; o réu responde ao presente feito; o réu estava portando munição; o réu estava portando arma; a quantidade da droga foi sendo considerada excessiva; a variedade da droga; a nocividade da droga; a natureza da droga; o fato de o réu não ter comprovado nos autos a realização de atividades lícitas; o envolvimento com atividades ilícitas; o fato de o réu já ter respondido por processo por posse, estar sendo condenado por dois crimes, ter apresentado competência negociável e inserção na cadeia distributiva; o fato de o réu estar sendo investigado por suposta participação em facção criminal, ter cometido concurso material de crimes, ter apresentado um *modus operandi* suspeito e ter comercializado a droga em local conhecido por ser ponto de tráfico; a dedicação do réu ao tráfico; as suspeições das circunstâncias do fato; a quantidade de dinheiro apreendido no momento da abordagem; a palavra dos policiais; o fato de o réu ser taxista; e outros elementos do feito.

Em um panorama geral, foi encontrado um número total de 386 motivos nos 420 acórdãos analisados, e, dentre eles, os com maior incidência foram: outros processos (83); quantidade da droga (58); reincidência (50); o fato de o réu não ter comprovado atividades lícitas (42); antecedentes (37), o fato de o réu responder a outro processo (22), natureza da droga (20), associação ao tráfico (14) e o fato de o réu responder o presente feito (9). Ademais, outras motivações com menor incidência, mas não menos problemáticas, puderam ser apuradas, como o fato de o réu ser taxista, a quantidade de dinheiro apreendida na abordagem policial, a palavra dos policiais, o fato de o local ser conhecido como ponto de tráfico e as circunstâncias do fato, como foi demonstrado acima.

Apartir da análise individualizada por câmara criminal, ficou esclarecido o comportamento processual de cada um dos três grupos de julgadores e as disparidades encontradas entre as duas primeiras câmaras em comparação à Terceira, também em relação à adoção dos motivos fundamentadores. A Tabela 2 evidencia estas discrepâncias, como é possível verificar abaixo.

Tabela 2. Motivo para não aplicação da privilegiadora, afastamento ou aumento do tempo de pena para cada câmara criminal

Motivo	1ª Câmara	2ª Câmara	3ª Câmara	Total
Reincidência	9 (8,7%)	17 (14,2%)	24 (61,5%)	50 (19%)
Antecedentes	16 (15,5%)	15 (12,5%)	6 (15,4%)	37 (14,1%)
Associação para o tráfico (art. 35)	8 (7,8%)	5 (4,2%)	1 (2,6%)	14 (5,3%)
Facção criminal	2 (1,9%)	3 (2,5%)	1 (2,6%)	6 (2,3%)
Responde a outro processo	9 (8,7%)	12 (10,0%)	1 (2,6%)	22 (8,4%)
Responde a outros processos	38 (36,9%)	38 (31,7%)	7 (17,9%)	83 (31,7%)

Responde ao presente feito	1 (1,0%)	8 (6,7%)	0 (0,0%)	9 (3,4%)
Porte de munição	1 (1,0%)	1 (0,8%)	0 (0,0%)	2 (0,8%)
Porte de arma	2 (1,9%)	6 (5,0%)	0 (0,0%)	8 (3,1%)
Quantidade da droga	22 (21,4%)	36 (30%)	0 (0,0%)	58 (21,1%)
Variedade da droga	5 (4,9%)	2 (1,7%)	0 (0,0%)	7 (2,7%)
Nocividade da droga	8 (7,8%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	8 (3,1%)
Natureza da droga	10 (9,7%)	10 (8,3%)	0 (0,0%)	20 (7,6%)
Não comprovou atividade lícita	1 (1,0%)	41 (34,2%)	0 (0,0%)	42 (16%)
Conexão com o tráfico	0 (0,0%)	1 (0,8%)	0 (0,0%)	1 (0,4%)
Envolvimento com atividades ilícitas	0 (0,0%)	1 (0,8%)	0 (0,0%)	1 (0,4%)
Outro processo por posse (art. 28)	1 (1,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	1 (0,4%)
Condenação por dois crimes	4 (3,9%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	4 (1,5%)
Competência negociável e inserção na cadeia distributiva	2 (1,9%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	2 (0,8%)
Investigação por envolvimento em facção criminal	1 (1,0%)	1 (0,8%)	0 (0,0%)	2 (0,8%)
Concurso material de crimes	1 (1,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	1 (0,4%)
Modus operandi	1 (1,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	1 (0,4%)
Local conhecido como ponto de tráfico	1 (1,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	1 (0,4%)
Dedicação ao tráfico	1 (1,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	1 (0,4%)
Circunstâncias do fato	1 (1,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	1 (0,4%)
Quantidade de dinheiro apreendido	0 (0,0%)	1 (0,8%)	0 (0,0%)	1 (0,4%)
A palavra dos policiais	0 (0,0%)	1 (0,8%)	0 (0,0%)	1 (0,4%)
O fato de o réu ser taxista	1 (1,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	1 (0,4%)
Outros elementos do feito	1 (1,0%)	0 (0,0%)	0 (0,0%)	1 (0,4%)
Total	147	199	40	386 Motivos

Fonte: Hypolito (2023).

A Segunda Câmara Criminal foi considerada a mais problemática, já que, do número total de 386 motivos, 199 correspondiam ao grupo que utilizou uma variedade de 25 motivações, 21 delas extralegais, para indeferir o direito à privilegiadora, afastar o benefício ou aumentar o tempo de pena determinado em primeiro grau. A primeira câmara representou 147 do número total de 386 motivos e fez uso de 25 motivações, 21 delas extralegais. Já no que diz respeito ao comportamento da Terceira Câmara Criminal, que destoou das outras duas, do número total de 386 motivos, 40 correspondiam à câmara, que fez uso de apenas seis motivações, 2 delas extralegais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi acima apresentado, concluiu-se que a terceira câmara foi a única que chegou perto dos quatro motivos estabelecidos pelo dispositivo legal. Acerca das outras duas câmaras, ficou muito evidente durante o exame dos elementos do campo que procuravam motivos fora da legislação para não reconhecer o direito dos réus à privilegiadora. Esse fato evidenciou que os desembargadores da primeira e da segunda câmaras criminais partiram de atuações autoritárias, arbitrárias, desobedientes às leis, à Constituição Federal e ao cumprimento do devido processo legal, que determinam que o processo penal deve respeitar as devidas garantias estabelecidas aos réus investigados.

Ao agirem assim, as duas câmaras criminais evidenciaram aquilo que foi exposto, a partir dos apontamentos realizados por Casara (2020), Gloeckner (2018) e Semer (2019), acerca da permanência do autoritarismo no processo penal e no sistema judicial brasileiros. Ao descumprirem princípios elementares do processo penal, como o princípio da presunção de inocência e o princípio da legalidade, os desembargadores da primeira e da segunda câmaras atuaram a partir de uma lógica altamente punitivista (Garland, 2014), incompatível com o respeito aos direitos e garantias dos réus investigados.

Em contraponto, a partir de um entendimento distinto do modo como a lei penal deve ser aplicada e evidenciando aquilo que Bourdieu (1989) chamou de disputas internas dos campos, os desembargadores da Terceira Câmara Criminal se comprometeram com o respeito a princípios constitucionais e ao devido processo legal, de modo que julgaram a maior parte dos acórdãos analisados pautados na presunção da inocência dos réus, bem como na devida aplicação da Lei nº 11.343/06 e da Constituição Federal. Diferentemente das outras duas câmaras criminais, não criaram fundamentações subjetivas e extralegais para não reduzir penas, alterar regimes de cumprimento de pena para mais gravosos, deixar de aplicar o tráfico privilegiado ou conceder o benefício no seu patamar mínimo.

Pelo contrário. De acordo com o que foi exposto no trabalho, foi possível perceber que a Terceira Câmara Criminal foi a que mais acatou as apelações interpostas pela defesa (86,5%); conseqüentemente, foi a que mais alterou as decisões de primeiro grau (86%), a que mais reduziu o tempo médio dos apenamentos em comparação ao primeiro grau (41,83%), a única que afrouxou os regimes de cumprimento de pena em relação àqueles estabelecidos em primeiro grau e a que mais expediu alvarás de soltura (92,31%). Ademais, foi a câmara que mais reconheceu a conduta do tráfico privilegiado (45,5%), não afastando o benefício em nenhum

caso nem aumentando a fração de redução de pena aplicada pelo juiz singular, diferentemente das outras duas.

Assim, de tudo que foi exposto, foi possível concluir que no Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul não há um entendimento entre as câmaras criminais de como os processos de tráfico privilegiado devam ser julgados. Durante a pesquisa empírica ficou evidente que os desembargadores da Terceira Câmara Criminal tendem a decisões mais favoráveis aos recursos de apelação interpostos pela defesa dos réus, comportamento que destoou daquele das duas outras câmaras analisadas.

Ao responder à pergunta da pesquisa feita ainda na introdução deste trabalho –estariam os julgadores de segundo grau repetindo os comportamentos dos julgadores de primeiro grau, ao atuarem de forma punitivista, ao negarem o direito ao benefício da privilegiadora? Ou existe uma ruptura dessas atuações dos magistrados segunda instância? –, ficou claro que há mais de uma resposta para o questionamento levantado. Dos acórdãos analisados, restou evidente que, enquanto a Terceira Câmara Criminal tendeu a uma atuação mais fundamentada em preceitos garantistas do processo penal (Ferrajoli, 1995), a primeira e a segunda câmaras apresentaram posições fundadas no punitivismo (Garland, 2014), perpetuando o comportamento já conhecido dos juízes de primeiro grau em relação aos processos de tráfico privilegiado, como foi evidenciado no decorrer do trabalho.

A investigação quantitativa demonstrou que os desembargadores das duas primeiras câmaras fizeram uso de uma série de motivos extralegais para não conceder o benefício de redução da pena, previsto pela aplicação da privilegiadora. Agiram em desrespeito ao que é disposto na legislação de drogas vigente, bem como ao que está previsto nos princípios basilares do processo penal, seja da presunção de inocência, seja da legalidade, seja da taxatividade. Além do mais, agiram de forma autoritária e incompatível com os preceitos do texto constitucional de 1988.

Em sentido contrário, a Terceira Câmara Criminal atuou na maioria dos casos dentro dos parâmetros legais, assegurando o devido cumprimento do processo e, conseqüentemente, o respeito às garantias dos réus no rito processual. Com exceção de apenas dois acórdãos analisados, os desembargadores da câmara criminal agiram de acordo com as quatro condicionantes dispostas no §4º do art. 33 da Lei nº 11.343/06, que autorizam o reconhecimento da conduta de tráfico privilegiado.

Por fim, o trabalho serviu para evidenciar a existência de disputas no campo jurídico dentro do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul acerca do entendimento de como as leis devam ser aplicadas no curso do processo penal em matéria de tráfico de drogas.

Os entendimentos diversos dos desembargadores, principalmente nos grupos de julgadores representados pelas câmaras, apontam para a insegurança jurídica a que estão submetidas as pessoas que respondem por crimes de tráfico privilegiado – não sabem previamente se terão seus direitos respeitados, ficando à mercê da sorte, que decidirá qual grupo julgador analisará seu processo, realidade que, como foi demonstrado a partir dos resultados da pesquisa, pode mudar o resultado final esperado.

Ademais, a partir de tudo que foi exposto desde a análise quantitativa das variáveis, fica explícito que a hipótese desta pesquisa não se comprovou, ao menos em parte. Isso porque, de início, se supunha que os julgadores de segundo grau teriam o mesmo comportamento dos juízes de primeiro grau, que criminalizam e punem de maneira repetitiva e reiterada, com posturas muito baseadas no punitivismo e no desrespeito às garantias do devido processo legal, a partir de comportamentos autoritários e arbitrários dentro dos julgados. Assim, acreditava-se que os desembargadores agiriam como meros dentes de engrenagem dentro da lógica dos mecanismos de atuação acrítica e criminalizante que ocorre nos processos de tráfico de drogas.

Cabe pontuar que a hipótese apontada no trabalho teria sido comprovada, se não fosse pelo comportamento dos julgadores da Terceira Câmara Criminal, que, de forma evidente, romperam com todo o funcionamento do mecanismo acima apontado, ao exercerem uma leitura da lei diversa daquela apresentada pela primeira e pela segunda câmaras criminais. O comportamento minoritário da Terceira Câmara Criminal mostrou aquilo que Bourdieu (1989) expõe acerca das disputas operadas dentro dos campos, principalmente dentro do campo jurídico. Ademais, a postura da Terceira Câmara Criminal apontou um comportamento muito regido pelo garantismo penal, nos termos de Luigi Ferrajoli (1995), em detrimento do posicionamento punitivista hegemônico (Garland, 2014), apurado nas outras duas câmaras.

Além disso, quando se aponta que a presente pesquisa não comprovou a hipótese adotada em parte, é importante evidenciar que isso ocorreu porque o recorte adotado no estudo se referiu apenas ao estado do Rio Grande do Sul e aos crimes relacionados ao tráfico privilegiado. Para que a hipótese possa ser de fato refutada, outros trabalhos devem ser desenvolvidos para investigar os comportamentos dos julgadores de segundo grau em uma maior dimensão, abrangendo outros estados do país, com a finalidade de obter resultados em âmbito nacional. Isso para compreender se o que houve no caso do estudo foi um fato isolado ou se há repetição em outros contextos nacionais, nos quais as mesmas disputas no campo jurídico poderão ser travadas.

É importante ressaltar, ainda, que, para o que esta pesquisa se propôs, foi possível apurar os devidos resultados a partir dos dados referentes ao Rio Grande do Sul, no que diz respeito aos julgados de tráfico de drogas na forma privilegiada pelo Tribunal de Justiça do estado.

Apesar disso, mesmo que sem investigação, acredita-se que os resultados desvendados neste estudo não se restringem apenas aos processos de tráfico privilegiado, comportando também os acórdãos referentes ao tráfico de drogas de uma forma mais abrangente.

REFERÊNCIAS

1. ALEXANDER, Michelle. **A nova segregação: racismo e encarceramento em massa**. São Paulo: Boitempo, 2017.
2. ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro/Jandaíra, 2020.
3. AZEVEDO, Rodrigo; CIFALI, Ana Claudia. Seguridad pública, política criminal y penalidad en Brasil durante los gobiernos Lula y Dilma (2003-2014): cambios y continuidades. In: SOZZO, Máximo (org.) **Postneoliberalismo y penalidad em América del Sur**. Buenos Aires: CLACSO, 2016. p. 29-94.
4. AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de; HYPOLITO, Laura Girardi. Política Penal de Drogas en Brasil: un estudio contemporáneo sobre la legislación y sus impactos. **Revista de Ciencias Sociales**, Montevideo, v. 36, n. 53, p. 63-88, jul./dez 2023. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12008/39526>. Acesso em: 03 jan. 2024.
5. BOITEUX, Luciana; WIECKO, Ella Volkmer de Castilho (coord.). **Tráfico e Constituição**. Brasília: Ministério da Justiça, 2009. (Série Pensando o Direito, n. 1, 2009).
6. BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
7. BRASIL. **Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm Acesso em: 03 jan. 2024.
8. BRASIL. **Lei nº 10.826, de 22 de dezembro de 2003**. Dispõe sobre registro, posse e comercialização de armas de fogo e munição, sobre o Sistema Nacional de Armas – Sinarm, define crimes e dá outras providências. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.826.htm. Acesso em: 03 jan. 2024.
9. BRASIL. **Lei nº 11.343, de 23 de agosto de 2006**. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas - Sisnad. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111343.htm. Acesso em: 03 jan. 2024.
10. CAMPOS, Marcelo da Silveira. **Pela metade: as principais implicações da nova Lei de Drogas no sistema de justiça criminal em São Paulo**. 2015. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/002720932>.

Acesso em: 10 out. 2022.

11. CAMPOS, Marcelo da Silveira; AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de. A ambiguidade das escolhas: política criminal no Brasil de 1989 a 2016. **Revista de Sociologia e Política**, v. 28, n. 73, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/vR44MqkgK4qjHYh6kDbxH5S/?lang=pt>. Acesso em: 10 nov. 2022.
12. CASARA, Rubens. **O estado pós-democrático: neo-obscurantismo e gestão dos indesejáveis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
13. DEPEN - Departamento Penitenciário Nacional. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias**. Brasília: Ministério da Justiça e da Segurança Pública, 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/depen/pt-br/servicos/sisdepen/mais-informacoes>. Acesso em: 12 fev. 2022.
14. DEPEN - Departamento Penitenciário Nacional. **Dados Estatísticos do Sistema Penitenciário. Período de janeiro a junho de 2022**. Brasília: Ministério da Justiça e Segurança Pública, 2022. Disponível em: <https://www.gov.br/depen/pt-br/servicos/sisdepen>. Acesso em: 26 dez. 2022.
15. DPERJ – Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro. **Relatório final: pesquisa sobre as sentenças judiciais de tráfico de drogas na cidade e região metropolitana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Dperj, 2018. Disponível em: <https://www.defensoria.rj.def.br/uploads/arquivos/23d53218e06a49f7b6b814afbd3d9617.pdf>. Acesso em: 23 dez. 2022.
16. FERRAJOLI, Luigi. **Derecho y razón: teoría del garantismo penal**. Madrid: Trotta, 1995.
17. GARLAND, David. **A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Revan, 2014.
18. GLOECKNER, Ricardo Jacobsen. **Autoritarismo e processo penal: uma genealogia das ideias autoritárias no processo penal brasileiro**. Florianópolis: Tirant Lo Blanch, 2018.
19. HYPOLITO, Laura Girardi. **Os dentes da engrenagem: o papel dos desembargadores do Rio Grande do Sul nas incriminações por tráfico privilegiado**. 2023. Tese (Doutorado em Ciências Criminais) – Escola de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/10842>. Acesso em: 01 jan. 2024.
20. JESUS, Maria Gorete Marques. **“O que está no mundo não está nos autos”**: a construção da verdade jurídica nos processos criminais de tráfico de drogas. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-03112016-162557/pt-br.php>. Acesso em: 03 jan. 2024.
21. KANT DE LIMA, Roberto. **A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos**. Rio de Janeiro: [s.n.], 2019.

22. LEMGRUBER, Julita; FERNANDES, Marcia (coord.). Tráfico de drogas na cidade do Rio de Janeiro: prisão provisória e direito de defesa. **Boletim Segurança e Cidadania**, n. 17, nov. 2015. Disponível em: <https://cesecseguranca.com.br/wp-content/uploads/2016/03/boletim17presosprovisorios.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2024.
23. LIMA, Renato Sérgio de; SINHORETTO, Jacqueline; BUENO, Samira. A gestão da vida e da segurança pública no Brasil. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 30, n. 1, jan./abr. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922015000100008>. Acesso em: 15 fev. 2022.
24. MENDES, Regina Lucia Teixeira. Verdade real e livre convencimento: o processo decisório judicial brasileiro visto de uma perspectiva empírica. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, cidade, v. 5, n. 3, p. 447-482, jul./ago./set. 2012. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7400>. Acesso em: 03 jan. 2024.
25. RIGON, Bruno Silveira; JESUS, Maria Gorete Marques de. Testemunho policial como prova no processo penal brasileiro: uma análise crítica da presunção de veracidade das narrativas policiais nos processos de tráfico de drogas. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, São Paulo, ano 27, v. 162, p. 85-119, dez. 2019. Disponível em: <https://ibccrim.org.br/publicacoes/edicoes/49/426>. Acesso em: 03 jan. 2024.
26. SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
27. SEMER, Marcelo. **Sentenciando o tráfico: o papel dos juízes no grande encarceramento**. São Paulo: Tirant lo Blanch, 2019.
28. SINHORETTO, Jacqueline. Seletividade penal e acesso à justiça. In: LIMA, Renato Sérgio de; RATTON, Luiz José; AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de (org.). **Crime, polícia e justiça no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 356-364.
29. TJRS - Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul. **Justiça Estadual: Regimento Interno do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul**, 2018. Porto Alegre: TJRS, 2018. Disponível em: <https://www.tjrs.jus.br/novo/jurisprudencia-e-legislacao/legislacao/justica-estadual/>. Acesso em: 28 jul. 2021.
30. VALOIS, Luís Carlos. **O direito penal da guerra às drogas**. Belo Horizonte, São Paulo: D'Plácido, 2020.

Laura Girardi Hypolito

Pesquisadora de Pós-Doutorado pela Universidade Federal de Juiz de Fora e pela Universidade de São Paulo. Doutora em Ciências Criminais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Criminais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0158-4031>. E-mail: laura.hypolito@yahoo.com.br

“Nenhum juiz admitiria isso”: reflexões sobre a prevenção à tortura nas audiências de custódia a partir de uma audiência do Conselho Nacional de Justiça

“No judge would allow that”: reflections about the prevention of torture in custody hearings based on a National Council of Justice hearing

Natália Barroso Brandão

Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

Neste artigo proponho uma discussão a respeito das representações e dos discursos de diferentes atores do sistema de justiça sobre as audiências de custódia, seus objetivos e finalidades. A discussão parte da observação da audiência realizada no dia 24 de novembro de 2020 pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), para deliberar sobre a possibilidade de realização de audiências de custódia por videoconferência durante a pandemia de covid-19. A partir dos votos dos conselheiros e das falas dos *amici curiae* – representantes de instituições que participam da audiência fornecendo subsídios acerca de um determinado tema para as decisões dos tribunais – e da deliberação de seus membros a respeito da possibilidade da realização do ritual das audiências por meio virtual, busco refletir sobre a compreensão que os atores do Judiciário têm da prevenção à tortura, apontada como um dos principais objetivos das audiências de custódia, assim como sobre as moralidades mobilizadas por tais compreensões.

Palavras-chave: Audiência de custódia, Antropologia do Direito, Tortura.

Recebido em 02 abril de 2023.
Avaliador A: 02 de junho de 2023.
Avaliador B: 28 de junho de 2023.
Aceito em 18 de dezembro de 2024.



ABSTRACT

This article aims to analyze the discourses and representations of legal professionals about the custody hearings institution. The discussion is developed from the observation of an audience that was held in November 24, 2020, by the National Council of Justice [*Conselho Nacional de Justiça – CNJ*] to decide about the holding custody hearings via videoconference during the covid-19 pandemic. By analyzing the counselors' decisions and the *amici curiae's* speeches – agents of several institutions who take part in the hearings providing information on a certain topic –, I intend to reflect about how the prevention of torture, pointed as one of the goals of the custody hearing institute, is understood by legal professionals, as well as about the moralities used to inform their speeches and decisions about the possibility of virtual custody hearings.

Keywords: Custody hearings, Anthropology of law, Torture.

INTRODUÇÃO

O meu objetivo no presente artigo é propor uma discussão a respeito dos discursos e das representações acerca da prevenção à tortura, considerada um dos objetivos da implementação das audiências de custódia, a partir da observação de uma audiência do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), cujo objetivo foi deliberar sobre a possibilidade de realização das audiências de custódia por videoconferência durante a pandemia de covid-19. Essa reflexão faz parte da pesquisa que desenvolvi para a elaboração da minha tese de doutorado. Durante o ano de 2019 e nos primeiros meses de 2020 desenvolvi meu trabalho de campo, acompanhando as audiências de custódia realizadas diariamente na Central de Audiências de Custódia (Ceac), localizada na Cadeia Pública José Frederico Marques, no bairro de Benfica, na Zona Norte do município do Rio de Janeiro. Em março de 2020, devido às restrições sanitárias impostas pela pandemia de covid-19, a realização das audiências presenciais foi suspensa, conforme a Recomendação nº 62/2020 do CNJ. Após a suspensão¹ das audiências, de forma a dar continuidade à pesquisa,

¹ Publiquei algumas reflexões a respeito da suspensão das audiências de custódia: em um primeiro momento, impediu a realização das audiências; eram realizadas apenas a leitura, por parte do juiz, do auto de prisão em flagrante (APF) – documento produzido pela Polícia Civil –, o que por vezes inviabilizava a defesa, inclusive pelo desconhecimento do teor da acusação (Brandão, 2020)

passei a acompanhar debates, seminários, *lives* e audiências sobre o tema transmitidos por canais de diferentes instituições em seus perfis no YouTube.

O projeto “Audiências de Custódia” foi lançado em 2015 pelo CNJ em conjunto com o Ministério da Justiça. Conforme estipulado no projeto, seu objetivo é promover a apresentação da pessoa presa em flagrante² ao juiz no prazo de até 24 horas, em uma audiência em que também serão ouvidas as manifestações do Ministério Público e da defesa (advogado particular ou, caso não seja contratado pelo custodiado³, defensor público). O juiz deve analisar a prisão no que diz respeito à legalidade, à necessidade e à adequação de sua continuação, optando pela concessão da liberdade sempre que possível, com ou sem a imposição de outras medidas cautelares⁴. O juiz também deve avaliar eventuais ocorrências de torturas, agressões ou maus-tratos no momento da prisão. A audiência de custódia está prevista no artigo 310⁵ do Código de Processo Penal (CPP), cuja redação foi dada pela Lei nº 13.964 de 2019, conhecida como Pacote Anticrime.

O debate acerca da possibilidade da realização de audiências de custódia por

2 Conforme o art. 302 do Código de Processo Penal (CPP), pode ser considerado em flagrante delito aquele que está cometendo a infração penal; que acaba de cometê-la; que é perseguido, logo após, pela autoridade, pelo ofendido ou por qualquer pessoa, em situação que faça presumir ser autor da infração, e aquele que é encontrado, logo depois, com instrumentos, armas, objetos ou papéis que façam presumir ser ele o autor da infração.

3 Como a audiência de custódia ocorre antes do oferecimento da denúncia, a categoria nativa utilizada por grande parte dos interlocutores, principalmente defensores públicos e advogados, para se referir à pessoa presa em flagrante é *custodiada*, em oposição a *ré* ou *acusada*.

4 As medidas cautelares são medidas diversas da prisão. Entre elas estão: o comparecimento periódico em juízo, a proibição de acesso ou frequência a determinados lugares, a proibição de manter contato com determinada pessoa, a proibição de se ausentar da comarca, o recolhimento no período noturno e nos dias de folga, a suspensão do exercício de função pública ou atividade de natureza econômica ou financeira, a internação provisória quando inimputável ou semi-imputável, a fiança e a monitoração eletrônica.

5 “Art. 310. Após receber o auto de prisão em flagrante, no prazo máximo de até 24 (vinte e quatro) horas após a realização da prisão, o juiz deverá promover audiência de custódia com a presença do acusado, seu advogado constituído ou membro da Defensoria Pública e o membro do Ministério Público[,] e[,] nessa audiência, o juiz deverá, fundamentadamente: I – relaxar a prisão ilegal, ou II – converter a prisão em flagrante em preventiva, quando presentes os requisitos constantes do art. 312 deste Código, e se revelarem inadequadas ou insuficientes as medidas cautelares diversas da prisão, ou III – conceder liberdade provisória, com ou sem fiança. §1º Se o juiz verificar, pelo auto de prisão em flagrante, que o agente praticou o fato em qualquer das condições constantes dos incisos I, II ou III do caput do art. 23 do Decreto-Lei nº 2.848 de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), poderá, fundamentadamente, conceder ao acusado liberdade provisória, mediante termo de comparecimento obrigatório a todos os atos processuais, sob pena de revogação. §2º Se o juiz verificar que o agente é reincidente ou que integra organização criminosa armada ou milícia, ou que porta arma de fogo de uso restrito, deverá denegar a liberdade provisória, com ou sem medidas cautelares. §3º A autoridade que deu causa, sem motivação idônea, à não realização da audiência de custódia no prazo estabelecido no caput deste artigo responderá administrativa, civil e penalmente pela omissão. §4º Transcorridas 24 (vinte e quatro) horas após o decurso do prazo estabelecido no caput deste artigo, a não realização de audiência de custódia sem motivação idônea ensejará também a ilegalidade da prisão, a ser relaxada pela autoridade competente, sem prejuízo da possibilidade de imediata decretação da prisão preventiva” (Brasil, 2019).

videoconferência é anterior à pandemia de covid-19. A Resolução nº 213/2015, que regulamenta as audiências de custódia, faz menção expressa à apresentação pessoal do custodiado em seu Art. 1º [...], §1º “A comunicação da prisão em flagrante à autoridade judicial, que se dará por meio do encaminhamento do auto de prisão em flagrante, de acordo com as rotinas previstas em cada Estado da Federação, não supre a **apresentação pessoal** determinada no *caput*” (Brasil, 2019, grifo nosso). Em dezembro de 2019, o Superior Tribunal de Justiça (STJ) decidiu pela impossibilidade da realização das audiências por meio de videoconferência, por entender que isso estaria em desacordo com as finalidades da audiência, principalmente a de apurar se houve tortura ou maus-tratos no momento da prisão, conforme consta no Informativo de Jurisprudência nº 663 do STJ.

Com a suspensão das audiências de custódia presenciais em março de 2020, conforme o artigo 8º da Recomendação nº 62 do CNJ, a possibilidade de realização desse tipo de audiência por meio de videoconferência como uma medida excepcional durante o período de restrição sanitária passou a ser debatida. Mais de 150 instituições da sociedade civil se manifestaram contrariamente a tal proposta, e tais manifestações tiveram adesão de diversos usuários das redes sociais, principalmente Instagram e Twitter [atualmente X], por meio do compartilhamento das *hashtags* #torturanãosevêpelaTV e #CustódiavirtualNão. Em julho do mesmo ano, a Recomendação nº 68 do CNJ manteve a suspensão das audiências, mas estabeleceu algumas exigências, entre elas a necessidade de entrevista prévia do custodiado com a sua defesa, que poderia ser realizada por meio de videoconferência. O CNJ pautou novamente a questão na Resolução nº 329, de julho de 2020, que estabeleceu diretrizes para o uso da videoconferência em audiências, vedando expressamente em seu artigo 19 o uso da tecnologia para as audiências de custódia. Tal medida foi questionada pela Associação dos Magistrados Brasileiros (AMB), que requereu ao Supremo Tribunal Federal (STF), por meio da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 6.841, a declaração de inconstitucionalidade do artigo que proíbe tal realização. Um dos ministros do STF, em seu voto, declarou que a ausência da realização da audiência de custódia, tendo em vista sua essencialidade, ensejaria o relaxamento da prisão, e que, portanto, poderia ser realizada por videoconferência em caráter excepcional. Em 24 de novembro de 2020 aconteceu a audiência no CNJ, que descrevo neste artigo, acerca do tema.

O CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA

O CNJ é uma instituição pública cujo objetivo é aperfeiçoar o trabalho do sistema judiciário brasileiro. O conselho é presidido pelo presidente do STF e composto por 15 conselheiros: nove magistrados, dois membros do Ministério Público, dois advogados e dois cidadãos de notável saber jurídico e reputação ilibada. Os conselheiros têm mandatos de dois anos, admitida uma recondução, e são indicados cada um por um órgão, respectivamente, Tribunais Superiores, a Justiça do Trabalho, a Justiça Federal, a Procuradoria-Geral da República, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), a Câmara dos Deputados e o Senado Federal.

Fragale (2013), a respeito da composição do CNJ, aponta que o modelo institucionalizado de competição entre múltiplos atores com interesses heterogêneos proporcionou diferentes capturas corporativas do conselho⁶, mas constata que “a participação da sociedade civil no processo de controle social do Poder Judiciário produziu pífios resultados” (Fragale, 2013, p. 987).

A AUDIÊNCIA NO CNJ

Em 24 de novembro de 2020 foi realizada a 322ª Sessão Ordinária, que pude acompanhar através do canal do CNJ no YouTube (CNJ, 2020). Além dos conselheiros, participaram alguns *amici curiae*, os chamados “amigos da corte”, representantes de instituições que participam de audiências, fornecendo subsídios acerca de determinado tema para a decisão dos tribunais.

Na imagem transmitida em vídeo aparecia a sala de audiências, onde três homens estavam sentados a uma mesa; atrás deles, na parede, havia uma bandeira do Brasil e letras metálicas formando a sigla CNJ e as palavras “CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA”. Duas outras mesas estavam dispostas perpendicularmente a essa mesa central, formando um quadrado aberto em cujo centro havia um tapete estampado e um púlpito. À mesa da direita estavam sentados duas mulheres e dois homens, e na da esquerda, uma mulher e dois homens. Atrás dessas mesas se encontravam algumas cadeiras, nas quais algumas pessoas estavam sentadas, enquanto outras

⁶ Para uma análise das particularidades dessa política de controle no Brasil, ver a análise comparativa entre as experiências brasileiras e argentinas em Val e Veronese (2008).

estavam de pé, ao lado dos assentos. As pessoas sentadas usavam máscaras, enquanto as que estavam nas cadeiras ou em pé as usavam. Havia nas mesas uma placa transparente de vidro ou acrílico que separava as pessoas sentadas umas das outras. De frente para a mesa central havia cadeiras, separadas por cordas vermelhas, nas quais nove pessoas estavam sentadas, de costas para a câmera. Todos os homens usavam ternos escuros e gravatas, à exceção de um deles, de pé, que usava *blazer* branco.

A audiência começou com a fala de um dos homens sentados à mesa central, o ministro presidente do conselho, saudando os demais conselheiros do CNJ. Em sua fala inicial, o ministro apontou uma “série de reclamos que dizem respeito aos riscos que podem ocorrer numa audiência de custódia por videoconferência” e trouxe a fala do frei David da Educafro⁷, que disse ter lhe enviado por mensagem um questionamento que, para ele, é “exatamente aquilo que aflige os que não conhecem a fundo a proposta que o judiciário tem” (CNJ, 2020). Antes de apresentar o questionamento do frei David, o ministro apontou que o Judiciário é o tutor dos direitos fundamentais da pessoa humana e que, se o Judiciário propusesse algo que fosse contrário à proteção dos direitos humanos, haveria uma *contradictio in terminis*. Apontou, ainda, que o judiciário hoje obedece a uma nova estrutura em relação à adoção do sistema de precedentes, então os juízes devem obediência (palavra à qual deu ênfase, elevando o tom de voz) irrestrita, porque a independência do juiz não é para ele, é *pro populo*. Salientou, também, que o STF entendeu que o direito à audiência de custódia é um direito do preso, consagrado no Pacto de São José da Costa Rica. Após uma breve exposição acerca dos objetivos das audiências de custódia, retomou as preocupações do frei David, apontando antes que este lhe concedeu o título de negro honorário número um – “apesar de sua ascendência europeia” –, em virtude de sua “luta pela classe dos afrodescendentes”. O ministro, então, leu na tela de seu celular a seguinte mensagem, enviada a ele pelo frei David:

Na presença física do réu, o juiz pode identificar sinais de tortura e outras formas de coação a que ele foi submetido. Admitir a realização das audiências de custódia por videoconferência vai inviabilizar a denúncia e a constatação de sinais de tortura (CNJ, 2020).

Após a leitura da mensagem, o ministro se direcionou aos demais presentes, indagando:

7 A Educafro, conforme consta no site do projeto (Educafro, [s.d.]) é um projeto que cujo objetivo é a inclusão de negros, em especial, e pobres, em geral, nas universidades públicas, prioritariamente, ou em uma universidade particular com bolsa de estudos, com a finalidade de possibilitar empoderamento e mobilidade social para a população pobre e afro-brasileira.

Será que o Judiciário não tem instrumentos criativos para constatar que o preso que vai ser submetido a uma audiência de custódia sofreu torturas? Nós hoje trabalhamos por videoconferência, será que não é possível o preso fazer audiência por videoconferência, numa sala vigiada com uma câmera 360°, na presença do seu advogado, com direito ao silêncio? Ah, e a tortura? Fazendo o exame de corpo de delito antes de entrar na sala de videoconferência! Será que nós não temos criatividade para estabelecer esses requisitos? Nós estamos violando o direito do preso a pretextar de defendê-lo. Na verdade, nós estamos suprimindo o direito do preso de ser ouvido em 24 horas, na presença do advogado, com todos os requisitos de vigilância, com exame de corpo de delito, podendo falar o que quiser ou usar do seu direito de silêncio. Então eu trouxe isso exatamente para que nós debatêssemos e ouvíssemos a voz daqueles que têm todo o direito⁸ de se preocupar com essa audiência de custódia por videoconferência, cercada de todos os cuidados. Então esse é o relatório nu e cru da realidade da objeção à audiência de custódia por videoconferência, que aliás, diga-se de passagem, vem sendo realizada em inúmeros tribunais. Só que agora trago, em nome do STJ, pré-requisitos que não existiam e que vão trazer paz e tranquilidade para aqueles que se afligem, como meu amigo frei David, sobre a possibilidade de violência, que o Poder Judiciário como defensor de direitos fundamentais e direitos humanos jamais admitiria isso. Nenhum juiz, nenhum, admitiria isso! (CNJ, 2020).

O ministro deu continuidade à sua fala, apontando que

vivemos em um Estado democrático de Direito, então vamos ouvir as opiniões de vários *amicus curiae* [sic] que se inscreveram, ressaltando que, à semelhança do STF, o *amicus curiae* em regra traz conhecimento interdisciplinar[,] [...] [mas] se tem admitido amigo da corte que fala contra a corte, então é “inimigo da corte” [...] (CNJ 2020).

Disse ter dividido o tempo regimental entre os *amici curiae* tanto de uma parte quanto de outra, tanto da sociedade quanto dos juízes. Cada um deles teria dois minutos para a sua fala.

Todos os *amici curiae* participaram da audiência por vídeo, e o primeiro a ser ouvido foi o defensor público do estado de São Paulo, que fez um pedido para que o tempo fosse dobrado, pedido que foi negado pelo ministro. Em seguida, foram ouvidas a defensora pública do Rio de Janeiro, a representante da Associação para Prevenção da Tortura (APT), o representante do Conectas Direitos Humanos e o representante do Instituto de Defesa do Direito de Defesa (IDDD)⁹. Tais *amici curiae* falaram contra a realização das audiências de custódia por videoconferência, apontando a impossibilidade de verificar a tortura pelo meio, trazendo relatos de situações concretas e presenciais em que a tortura pôde ser identificada pelo juiz e alegando

8 Nesta passagem não pude deixar de me perguntar quem seriam aqueles que têm “todo o direito de se preocupar”, pensando que a operação de apontar os que “têm todo o direito” explicita, pela contraposição, que determinadas pessoas não teriam tal direito.

9 O representante do IDDD seria o terceiro a falar, mas, no momento que lhe foi dada a palavra, passava por problemas técnicos. A palavra foi dada então aos demais *amici curiae* enquanto ele solucionava tais problemas, de modo a realizar a sua fala.

que a presença física do custodiado perante o juiz é um dos fundamentos de tais audiências. Ainda segundo eles, a audiência de custódia por videoconferência, portanto, não seria audiência de custódia. Atentaram ainda para o fato de que nove estados¹⁰ do país realizavam audiências de custódia presenciais sem maiores contratemplos e apresentaram as estatísticas de que em relação a 74% dos casos em que há relatos de tortura o Ministério Público nada faz; que em 72% dos casos nem sequer a defensoria faz alguma coisa¹¹; e que em 96% dos casos havia um agente de segurança dentro da sala de audiência no momento do relato. Foram apontados também o racismo estrutural e a necessidade de combatê-lo.

Em seguida foi dada a palavra à presidente da Associação dos Magistrados Brasileiros (AMB), entidade que fez o requerimento ao STF, e depois ao representante da Associação dos Juizes Federais do Brasil (Ajufe). Ambos apontaram o sucesso da realização de outras audiências por videoconferência e a excepcionalidade do momento pandêmico, o que justificaria a adesão de medidas excepcionais. A presidente da AMB ressaltou que realiza audiência por videoconferência há muito tempo com “toda serenidade e tranquilidade”, inclusive quando ainda nem eram disponibilizadas pelos tribunais.

Após as falas dos *amici curiae*, foi dada a palavra aos conselheiros, para que apresentassem seus votos. A maioria dos conselheiros acompanhou o voto do presidente, e o resultado consistiu em nove votos a favor das audiências por videoconferência e quatro votos contrários. Votaram contrariamente os dois advogados, um membro do Ministério Público e um magistrado.

O debate se deu em duas dimensões, uma mais “técnica”, a respeito da competência do CNJ para o julgamento de tal questão, que não é objeto de análise deste trabalho, e outra a respeito da questão da possibilidade de realizar as audiências de custódia em si. Os votos contrários se basearam principalmente na necessidade da presença física do custodiado para a averiguação da tortura, conforme apontado pelos *amici curiae* e pelas decisões anteriores do conselho. Os votos favoráveis, que seguiram o voto do presidente, se basearam na concepção de que a videoconferência é um meio possível para a averiguação da tortura, se observadas as condições elencadas pelo presidente, e na necessidade da proteção do direito à saúde daqueles

10 Na data em que ocorreu a audiência que descrevo, Rio de Janeiro, Amapá, Goiás, Mato Grosso do Sul, Pará, Roraima, Sergipe, Distrito Federal e Espírito Santo realizavam audiências de custódia presencialmente.

11 Esses dados foram trazidos pelo representante do IDDD e estão no relatório “Prisão como regra: ilegalidades e desafios das audiências de custódia no Rio de Janeiro” (IDDD, 2020), realizado em uma parceria entre o IDDD, a Justiça Global, a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e o Observatório das Audiências de Custódia (Obsac – UFRJ). Em uma conversa, a defensora pública do Rio de Janeiro que participou da audiência no CNJ me disse que os dados não refletem a realidade, uma vez que a Defensoria Pública muitas vezes deixa de atuar no combate à tortura em prol do próprio custodiado, que tem medo das represálias que ele ou sua família podem sofrer por denunciar um agente de segurança.

que teriam de aumentar sua exposição a uma possível contaminação pelo coronavírus. O presidente, em seu voto, reiterou que é “absolutamente inimaginável que um juiz ouça uma queixa de um preso que sofreu violência física ou moral e não adote qualquer providência”, ressaltando que “os juízes são defensores das práticas antitortura, tortura nem no vídeo, nem no papel, e nem no ideário, imaginário”.

A este respeito, um dos conselheiros que votou a favor da videoconferência disse:

Eu não consigo entender como, qual a lógica que preside a ideia de não se realizar a audiência de custódia no tempo da pandemia, frente à [sic] possibilidade de sua realização por videoconferência de modo excepcional. Seria a única audiência que o Poder Judiciário brasileiro estaria proibido de realizar. [...] para nós preservarmos o quê? O direito do preso? Evidentemente que não. O preso quer se encontrar, mas tem do outro lado quem? Um colega magistrado, que faz parte de um grupo de risco. E ele não tem condição de se deslocar até aquele local, porque corre risco, como acabamos de mencionar: 170 mil mortos no Brasil pela covid. Essa doença não é brincadeira. Pegando até jovens, ela judia. Imagina os mais experientes, os mais velhos. Então entre nós não fazemos audiência e fazemos por vídeo, com a presença do defensor público ao lado do preso [,] [...] como é que nós não vamos deixar realizar? (Conselheiro, 2020)

A partir, portanto, da descrição da audiência e de alguns dos votos dos conselheiros, busco analisar a dimensão simbólica do que é comunicado pelos participantes dessa audiência, enquanto discurso e representação sobre o tema em questão.

O DEBATE ACERCA DO COMBATE E DA PREVENÇÃO À TORTURA

O combate e a prevenção à tortura são apontados como alguns dos objetivos da implementação das audiências de custódia, e a ocorrência de tortura ou maus-tratos no momento da prisão ensejaria o relaxamento desta. Conforme o Protocolo II da Resolução nº 2013/15 do CNJ,

A audiência de custódia deve ocorrer em condições adequadas que tornem possível o depoimento por parte da pessoa custodiada, livre de ameaças ou intimidações em potencial que possam inibir o relato de práticas de tortura e outros tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes a que tenha sido submetida (CNJ, 2015).

O protocolo citado estabelece como “condições adequadas” a retirada das algemas do custodiado; a presença de um advogado ou defensor público, com quem a pessoa possa conversar confidencialmente antes da audiência, em espaço reservado; a ausência dos agentes de segurança

que efetuaram o flagrante; e a não utilização de armamento letal pelos agentes responsáveis pela segurança das audiências. Traz também orientações sobre como deve ser realizada a coleta de informações sobre a prática de torturas ou maus-tratos, como a necessidade de explicar à pessoa custodiada a expressa proibição da prática da tortura e as medidas protetivas que poderão ser adotadas para a garantia de sua segurança e/ou de terceiros, bem como sugestões de perguntas específicas a serem feitas pelos juízes. O referido protocolo elenca ainda providências a serem tomadas pelo juiz, quando identificados indícios de tortura e tratamento cruel ou degradante, tais como assegurar o atendimento de saúde imediato à pessoa e a comunicação ao MP e à corregedoria e/ou ouvidoria do órgão a que o agente responsável pela prática de tortura esteja vinculado. Essa comunicação nem sempre é feita e, quando é, seus efeitos e resultados não são de conhecimento dos interlocutores¹². Em muitas ocasiões, como pude presenciar, ao realizar trabalho de campo na Ceac de Benfica, o juiz não pergunta ao custodiado sobre a ocorrência de tortura ou maus-tratos no momento da prisão, mesmo que ele esteja visivelmente machucado no momento da audiência.

Diversas pesquisas empíricas realizadas no âmbito das audiências de custódia apontam que o objetivo de combater e prevenir a tortura não é atingido na prática (Brandão, 2021; Bandeira, 2020; Ballesteros, 2016; Kuller; Dias, 2019; Jesus; Gomes, 2021; Silvestre, Jesus e Bandeira, 2021). Apesar da expressa criminalização da tortura no ordenamento jurídico brasileiro¹³, a prática é empregada de forma recorrente pela polícia, seja para a obtenção da confissão, seja como forma de punição, conforme, por exemplo, relatórios de organizações da sociedade civil¹⁴. Sinhoretto (2022, p. 68) aponta que o “abuso de poder policial não é um

12 Silvestre, Jesus e Bandeira (2021) analisaram o encaminhamento de denúncias de violência policial nas audiências de custódia na cidade de São Paulo. A conclusão das autoras foi que as denúncias de violência policial feitas em audiências de custódia não foram apuradas, apontando que “não se tem notícia de nenhum caso em que os agentes de segurança tenham sido investigados e responsabilizados depois das audiências, mas sim a ocorrência de um arquivamento em massa, neutralizando o papel das audiências como oportunidade de se coletar os nomes ou características de policiais que tenham descumprido com seus deveres de segurança” (Silvestre; Jesus; Bandeira, 2021, p. 56)

13 A Lei nº 9.455/97 (Brasil, 1997) define como crime de tortura constringer alguém com emprego de violência ou grave ameaça, causando-lhe sofrimento físico ou mental com o fim de obter informação, declaração ou confissão da vítima ou de terceira pessoa, para provocar ação ou omissão de natureza criminosa ou em razão de discriminação racial ou religiosa, assim como submeter alguém, sob sua guarda, poder ou autoridade, com emprego de violência ou grave ameaça, a intenso sofrimento físico ou mental, como forma de aplicar castigo pessoa ou medida de caráter preventivo. Estabelece para tal crime a pena de reclusão de dois a oito anos.

14 Como, por exemplo, o “Relatório de Tortura – Uma experiência de monitoramento dos locais de detenção para prevenção da tortura”, disponível em http://carceraria.org.br/wp-content/uploads/2018/01/relatorio-relatorio_tortura_2010.pdf e “Tortura Blindada: como as instituições do sistema de justiça perpetuam a violência nas audiências de custódia”, disponível em <https://www.conectas.org/publicacao/tortura-blindada/>

desvio e nem um caso isolado, mas parte da forma de operar o campo estatal da administração de conflitos”. Conforme a autora, a Polícia Militar tem assumido o protagonismo do sistema penal com anuência e conivência do Ministério Público e do Poder Judiciário.

Jesus e Gomes (2021, p. 361), em um artigo a respeito da disputa semântica sobre a tortura no sistema de justiça criminal, refletem como as práticas de tortura “permanecem como um expediente cujo apoio ou escusa está em contínua disputa na sociedade brasileira”. As autoras buscam compreender como atores jurídicos interpretam a violência e quais são os fatores mobilizados para justificar que determinadas agressões sejam compreendidas ou não como tortura e apontam que o que

[...] está em jogo na apuração é esse entrelaçamento entre estereótipos e signos. Uma vez produzidos e associados, eles contribuem para que fatos graves e violentos como a tortura sejam interpretados a partir do valor atribuído social e institucionalmente à vítima (Jesus; Gomes, 2021, p. 372).

Em relação às audiências de custódia, as denúncias de tortura geralmente envolvem agentes públicos, cujas narrativas são dotadas de maior credibilidade do que aquelas das pessoas que se encontram no polo oposto do sistema de justiça, na posição de “suspeitos” ou “criminosos” (Gomes, 2017). No mesmo sentido, Ana Luiza Bandeira (2020) aponta como é difícil que o custodiado figure como “vítima” de violência policial, entendendo que categorias como “vítima” e “violência” são categorias em disputa nesse campo. A autora aponta que

[...] foi possível observar percepções morais que operadores do Direito podem ter dos relatos feitos por pessoas que já foram consideradas criminosas pelo primeiro filtro do sistema, que é o filtro da polícia. Vários conceitos são a todo tempo disputados, como “violência”, “abuso”, “merecimento” e, principalmente, “vítima”. Se a própria prisão em flagrante já pode ser interpretada como uma experiência de avaliação moral da vida da pessoa presa – e não só da conduta a ela imputada –, é neste momento que parece faltar espaço para que o suspeito de um crime seja também considerado vítima de uma agressão policial (Bandeira, 2020, p. 16).

O combate e a prevenção à tortura, portanto, não se materializam nas audiências de custódia não apenas porque a atuação dos operadores do Direito geralmente acontece de forma diferente da estipulada no protocolo que consta na Resolução nº 213/15 do CNJ, mas porque não há um consenso a respeito do que são considerados tortura e maus tratos, assim como há uma tendência a descredibilizar as narrativas dos custodiados em detrimento das narrativas dos agentes de segurança pública presentes nos autos de prisão em flagrante. Esse descrédito em relação às narrativas dos custodiados também foi observado por Ballesteros (2016), que ainda apontou a padronização das decisões, que desconsideram as particularidades de cada caso.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Para fins de análise, acredito ser interessante pensar as audiências como rituais judiciais de produção da verdade jurídica. Tais rituais são caracterizados por um “embate contraditório” (Figueira, 2007), no qual para cada argumento há a possibilidade de um contra-argumento, para cada prova, uma contraprova. Esse embate é solucionado através da intervenção de um terceiro, o juiz, que escolherá a melhor verdade ou a que mais lhe apetece. Em algumas audiências, como no caso do CNJ ou dos tribunais superiores, cada um dos juizes apresenta seu próprio voto, vencendo aquele que é endossado pela maioria dos juizes. Esse embate é exemplificativo da lógica do contraditório (Kant de Lima, 2010), uma vez que as decisões, ainda que colegiadas, não são fundadas em um consenso. Neste sentido, o sistema de decisões judiciais brasileiro não se funda em supostos fatos empíricos consensualizados, mas na escolha de versões mais persuasivas que outras feita pelo juiz. No caso em questão, a despeito da opinião dos *amici curiae* e da pressão da sociedade civil, o voto vencedor foi o do presidente do conselho, que se baseou principalmente na crença de que os juizes não permitem que ocorram omissões no tratamento dos casos de relatos de tortura, muito embora tenham sido apresentadas estatísticas de pesquisas demonstrando que isso ocorre em mais de 70% dos casos.

É interessante pensar, portanto, o que a fala produz enquanto discurso, pois ela não aponta um fato, mas reproduz uma crença. Ao dizer que “nenhum juiz admitiria isso”, ou que são preocupações que “os que não conhecem a fundo a proposta que o Judiciário têm [...]”, ou ainda que é uma contradição o Judiciário decidir algo contra a defesa dos direitos humanos, opera um exercício de reforço da confiança no Judiciário ao mesmo tempo que constrói uma argumentação. A crença de que os juizes agiriam – e agem – segundo disposições normativas e respeitando os direitos humanos subsiste apesar da realidade concreta, satisfazendo-se em “se reproduzir mais enquanto discurso do que prática” (Baptista, 2020) no sentido de legitimar o próprio sistema de justiça. Sobre a crença no princípio ou mito da imparcialidade judicial, Baptista (2020, p. 212) aponta que sustentar tal crença “sustenta algo [o poder do sistema de justiça]”.

Tal crença, enunciada por aqueles que têm o poder de deliberar acerca de temas atinentes à prática judiciária e ocupam uma posição hierárquica considerada superior dentro do próprio sistema de justiça, constitui um discurso, como apontado por Foucault (2005), que não apenas interfere na realidade, mas é constitutivo dela e produz efeitos práticos, embora não extraia sua legalidade de seu comprovado fundamento em dados empíricos.

Essa capacidade de produzir efeitos está relacionada ao que Bourdieu (1989) chama de poder simbólico

O poder simbólico como poder de constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou transformar a visão do mundo e, deste modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado como arbitrário (Bourdieu, 1989, p. 14).

O autor aponta que tal poder existe numa relação entre “os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e reproduz a crença” (Bourdieu, 1989, p. 14-15).

Traço aqui algumas considerações acerca desse aspecto “quase mágico” do poder simbólico, presente nos rituais judiciais, no sentido de que a crença no próprio judiciário muitas vezes opera como um argumento para a construção de uma verdade jurídica. Marcel Mauss (2003), em “Esboço de uma teoria geral da magia”, compreende a magia como um fato de crença, já que depende da crença do grupo em sua eficácia e no poder do mágico, que também crê nesta condição, de enunciar algo. Para Mauss, portanto, a crença está na sociedade, não no mágico. No caso do Judiciário, embora o juiz detenha o poder de apresentar uma versão como legítima, ao enunciar a verdade jurídica, esse poder não decorre necessariamente da crença da sociedade, mas da crença dos próprios atores que compõem o sistema de justiça. Mauss busca ainda romper com a ideia de que a magia seria um estágio anterior à ciência em uma escala evolutiva: segundo ele, a magia se estrutura em representações que agem como “leis”, aspecto que a aproxima de um caráter científico. O autor aponta como uma diferença entre a magia e a ciência o fato de que a crença na magia ocorre *a priori* – “A fé na magia precede necessariamente a experiência: só se vai procurar o mágico porque se acredita nele [...]” (Mauss, 2003, p. 127) –, afirmando que os mágicos creem de fato na sua magia, crença que provém de uma vontade de crer. Aponta que “a magia, como a religião, é um jogo de juízos de valor, isto é, de aforismos sentimentais, que atribuem qualidades diversas aos diversos objetos que entram em seu sistema [...]” (Mauss, 2003, p. 155). O ritual judicial, como sistema de crença, também opera esse “jogo de juízos de valor”.

Ainda que os juizes não acreditem de fato naquilo que defendem, como Baptista (2020) demonstra acerca da crença na imparcialidade dos juizes, reafirmam a necessidade de que a sociedade partilhe das crenças veiculadas sobre o sistema judicial, que sustentam a sua importância para o funcionamento do Judiciário. Dessa forma, a crença estaria vinculada à conservação e à reprodução do poder. No caso em questão, ainda que os interlocutores possam

não acreditar de fato na “magia” que enunciam, seus discursos enfatizam a crença no poder dessa magia, poder que, em virtude da posição hierárquica ocupada por aqueles que o exercem, tem o efeito de produzir verdades cujo efeito sobre as partes é coercitivo. Evans-Pritchard (2005), em “Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande”, pensa de modo semelhante, ao apontar que a lógica que rege determinado sistema de pensamento – no caso em questão, a bruxaria – é justificada e explicada a partir do mesmo idioma, conferindo lógica e inteligibilidade a uma aparente contradição. O ministro, ao afirmar que “nenhum juiz admitiria isso”, além de reforçar a crença no Judiciário, enuncia o responsável por determinar o que é ou não tortura. Se o juiz permitiu “isso”, é porque não se tratava de tortura.

Os juízes, conforme apontado por Azevedo, Sinhoretto e Silvestre (2022) em uma pesquisa no âmbito das audiências de custódia, se consideram possuidores de um “saber profissional acumulado” que faz com que se considerem capazes de “bater o olho” e reconhecer, na apresentação corporal do acusado, “um conjunto de informações¹⁵ relevantes para a sua decisão”, confirmando categorias de suspeição. Acredito que esse reconhecimento, esse “saber profissional” por eles reivindicado, se relaciona com a crença enunciada pelo ministro, baseada em moralidades e convicções compartilhadas no interior do campo judiciário. Assim, considerando que o sistema de justiça se organiza de forma hierárquica e que o tratamento dos jurisdicionados não é igualitário, as audiências de custódia operam como um ritual de reconhecimento em que o juiz exerce sua faculdade de distribuir desigualmente os direitos a partir de sua capacidade de reconhecer, segundo seus próprios critérios, o que ou quem deve ser punido.

Ainda que os *amici curiae* e os defensores tenham apresentado dados empíricos que contradizem o que foi decidido pelos conselheiros ao fim da audiência, não se trata de uma questão problemática para o campo do Direito, organizado a partir da lógica do contraditório. Kant de Lima e Lobo (2020) defendem a necessidade de formar uma massa crítica que dê conta da formulação de hipóteses e teorias que interpretem os efeitos do Direito quando aplicado à sociedade, superando a dicotomia entre doutrina (que faz referência ao plano abstrato do dever ser) e prática jurídica, muitas vezes expressa no campo jurídico como uma “inescapável contradição entre teoria e prática”. Os autores entendem que essa contradição não é possível, pois a doutrina não se refere às práticas, mas a “concepções abstratas sobre o dever ser jurídico,

15 Os autores apontam que as audiências judiciais também são propícias a esse procedimento de reconhecimento, a que os policiais dão o nome de tirocínio, como “elemento que produz filtragem racial e tratamento desigual entre negros e brancos” (Azevedo; Sinhoretto; Silvestre, 2022, p. 281). Esse procedimento de reconhecimento inquisitorial e baseado na suspeição não é, portanto, exclusivo das práticas policiais.

diante das quais as práticas sempre estarão em descompasso” (Kant de Lima; Lobo, 2020, p. 11). Há uma dissociação cognitiva necessária entre a doutrina e a prática no mundo do Direito. O lugar do embate é, portanto, no âmbito da doutrina, não da prática. Dessa forma, neste caso em questão, os discursos dos atores do Judiciário e dos conselheiros do CNJ afirmam a crença na doutrina, para além (e se opondo, conforme a lógica do contraditório) do que é apresentado por outros atores do sistema de justiça e por pesquisas empíricas. O Judiciário, enquanto sistema de crenças, se atualizaria a partir da perpetuação desses discursos doutrinários.

Na audiência descrita, é possível perceber que o discurso dos conselheiros sobre a realidade impossibilita outros discursos a respeito dela, pois enuncia que é “absolutamente inimaginável que um juiz ouça uma queixa de um preso que sofreu violência física ou moral e não adote qualquer providência”. Tal operação discursiva aniquila outros discursos sobre a realidade, no caso em questão, os resultados das pesquisas apresentadas e a experiência profissional dos defensores públicos que participaram como *amici curiae*, alocando-os ao plano do impossível ou inimaginável, evidenciando “a existência de um universo social relativamente independente em relação às pressões externas, no interior do qual se produz e se exerce a autoridade jurídica, forma por excelência da violência simbólica legítima [...]” (Bourdieu, 1989, p. 211).

Outro aspecto da audiência descrita diz respeito à própria discussão sobre a possibilidade de realizar as audiências de forma presencial, de modo a proteger alguns atores do Judiciário (no caso, juízes e promotores) do contágio pelo coronavírus. Percebi, nas audiências de custódia presenciais que pude acompanhar, que é recorrente que a defesa requeira que as algemas sejam retiradas, requerimento negado, em virtude do perigo que o custodiado representa. Essa representação do custodiado como “perigoso” independe do crime que supostamente tenha cometido ou de sua conduta durante a audiência. No contexto da pandemia, é possível perceber, a partir do voto dos conselheiros, que os custodiados passam a representar um perigo também no âmbito do contágio pelo vírus. Douglas (1966) estabelece uma relação entre a ideia de perigo e de impureza, no sentido de que a impureza é “essencialmente desordem” ou “uma ofensa contra a ordem¹⁶” (Douglas, 1966, p. 6). A autora aponta que, ao classificarmos algo como perigoso ou impuro, estamos reordenando positivamente o espaço que nos rodeia, moldando-o conforme uma ideia, sendo os “rituais de pureza e impureza” responsáveis por dar uma unidade à experiência, uma forma de elaborar e exibir as estruturas simbólicas.

Barbosa (2013, p. 109) demonstra como a prisão é representada como “um foco de

16 É interessante apontar que um dos principais motivos expostos pelos juízes para a manutenção da prisão preventiva é a “garantia da ordem pública”.

perigo e lugar de contágio, uma vez que seus muros não parecem ser tão impermeáveis quanto seria desejável”. É possível perceber que essa representação, para além do espaço físico, se estende às pessoas presas. Embora o autor se refira a uma dimensão mais moral da ideia de contágio, durante a pandemia foi possível observar no discurso dos atores do Judiciário que as pessoas custodiadas passaram a representar o perigo da contaminação pelo vírus, e, por isso, não deveriam ter contato com os promotores e magistrados.

Essa operação classificatória de separação de pessoas que não devem ter contato entre si é interessante para pensar os valores e moralidades que orientam as percepções do sistema judiciário sobre seu próprio funcionamento, o objetivo das audiências de custódia e sobretudo aqueles cujos direitos visam a resguardar. O debate acerca da possibilidade das audiências por videoconferência, além de explicitar que determinadas pessoas – no caso, os custodiados de forma geral – são representadas como potenciais “contaminantes”, também permite vislumbrar algo da forma como os próprios juízes representam sua atuação e a fragilidade conceitual de certas categorias no campo, como a “tortura”. Ao desconsiderar os dados empíricos apresentados em detrimento da crença na atuação dos juízes na prevenção e no combate à tortura, os conselheiros reafirmam a sua faculdade e sua capacidade de produzir verdades jurídicas através do poder simbólico e da hierarquia estruturante do campo jurídico.

REFERÊNCIAS

1. AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de; SINHORETTO, Jacqueline; SILVESTRE, Giane. Encarceramento e desencarceramento no Brasil: a audiência de custódia como espaço de disputa. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 59, p. 264-294, 2022. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/103835>. Acesso em: 04 jan. 2024.
2. BALLESTEROS, Paula. **Audiências de custódia e prevenção à tortura: análise das práticas institucionais e recomendações de aprimoramento**. Relatório de Pesquisa. Brasília: Departamento Penitenciário Nacional, 2016. Disponível em: <https://dspace.mj.gov.br/handle/1/5404>. Acesso em: 04 jan. 2024.
3. BANDEIRA, Ana Luiza Villela de Viana. **Audiências de custódia: percepções morais sobre violência policial e quem é vítima**. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2020.
4. BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti. A crença no princípio (ou mito) da imparcialidade judicial. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**, v. 7, n. 2, p. 203-223, 2020. Disponível em: <https://reedrevista.org/reed/issue/view/19/22>. Acesso em: 12 jan. 2024.
5. BARBOSA, Antônio Rafael. Grade de ferro? Corrente de ouro! Circulações e relações

- no meio prisional. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, [S. l.], v. 25, n. 1, p. 107-129, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/69035>. Acesso em: 10 jan. 2024.
6. BRASIL. Código de Processo Penal. **Decreto Lei nº 3689 de 3 de outubro de 1941**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3689.htm. Acesso em: 07 jan. 2024.
 7. BRASIL. **Lei n. 9.455 de 7 de abril de 1997**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19455.htm. Acesso em: 04 jan. 2024.
 8. BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Resolução n. 213 de 15 de dezembro de 2015**. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/2234>. Acesso em 04 jan. 2024.
 9. BRASIL. **Lei n. 13.964, de 24 de dezembro de 2019**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Lei/L13964.htm#art3 Acesso em: 06 jan. 2024.
 10. BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. **Informativo de Jurisprudência n. 663**. Brasília, 14 de fevereiro de 2020. p. 4-5. Disponível em: <https://www.stj.jus.br/publicacaoinstitucional/index.php/Informjuris20/article/view/12131/12237>. Acesso em: 05 jan. 2024.
 11. BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Recomendação n. 62, de 17 de março de 2020**. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/3246>. Acesso em: 06 jan. 2024.
 12. BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Recomendação n. 68, de 17 de junho de 2020**. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/3364>. Acesso em: 06 jan. 2024.
 13. BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. **Resolução n. 329, de 30 de julho de 2020**. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/3400>. Acesso em: 08 jan. 2024
 14. BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade: ADI 6841**. Distrito Federal, 2021. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/stf/1238986759/inteiro-teor-1238986776>. Acesso em: 08 jan. 2024
 15. BRANDÃO, Natália Barroso. As audiências de custódia na pandemia e a inquisitorialidade do processo penal. **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, Reflexões na Pandemia, p. 1-9, 2020. Disponível em: <https://www.reflexpandemia.org/texto-45>. Acesso em: 06 jan. 2024.
 16. BRANDÃO, Natália Barroso. A prevenção e o combate à tortura nas audiências de custódia: reflexões sobre as práticas e discursos dos operadores do direito sobre tortura. **Revista Campo Minado: Estudos Acadêmicos em Segurança Pública**. Niterói, v. 1, n. 2, p. 35-52, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/campominado/article/view/52575>. Acesso em: 06 jan. 2024.
 17. BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1989.

18. DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**: ensaio sobre a noção de poluição e tabu. Lisboa: Ed. 70, 1966.
19. EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
20. FRAGALE, Roberto. Conselho Nacional de Justiça: desenho institucional, construção de agenda e processo decisório. **DADOS. Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 56, n. 4, p. 975-1007, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/YXmbJ7jhPnTwwLGQZkkrxL/?lang=pt>. Acesso em: 06 jan. 2024.
21. FIGUEIRA, Luiz Eduardo de Vasconcellos. **O ritual judiciário do Tribunal do Júri**. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.
22. FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola. 2005.
23. GOMES, Mayara de Souza. Isso é tortura? **Disputas, consensos e narrativas na construção social do crime de tortura na cidade de São Paulo**. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas e Sociais) – Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/38326742/Isso_%C3%A9_tortura_Disserta%C3%A7%C3%A3o_de_Mestrado_pdf. Acesso em: 07 jan. 2024.
24. IDDD – Instituto de Defesa do Direito de Defesa. **Prisão como regra. Ilegalidades e desafios das audiências de custódia no Rio de Janeiro**. [S. l.]: IDDD, 2020. Disponível em: <https://iddd.org.br/relatorio-aponta-abusos-e-ilegalidades-em-audiencias-de-custodia-no-rio-de-janeiro-2/>. Acesso em: 06 jan. 2024.
25. JESUS, Maria Gorete Marques; GOMES, Mayara de Souza. Nem tudo é o que parece: a disputa semântica sobre a tortura no sistema de justiça criminal. **Dilemas, Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 361-378, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/34139>. Acesso em: 04 jan. 2024.
26. KANT DE LIMA, Roberto. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em perspectiva comparada. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 35, n. 2, p. 25-51, 2010.
27. KANT DE LIMA, Roberto; LOBO, Michel. Entre normas e discursos: as práticas e decisões judiciais. In: KANT DE LIMA, Roberto; LOBO, Michel (org.). **Entre normas e práticas**. Os campos do Direito e da segurança pública em perspectiva empírica. Rio de Janeiro: Autografia, 2020. p. 9-18.
28. KULLER, Laís; DIAS, Camila. O papel do preso nas audiências de custódia: protagonista ou marginal? **Dilemas. Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 267-287, 2019. Disponível em: <https://nev.prp.usp.br/publicacao/o-papel-do-presos-nas-audiencias-de-custodia-protagonista-ou-marginal/>. Acesso em: 06

jan. 2024.

29. MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 47-181.
30. SILVESTRE, Giane; JESUS, Maria Gorete Marques de; BANDEIRA, Ana Luiza Villela de Viana. Audiência de custódia e violência policial: análise do encaminhamento das denúncias em duas gestões na cidade de São Paulo. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 51, p. 37-61, 19 abr. 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/44595>. Acesso em: 06 jan. 2024.
31. SINHORETTO, Jacqueline. O joio e o trigo: a seletividade em audiências de custódia. *In*: PRADO, Alessandra Rapacci Mascarenhas; ROMÃO, Vinícius de Assis (org.). **Audiências de custódia no Brasil: a prática em debate**. Salvador: EDUFBA, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/35784>. Acesso em: 12 jan. 2024.
32. VAL, Eduardo Manuel; VERONESE, Alexandre. Notas comparativas acerca dos conselhos nacionais de justiça do Brasil e da Argentina. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 14, p. 7-21, 2008.

Natália Barroso Brandão

Pós-Doutoranda no Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos. Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-5637-2574>. E-mail: nataliabrandao@id.uff.br

De compromisos y aversiones: sentidos políticos de la universidad en la cárcel

Of compromises and aversions: political meanings of the university in prison

Dos compromissos e aversões: significados políticos da universidade na prisão

Nahuel Blazquez

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

RESUMEN

En el presente texto exploro de qué manera las relaciones que involucran a agentes universitarios con trabajadores penitenciarios y personas privadas de libertad están atravesadas por connotaciones morales. Encarar esta cuestión conlleva necesariamente el ejercicio de indagar sobre el lugar que ocupan las fronteras morales obturando/posibilitando cursos particulares de acción. ¿Qué hacemos cuando hacemos extensión universitaria en cárceles? ¿Quién “merece” recibir educación superior en estos contextos y cómo opera la “vulnerabilidad” cuando pensamos la administración de la pena sobre ciertos sujetos? ¿Qué significa tener “compromiso” en estos territorios y qué sentir “aversión” ante determinadas personas detenidas? ¿Y si la “aversión” se dirige hacia trabajadoras del Servicio Penitenciario qué sustancia nutre el “compromiso” de derechos humanos que asume la universidad? Me interesa indagar sobre las asimetrías generadas en torno al “compromiso” y la “aversión” con sus respectivos procesos de sujeción/subjetivación que convierten a algunas personas privadas de la libertad en presos “apreciados” y a otros en “despreciados”. Las reflexiones giran en torno a algunos acontecimientos observados durante el trabajo de campo: escenas etnográficas, análisis de documentos y programas de gobierno en los que se busca examinar cómo los derechos humanos son impregnados moralmente.

Palabras claves: Moralidades, Prisión, Administración, Intervenciones Universitarias.

Recebido em 02 abril de 2023.
Avaliador A: 20 de maio de 2023.
Avaliador B: 30 de maio de 2023.
Aceito em 26 janeiro de 2024.



ABSTRACT

In this paper I explore how the relationships that involve university agents with prison workers and people deprived of liberty are crossed by moral connotations. Facing this question necessarily entails the exercise of inquiring about the place that moral boundaries occupy obstructing/enabling particular courses of action. What do we do when we do university outreach in prisons? Who “deserves” to receive higher education in these contexts and how does “vulnerability” operate when we think about the administration of punishment on certain subjects? What does it mean to have “commitment” in these territories and what does it mean to feel “aversion” towards certain detainees? And if the “aversion” is directed towards workers of the Penitentiary Service, what substance nourishes the “commitment” to human rights that the university assumes? I am interested in investigating the asymmetries generated around “commitment” and “aversion” with their respective processes of subjection/subjectification that turn some prisoners into “appreciated” prisoners and others into “despised” ones. The reflections revolve around some events observed during the fieldwork: ethnographic scenes, analysis of documents and government programs in which we seek to examine how human rights are morally impregnated.

Keywords: Moralities, Prison, Administration, University Interventions.

RESUMO

Neste artigo, exploro como as relações que envolvem agentes universitários com trabalhadores penitenciários e pessoas privadas de liberdade estão atravessadas por conotações morais. Abordar esta questão implica necessariamente indagar sobre o lugar que ocupam as fronteiras morais obturando/possibilitando determinados cursos de ação. O que fazemos quando fazemos extensão universitária nas prisões? Quem “merece” receber educação superior nestes contextos e como funciona a “vulnerabilidade” quando pensamos a administração da punição sobre determinados sujeitos? O que significa ter “compromisso” nestes territórios e o que significa sentir “aversão” por certos detentos? E se a “aversão” é dirigida aos funcionários do Serviço Penitenciário, que substância alimenta o “compromisso” de direitos humanos que a universidade assume? Estou interessado em investigar as assimetrias geradas em torno do “compromisso” e da “aversão” com seus respectivos processos de sujeição/subjectificação que convertem algumas pessoas privadas de liberdade em prisioneiros “apreciados” e outros em “desprezados”. As reflexões giram em torno de alguns eventos observados durante o trabalho de campo: cenas etnográficas, análise de documentos e programas governamentais nos quais o objetivo é examinar como os direitos humanos são moralmente impregnados.

Palavras-chaves: Moralidades, Prisão, Administração, Intervenções Universitárias.

LA COBANI NO SUBE CON NOSOTROS

Ese día las actividades salieron realmente mal. Sumado al clima tenso que se vivía en la capital cordobesa por el paro de transporte público, todo lo planificado en la semana salió a destiempo, con rispidez y mucho cansancio. Los guardias de la entrada principal de Bouwer (el sistema penitenciario más grande de la provincia) no permitieron que la tráfico universitaria atravesara el perímetro, lo que hizo que cada grupo tuviera que caminar varias cuadras bajo el sol picante de las 14 hs. hasta llegar al respectivo módulo donde se desarrollaría el “Taller de derechos humanos en contexto de encierro”. Con mi equipo educativo (otra profesora y una estudiante de grado) ingresamos tarde a la escuela, tuvimos que presentar por segunda vez nuestras credenciales estatales que certificaban que éramos quienes decíamos ser y además el personal de requisa se demoró más de la cuenta en constatar lo que decíamos traer al afirmar *ustedes, los de derechos humanos, nos sacan autoridad*. Sumado a esto, las personas privadas de libertad que debían estar en el aula no estaban. Ese día, el servicio penitenciario había cambiado el criterio establecido: los presos que estaban haciendo el secundario no iban a poder participar de la actividad universitaria.

De una lista de 25 inscriptos, comenzamos nuestro taller con apenas seis. Desde el equipo educativo indagamos entre los asistentes sobre tamaña ausencia. *No los dejan salir; yo tuve que decir que salía a la iglesia; yo igual, dije que venía a la biblioteca; a mí me dijeron que tenía que elegir: el trabajo de fajina o los derechos humanos*¹. Pero la cuestión no terminó ahí. El proyector que llevamos desde la universidad para reproducir un documental y encarar el tema de terrorismo de estado (1976-1983) no funcionó, y cuando conseguimos reencauzar el clima y atención en la propuesta con otra herramienta pedagógica, una trabajadora del Servicio Penitenciario interrumpió, entró al aula, retiró a dos asistentes con el argumento de que había abogados en sala de espera.

A eso de las 17 hs. los equipos educativos que ingresamos a Bouwer nos encontramos en el playón de estacionamiento del sistema penitenciario, ya del otro lado de los muros. A contrario de otras veces, en esta oportunidad, nadie se extendía en relatos ni compartía sus experiencias, esfumándose las charlas en el transporte de regreso a casa (espacio “caliente” si

¹ Con relación a las políticas textuales: el empleo de *italicas* remite a enunciaciones nativas o palabras en idioma extranjero. El uso de comillas dobles, por su parte, procura resaltar una palabra, o bien marcar cierta ambigüedad o ironía. También se utilizan para citar categorías o ideas de autores. Por otra parte, todos los nombres aquí presentados son ficticios.

los hay, momento innegablemente rico para etnografiar relatos cargados de emociones). Poco a poco y hablando bajo supe del devenir de otros grupos. El día anterior a nuestro ingreso se practicaron requisas generales, hubo sustracción de pertenencias y varios destrozos ocasionados por el Servicio, lo que generó que muchos estudiantes concurren a las aulas sin el material de estudio. Todas las profesoras² manifestaron haber tenido problemas con la demora y la concurrencia de sus estudiantes, y como si fuera poco, a un equipo le fue negado el ingreso de una estudiante extensionista porque, según informaron, *no había llegado la autorización*.

Recuerdo rostros derrotados. Fue una jornada en la que el Servicio había desplegado sus mañas, sus demoras y pequeños juegos burocráticos con la oportunidad de resignificar la pena. Con esos ánimos emprendimos la salida de Bouwer y, ni bien la tráfico pisó la ruta que nos conducía por los 17 km de regreso a la ciudad, observamos una mujer del Servicio Penitenciario haciendo “dedo” (*autostop*).

–*¡Chofer! Frene que hay una mujer en la ruta, necesita que alguien la lleve* – exclamé.

–*La cobani no sube con nosotros* – objetó una profesora³.

–*¿Cómo no la vamos a llevar si hay paro de transporte?*

–*No es problema nuestro.*

–*Sí, la vamos a llevar.*

El chofer no dijo nada, sin embargo, el motor casi detenido a pocos metros de la mujer puso fin a la discusión; la uniformada abrió la puerta y subió.

El jueves, día de reunión semanal entre todos los equipos y presidida por la coordinadora del Observatorio de Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y una pedagoga encargada de acompañar la planificación y desarrollo de las actividades, hablamos de todo lo sucedido. El malestar continuaba y yo fui foco de incordios: *No respetaste el encuadre institucional*⁴.

2 Aunque hay varones en los equipos educativos, la presencia de mujeres es casi absoluta. Daré cuenta de esta feminización de las tareas docentes a lo largo del trabajo.

3 *Cobani*, expresión del lunfardo para referirse al guardiacárcel (y por extensión a cualquier miembro de seguridad). El término es una inversión y deformación de la palabra “abanico”, o sea, el metal que sostiene a las numerosas llaves que llevan colgadas del cinturón estos trabajadores uniformados.

4 Describir en pocas palabras el organigrama institucional de cualquier universidad es una tarea imposible. A los fines aclaratorios, puedo reponer que la Secretaría de Extensión Universitaria (SEU) depende del rectorado, y en esta secretaria reside el Observatorio de Derechos Humanos que menciono en la escena etnográfica. Me interesa decir que, a su vez, cada Facultad tiene su propia Secretaría de Extensión con sus respectivos programas y sus formas particulares de llevar a cabo tareas extensionistas. Desde el 2017 el Observatorio junto al Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la provincia de Córdoba llevan de común acuerdo un programa de capacitación para personas privadas de la libertad y trabajadores penitenciarios en la temática de derechos humanos en contextos de encierro carcelario.

DE FRONTERAS MORALES, AFECTOS Y CURSOS PARTICULARES DE ACCIÓN

Desde que comencé mi investigación doctoral sobre prácticas gubernamentales entre dos instituciones estatales una pregunta me cautivó: ¿cómo se transforma el territorio de la prisión para ser intervenido por la universidad? A su vez, en el trabajo de campo pude observar y comprender que la prisión y las personas allí detenidas también intervienen y transforman la vida universitaria. De un lado, como en el otro (mucho más manchadas y enmarañadas que puras y separadas), estas intervenciones no suceden sin los afectos y las moralidades que las sustentan y que, lejos de ser individuales y subjetivas, son producidas dentro del contexto donde se despliegan. Ahora bien, de la basta literatura que coloca a la cárcel como espacio productor de relaciones, el trabajo de la antropóloga Natalia Corazza Padovani (2018) me resulta atractivo para reflexionar sobre la forma en que las “camadas de afectos” se enredan con el gobierno de la prisión. Desde esta perspectiva, analizo las intervenciones universitarias (dentro y fuera de los muros) como un espacio privilegiado a los fines de observar cómo se obturan y posibilitan cursos particulares de acción⁵. En otras palabras: las dimensiones morales no sólo están presentes en la prisión regulando la vida de aquellos que se relacionan con ésta, sino que son las sustancias que nutren el desembarco universitario. En lo siguiente intentaré darle carne a esta idea.

La situación social narrada al comienzo del texto permite ejercitar lo que Gluckman (1958) nos enseñó en su clásico estudio sobre la ceremonia de inauguración de un puente en la Zululandia moderna: de modo perspicaz, encontrar una escena de la vida real, un caso perfectamente circunscripto en el espacio y tiempo, en la que se describa e ilumine la política de una forma profunda y compleja.⁶ A su vez, en este diálogo con la escuela de Manchester, hay un dato que por su paralelismo no quiero que pase inadvertido: la presencia europea junto a indígenas delimitando un urbanismo colonial en rápida expansión y conflicto, nos permite escrutar el “poder tutelar” sobre el que aquí intento hacer foco: un territorio carcelario producido por

5 En consonancia con los estudios de los últimos 50 años entiendo que las experiencias de prisión trascienden los muros, se llevan a cuevas cuando los familiares ingresan como visitas, pero también cuando las personas detenidas gozan de los beneficios de salidas transitorias, o en los momentos que cursan carreras universitarias y dejan al trabajador penitenciario o custodia afuera del aula.

6 Ulf Hannerz (1986) lo explica con sencillez: “La idea, pues, es encontrar un caso que pueda servir como instrumento didáctico, iluminando de una forma particularmente efectiva los rasgos dispares que intervienen en la construcción de un orden social complejo y en general más bien opaco” (p. 154).

relaciones sociales triádicas entre agentes universitarios, trabajadores del Servicio Penitenciario y personas presas. Me valgo de lo que el antropólogo brasileiro Antonio Carlos de Souza Lima llamó de “poder tutelar” (Souza Lima, 1995) a los fines de analizar formas de administración estatal. A lo largo del texto podré dar cuenta que aquella integración subalternizada de “indios” a la nación brasileira, se parece largamente (por sus modos, dispositivos y tramas discursivas) a los ejercicios de poderes desplegados en cárceles argentinas sobre las multifórmicas teorías de resocialización⁷, pero también en torno a los fundamentos de los derechos humanos. Esta cuestión me llamó poderosamente la atención, incluso antes de entrar por primera vez a una prisión. Fue en una reunión de trabajo en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), cuando registré en mi cuaderno de campo algo que mencionó la directora del Observatorio de Derechos Humanos: *puede sonar muy religioso, pero es así. Lo que pasa ahí va a seguir pasando, entonces lo que podemos hacer es ir y reducir el dolor de esas personas.*

Aunque las prácticas de resocialización son de vieja data y exceden el tiempo de existencia de la prisión, no es este el marco temporal que pretendo indagar. Tampoco las prácticas estatales desplegadas por la UNC en sus más de 400 años que, entre jesuitas, franciscanos, clero secular y el reformismo universitario, podríamos encontrar en acciones y prácticas tutelares con tintes católicos proyectados sobre diversos segmentos poblacionales. Mi pregunta de investigación recorre la historia reciente, específicamente desde la vuelta a la democracia en Argentina, donde la Universidad de Buenos Aires abrió su primer programa en 1985, seguido por la Universidad Nacional de Córdoba en 1999. Hasta la fecha, alrededor de 13 universidades y dos Instituciones de Educación Superior ingresan a 23 penales, habiendo un número aproximado de 200 establecimientos penitenciarios en territorio nacional (ACIN, 2016)⁸.

Desde el 2018 ingreso a diversas prisiones de la provincia de Córdoba, en la gran mayoría de veces, por la puerta de programas universitarios. Fui profesor de derechos humanos, tarea que buscaba “capacitar” tanto a personas privadas de libertad como a trabajadores del Servicio Penitenciario; “desarrollamos” talleres de literatura, “formalizamos” acuerdos entre

7 La relectura del “poder tutelar” realizada por María Gabriela Lugones en *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave* (2022) es sugerente con lo aquí planteado: “El supuesto es que la tutela se ejerce sobre aquellos tomados como diferentes, en términos étnicos, culturales, y percibidos como necesitados de mediación para ser integrados en una comunidad nacional. [A su vez] La pretendida superioridad de los tutores y su correlativa obligación de asistir a los tutelados, que serían relativamente incapaces de defenderse y hasta de reconocer sus reales intereses” (p.186).

8 Un estudio más actual, revela el número de 21 Universidades Públicas con trabajos educativos en contextos de encierro a nivel nacional. Además, habría 12 provincias y Servicios Penitenciarios implicados y 66 unidades penales e instituciones de encierro involucradas. Este número se desprende de la información recolectada por la Red Universitaria Nacional de Educación en Contextos de Encierro (2020).

asociaciones civiles y diferentes facultades para desarrollar acciones conjuntas, “acercamos” propuestas e informaciones sobre el derecho a la educación superior dirigido a personas con secundario completo; entre otras acciones. Soy consciente de que cada uno de estos verbos y propuestas conlleva sentidos políticos distintos, formas disímiles de actuar y que, por lo tanto, no debe hablarse de “La Universidad” como un espacio monolítico donde las intervenciones se suceden de un modo centralizado de arriba hacia abajo, se planifican racionalmente desde un equipo educativo y se ejecutan sin más en el territorio de destino. No, nada de eso. Si pudiera buscar una imagen que me permita ilustrar cómo observo la universidad, esta sería la de un archipiélago: espacios y agencias que, aunque confluyen en lugares comunes, se mueven distinto, tienen lógicas diferentes y muchas veces chocan entre sí. Así, todas aquellas reservas y “Notas para pensar al Estado” advertidas por Abrams (2000), corren tanto para la prisión como para la universidad, ya que son las instituciones estatales que aquí me interesa poner en relación.

Ahora bien ¿qué pasó en Argentina para que la universidad tenga este despliegue? La democracia post dictadura posibilitó un conjunto de leyes y marcos políticos, aunque fue fundamentalmente el activismo de algunas universidades en conjunto con colectivos culturales y organizaciones sociales (muchas veces conformadas por personas privadas de libertad, liberadas y familiares de detenidos) los que abrieron espacios y oportunidades frente a los sufrimientos del encarcelamiento y las violencias estructurales de la justicia penal. Pero hay algo más que me interesa puntualizar. Desde el ascenso de Néstor Kirchner a la presidencia de la nación (2003-2007), tras descolgar el cuadro de Jorge Rafael Videla (presidente de facto de 1976 a 1981) del salón de presidentes en el Colegio Militar de la Nación, anular las leyes de Obediencia Debida y Punto Final y posibilitar la condena a perpetua a muchos genocidas en cárceles comunes, se comenzó a polarizar un asunto como nunca antes había sucedido: mientras que para muchas personas el lenguaje de derechos humanos se convirtió en el lenguaje de la política progresista (Boaventura, 2010), para otros esto no sería otra cosa que “el curro de los derechos humanos” utilizado como combustible de gobierno. Esta tensión, quizás, tenga íntima relación con lo que Didier Fassin advierte al decir que el desencantamiento con el modelo democrático es el rasgo más significativo de nuestro tiempo, de ahí que en uno de sus últimos libros el autor francés nos interpela: “¿Es posible reencantar la política? ¿Podemos repolitizar el mundo?” (Fassin, 2018, p. 14). Para él repolitizar el mundo nos es otra cosa que devolver sentido a la política, y en lo que a mi trabajo de investigación concierne avanzo en esa dirección.

Sin olvidar la escena que abre este capítulo, recojo la invitación de Fassin y recupero la tensión planteada en torno a los derechos humanos tomando otros dos “estudios de casos

ampliados” (Van Velsen, 1967). En primer lugar, avanzaré con cartas de estudiantes de grado de diferentes facultades de la UNC en las que expresan sus motivaciones para entrar a la cárcel con el objetivo de realizar tareas de extensión universitaria. Como se observará, aparece el compromiso como un valor moral central que ordena estas intervenciones en el marco de un programa universitario. Luego, y de manera contrastiva, acabaré este texto presentando otra situación donde la universidad se pronunció en contra del derecho a la educación de ciertas personas, avalando una “denegación de ciudadanía universitaria” debido al tipo particular de delito cometido, encauzando, a mi modo de entender el asunto, el valor moral de la “aversión”. En consecuencia, desde una antropología de las administraciones que privilegia los afectos y los valores morales, se podrá observar que los procesos de sujeción/subjetivación que convierten a unos en “apreciados” y a otros en “despreciados” despliegan diferentes sentidos políticos de la universidad en la cárcel.

QUIERO APORTAR MI GRANITO DE ARENA

Entre 2018 y 2019 llegaron a la Secretaría de Extensión Universitaria (SEU) - lugar donde realizaba parte de mi trabajo de campo-, 14 estudiantes, siendo 13 mujeres. En lo siguiente, me interesa exponer fragmentos de cartas de motivaciones y algunos momentos compartidos con alumnas que llegaban de Filosofía, Derecho y Psicología a los fines de mostrar concepciones diferentes de intervenir, porque no debemos soslayar que en la universidad (sin mayúscula) hay grandes divergencias. Cada una de estas estudiantes carga con el peso de su trayectoria. Victoria, Rebeca y Lourdes buscaban entrar a la cárcel por diferentes motivos, algo les llamaba la atención, no obstante, compartían un punto en común, una característica las unificaba: todas lo hacían mediante Compromiso Social Estudiantil (CSE), el programa aprobado en el 2016 por la UNC. En este apartado, podemos decir que la metodología y escrita de inspiración etnográfica llevada a cabo en este artículo, también se piensa desde/con una antropología de las administraciones que busca en los documentos un lugar central para observar el tránsito, la adecuación o la transformación de categorías y conceptos que materializan prácticas de gobierno. Observemos los siguientes fragmentos:

Victoria es estudiante de cuarto año de la carrera de derecho y tiene 22 años. Cuando la conocí expresó que su deseo de participar en actividades extensionistas se debía a que la rama que más

le gustaba era el derecho penal. Pero por fuera de su elección profesional afirmó: *debo decir que siempre he sentido un fuerte compromiso con respecto a involucrarme y participar de manera activa en distintos sectores de la sociedad que, por distintas variables, se encuentran en una situación de exclusión social y vulnerabilidad.* Como experiencias previas relata haber participado en el “Proyecto Misionero Susques” organizado por su colegio católico, en el que tuvo posibilidad *de conocer de cerca la realidad de los pueblos originarios atacamas.* Y también lo hizo como voluntaria de la organización “TECHO”, a los fines de buscar *mejorar y superar la situación de pobreza en la que viven miles de personas en los asentamientos informales, a través de la acción conjunta de sus pobladores y jóvenes voluntarios.*

Rebeca estudia antropología. Con 25 años postuló su candidatura para participar de un taller de literatura en contextos de encierro. Tiene experiencia específica ya que participó en las cooperativas de trabajo que se encuentran en ciudad universitaria destinadas a personas liberadas y privadas de libertad. proyecta su vida profesional como docente e investigadora y dice querer formarse dentro de una perspectiva de derechos humanos. Expresa que busca establecer un “diálogo de saberes” entre los universitarios y los asistentes al taller con el objetivo *de poder pensar condiciones para profundizar la integración de los compañeros privados de su libertad a la Universidad.* A diferencia de otras candidaturas, observo que su carta tiene un tono militante: *esta es una responsabilidad que asumo como estudiante de la Universidad Pública, con compromiso hacia la misma y hacia la sociedad argentina y latinoamericana de la cual soy parte.*

Mi interés – expresa **Lourdes** de 24 años – *se encuentra en la psicología criminológica, un área de mi carrera. Me parece fascinante el estudio de las personalidades, los ambientes y los motivos que llevan a una persona a trasgredir la ley.* cursar criminología (materia opcional del plan de estudios de la Facultad de Psicología) dice haberla sensibilizado. Conoció a Lourdes en el marco de discutir, junto a otros estudiantes universitarios, una vieja pero estructurante tensión: abolicionismo Vs reformismo carcelario. Lourdes reconocía las condiciones deteriorantes de la cárcel, decía que creía necesario hacer reformas inmediatas para poner un “poco de paño frío” al asunto, evitando así consecuencias más graves. Pero para ella el verdadero cambio debería ser mucho más profundo y estar en otro lado, en la sociedad misma, a través de la educación y la generación de conciencia sobre el proceso de estigmatización que recae en gran parte de la población. *Éstas son mis expectativas en este punto: poder generar conciencia, poder aportar un granito de arena en este campo tan interesante y tan bonito, pero tan descuidado por la*

sociedad. Éste es el lugar desde donde siento que se me interpela como profesional para poder intervenir y poder hacer algo con todos los padecimientos humanos con los que puedo toparme en mi carrera como Psicóloga. Siento que esto es lo que me mueve a actuar con compromiso, a instruirme como profesional y como persona.

¿Qué nos traen estas historias? ¿Por qué expandir los rastros de la cárcel hacia estos lugares y hacia las tareas de estas “pequeñas administradoras”⁹? ¿De qué forma las alumnas extensionistas pueden ayudarnos a entender modos de intervenir en estos territorios y gestionar las vidas que transitan la prisión? ¿Cuál es el sentido de “vulnerabilidad” bajo el cual se ven interpeladas a realizar prácticas en estos espacios? ¿Qué fronteras morales llevan a involucrarse con algunas “causas” y personas y no con otras? ¿De qué modo las moralidades nos hablan de la diferencia y fundamentalmente de la sustancia que nutre el vínculo entre quiénes se comprometen y aquellos que son asistidos?

De la literatura sobre el universo carcelario mucho se ha escrito sobre los efectos del encarcelamiento de personas detenidas - desde los clásicos de Sykes (2017) y Goffman (1974) hasta trabajos, analítica y metodológicamente superadores, como Mallart (2021), Cunha (2002) y Wacquant (1999). Además, en el último tiempo una importante literatura comenzó a problematizar el lugar de familiares (fundamentalmente mujeres) y redes de afectos como agentes sostenedoras y también productoras del sistema carcelario -Mancini (2021), Corazza Padovani (2018) y Comfort (2011). En ese universo de encarcelamiento extendido avanzo, recupero discusiones sedimentadas y apuesto en mi trabajo doctoral a incorporar y observar diferentes agentes universitarios ya que los juzgo, también, fundamentales en su fuerza dinamizadora para intervenir el territorio y administrar las vidas en encierro. Ahora bien, si recuperamos las preguntas hechas en el párrafo anterior podremos imaginar que las contradicciones que se tensan en estos territorios no son abstractas, difusas e intangibles. Todo lo contrario, se palpan, tienen olor y carne. Desde que ingresé a la Secretaría de Extensión Universitaria (SEU - UNC) busqué observar la prisión desde la mirada universitaria o, dicho de otro modo, mirar a los agentes universitarios mirando la cárcel, detenerme en los sentidos políticos de la universidad en ese territorio, pensar porqué las estudiantes *quieren aportar su granito de arena* en un lugar donde legalmente se administra dolor y muchas veces se torturan personas. Al

⁹ La categoría de “pequeñas administradoras” para analizar formas de administraciones estatalizadas ya ha sido problematizado por María Gabriela Lugones en “Obrando en autos, obrando en vidas: formas y fórmulas de protección judicial en los Tribunales Preventivos de Menores de Córdoba, Argentina, a comienzos del siglo XXI”, Rio de Janeiro: E-papers, 2012.

recuperar estas declaraciones de jóvenes universitarias, me interesa reponer algunos elementos metodológicos y analíticos - tal como supo indicar Bourdieu en la *Miseria del Mundo* (2007) -, con el objetivo de comprender, señalando en sus diferentes puntos de vista las condiciones sociales y condicionamientos para decir lo que dicen, relacionando las razones y las causas que tienen para ser lo que son.

En la literatura señalada arriba, específicamente aquella que destaca el lugar de familiares en el funcionamiento y existencia de la prisión, se ponderan las múltiples opresiones yuxtapuestas que sufren las mujeres en estos espacios, esquemas de jerarquizaciones de género, como también procesos de producción y reproducción de formas de subordinación en las que están involucradas. Autoras como Inés Mancini (2021), Natalia Corazza Padovani (2018) y Megan Comfort (2011) evidencian en sus análisis etnográficos la selectividad del sistema penal en el que la mayoría de los detenidos en Argentina, Brasil y Estados Unidos, respectivamente, son varones, jóvenes y pobres, siendo del mismo sector social las mujeres que los asisten. Sin embargo, en mi estudio hay un contraste: aún dentro de un marco de relaciones de asistencia, las mujeres que acompañé entrando y saliendo de prisiones por la puerta de la universidad, no pertenecen a sectores populares, todas tienen menos de 25 años y además difieren en sus capitales (culturales, intelectuales y hasta económicos), capitales que son colocados en las relaciones de “compromiso” con aquellos varones leídos como merecedores de algún tipo de ayuda.

No estoy queriendo equiparar las tareas en cárceles que detentan las mujeres que acompañan el encierro de sus padres, tíos, conyugues o hijos con el de estas “pequeñas administradoras”. Sin embargo, el trabajo de campo que aquí traigo vuelve a mostrar los bordes de una situación gritante: toda vez que se enredan territorios construidos y leídos como “vulnerables” las tareas de cuidado no se dividen de manera equitativa, dándose cita al mismo género para que asuma y cargue con las responsabilidades históricamente construidas. Es así que pregunto ¿de dónde emerge la fuerza moral que delimita prácticas, construye significados y modela subjetividades? Hay investigaciones que buscan comprender estas cuestiones en las que podemos ubicar, por ejemplo, a mujeres “voluntarias”, “emprendedoras” y lo que aquí describo con “alumnas extensionistas”. En lo que refiere a las moralidades que atraviesan este universo, el estudio de Laura Zapata (2005) muestra cómo la “caridad” aparece como un valor central en las mujeres que se involucran con la ayuda y la asistencia social ligada a Caritas, una organización de la iglesia católica; Carolina Garcia Gallo (2022), en su etnografía sobre “mujeres que mueven el mundo” examina una serie de dispositivos ligados a mercados, discursos feministas y organizaciones internacionales donde el “empoderamiento” y su asociación a la

noción de “autonomía” emerge como discurso de autoridad para generar dinámicas productivas y desarrollo global. Y en mi estudio en marcha, las “alumnas extensionistas” utilizan en sus narrativas el “compromiso” para justificar sus involucramientos universitarios y así prestigiar sus saberes.

Lo que me parece interesante, y así lo denotan las investigaciones citadas, es que la fuerza moral de “la caridad”, el “empoderamiento” y el “compromiso” no se dan en el vacío social, todo lo contrario, se producen y reproducen con algunos programas de gobierno al orientar y/o direccionar la distribución de responsabilidades en las que la mayoría de las personas que se presentan como “voluntarias”, “emprendedoras” y “extensionistas” son mujeres.

Ahora bien, como supe mencionar, en la superposición de tramas institucionales - universidad y cárcel - que en esta investigación pongo en relación, los documentos y burocracias ocupan un lugar sustancial. ¿Por qué? Por un lado, fui yo quién solicitó las cartas de motivación, realicé propuestas de formación para problematizar algún tema del campo y acompañé experiencias de ingreso al sistema carcelario de algunas estudiantes. Pero, además, porque al mismo tiempo que nace Compromiso Social Estudiantil (CSE) como dispositivo de gobierno permitiendo otro desembarco universitario en la cárcel, el programa construye sensibilidad para que determinados territorios y segmentos sociales sean leídos como “vulnerables” y puedan ser alcanzados por un gran número de profesionales, especialistas y estudiantes en curso. Veamos ahora de qué se trata.

El programa creado en 2016 por el Consejo Superior, el máximo órgano de resolución de la UNC, establece como objetivo buscar “incorporar en la formación de todos los estudiantes acciones, tareas o proyectos vinculados con la extensión universitaria que consistan en acciones socialmente relevantes” (Artículo 1, Ordenanza HCS 4/2016). Importa decir que las horas en territorio que los alumnos deben hacer (entre 15 y 60 Hs) son insustituibles en relación con las prácticas profesionales que cada carrera requiere para la finalización de grado. A su vez, se establece que las prácticas de CSE son obligatorias y gratuitas, aunque manifiesta que todo alumno pueda eximirse de las mismas según lo regule cada unidad académica. Así, tal como se observa, la obligatoriedad de las prácticas ostenta una naturaleza jurídica un tanto extraña, hay que realizarlas de manera obligatoria para graduarse, sin embargo, cualquiera estudiante puede renunciar a éstas.

Importa que quede claro que no estoy pensando el 2016 - año en el que nació la política de gobierno en cuestión - como un punto crítico e histórico del extensionismo universitario, y sí como parte de un contexto más amplio en cual diferentes concepciones de modelos extensionistas

entran en pugna y se superponen¹⁰. Pasemos ahora a la próxima cuestión. Intentaré explorar algunas incomodidades de la antropología, principalmente aquellas que aparecen cuando nuestros interlocutores se nos presentan como personas que nos generan rechazo, que transitan su mundo y al narrarlo nos produce malestar o simplemente debemos mirar hacia otro lado porque aquello nos resulta insoportable. ¿Cómo actúa la universidad con estos sujetos?

CON ELLOS NO TRABAJAMOS

Figura 1. Los genocidas presos quieren estudiar



Fonte: Daniel Paz (2012).

“El problema a resolver es si jurídicamente la universidad puede negarles el derecho a estudiar a ciertos detenidos” respondió Ariel Cejas – director (2012) de UBA XXII, el primer programa universitario en cárceles de la Argentina (1985) –, al diario Página 12¹¹.

¹⁰ Sobre este punto véase el trabajo de Tommasino y Cano “Modelos de extensión universitaria en las universidades latinoamericanas en el siglo XXI: Tendencias y controversias”. Universidades. N° 67 UDUAL. México. 2016

¹¹ Tanto el fragmento citado como la imagen (Figura 1), a cargo del humorista gráfico Daniel Paz, se encuentran

En la misma nota Ariel Cejas se pregunta: “¿Por qué sería posible que estudie un violador, un policía que mató a un chico en el Riachuelo, un corruptor de menores y no un tipo que cometió delitos de lesa humanidad?”. Una cosa está claro: las causas penales denotan un valor diferencial para los agentes universitarios, demandan exposiciones y generan documentos.

Retrocedamos al segundo semestre del 2010, momento en el que pude rastrear el comienzo de esta cuestión¹². Oscar Rolón – expolicía federal, condenado a prisión perpetua por crímenes cometidos en un centro clandestino de detención, tortura y exterminio –, detenido en la prisión de Marcos Paz de Buenos Aires, ingresó a la clase universitaria de “Introducción al Conocimiento de la Sociedad y el Estado” sin estar inscripto. El profesor a cargo le ordenó que salga del curso y Rolón, molesto, presentó una denuncia en el Instituto Nacional contra la Discriminación, el Racismo y la Xenofobia (INADI). Mientras tramitaba la denuncia, el Servicio Penitenciario Federal se reunió con el equipo directivo de UBA XXII para petitionar la inscripción universitaria de Rolón. Meses más tarde (aún bajo la persistencia de Rolón que amenazó a una profesora y luego interpuso un habeas corpus por “agravamiento de condiciones de encierro”), el servicio penitenciario sumó el pedido de inscripción a la Universidad de Buenos Aires de Guillermo Suárez Maison, Carlos Jurio y Adolfo Donda, tres marinos con actuación y participación directa en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), lugar donde funcionó otro centro clandestino durante el terrorismo de estado. Como se podrá observar, y tal como lo describió Juan Pablo Parchuc (2016), existe una estructura corporativa del Servicio Penitenciario Federal en la que se despliega un entramado de relaciones estrechas entre militares y penitenciarios desde antes de 1976.

La primera negativa, según lo reconstruido, llegó de las propias personas detenidas, reuniendo una nota con más de 100 firmas en la que se solicitaba no querer cursar junto a los “lesa” ya que estos gozaban de grandes privilegios y una mirada indulgente de los trabajadores penitenciarios cada vez que maltrataban a los presos “comunes”. Luego alzaron la voz profesores de la UBA: “Hay una violencia moral muy grande. A mí mismo, la Marina me reventó la casa. Y pudo haber sido el propio Donda. En la dictadura, la carrera de Sociología fue cerrada, intervenida. Es un pasado que está presente”, expresó, en la misma nota arriba citada, Marcelo Langieri¹³.

en el siguiente link: <https://www.pagina12.com.ar/diario/universidad/10-191253-2012-04-06.html>. Último acceso: 28 jul. 2020.

12 La reconstrucción de los hechos aquí narrados puede encontrarse mejor desarrollada en “*No a la admisión de genocidas en la UBA*. Debates, posiciones y estrategias en torno del rechazo al ingreso de procesados y condenados por delitos de lesa humanidad en la Universidad de Buenos Aires” (Parchuc, 2016).

13 Marcelo Langieri acusa al genocida en potencial “pudo haber sido el propio Donda”. Mi comentario lejos de

Con toda la comunidad académica empapada en el asunto, el Instituto Nacional Contra la Discriminación (INADI) se expidió, resolvió que no había acto de discriminación al mismo tiempo que reconocían el “derecho a la educación” de los denunciantes. ¿Qué sucedió? El dilema debía resolverse en el seno de la UBA. El director del Programa UBA XXII dijo no encontrarse competente para decidir sobre el asunto, argumentando que cada unidad académica debería expedirse. Las unidades académicas hicieron lo mismo (salvo la Facultad de Filosofía y Letras y la de Sociología que de forma unánime rechazaron el planteo), con la idea de que quién debía tomar una decisión era el Consejo Superior, el máximo órgano democrático de la UBA. La UBA tampoco resolvió la cuestión, pero de manera inmediata, en junio de 2012, creó una comisión de notables para que los asesore sobre la solicitud de ingreso a la universidad pública de tres miembros de la última dictadura cívico-militar¹⁴.

En ese momento, algunos referentes de unidades académicas de la UBA se pronunciaron y buscaron incidir políticamente en la construcción del caso, mostrando una situación intolerable. Así lo hizo Alcira Daroqui, desde la carrera de Sociología de la UBA: “Desde la Dirección y la Coordinación de la carrera en el Programa UBA XXII hemos manifestado nuestra absoluta oposición al dictado de clases en el marco de la UBA a genocidas de la dictadura. No les negamos el derecho a acceder a estudios universitarios, es obligación del Servicio Penitenciario Federal garantizarlo, pero manifestamos que no debe ser la Universidad de Buenos Aires la que responda a esa demanda”.

El asunto no tardó en llegar a otros lugares, con reclamos similares y denegatorias de otras universidades del país. En 2012 la UNC expresó mediante una resolución apoyando la decisión tomada por la universidad porteña. Luego en 2017, Arnoldo José López Berrotarán y Oreste Valentín, genocidas condenados a prisión perpetua en cárceles cordobesas, acudieron mediante el Programa Universitario en la Cárcel (PUC), al Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la UNC, solicitando la inscripción a esta casa de estudios. El decano de esta unidad académica en la resolución de “denegación de ciudadanía universitaria”, recuperó un fragmento esgrimido por la comisión de notables conformada por la UBA: “ninguna Universidad del mundo aceptaría como parte de su comunidad a personas que victimizaron a

poner en duda la afirmación del profesor de la UBA, me recuerda con estupor el texto “El examen” de Emilio De Ípola, en el que cuenta las torturas recibidas durante el período “de reorganización nacional”, su exilio a París y la vuelta a la Argentina, momento que regresa a la UBA, dicta clases de sociología en la cárcel y se encuentra con su torturador en una situación de examen. Siempre me pregunté si el texto de Emilio De Ípola es un cuento o un relato verídico, si lo que narra es realidad o ficción. Sea lo que sea, ambas cuestiones no quitan el peso a la cruenta historia argentina.

14 La comisión estuvo integrada por el juez de la corte suprema Eugenio Raúl Zaffaroni, Gustavo Ferreyra, Osvaldo Varela, Alfredo Sarmiento, José Schulman y la diputada nacional Adriana Puiggrós.

sus integrantes de la manera más cruel que haya conocido nuestra historia y que, de antemano, se sepan sostenedores de un discurso negacionista que habría de postular en su propio seno la pretendida legitimidad de esos delitos masivos [...]”. A los argumentos se suman otros bien variados: que los delitos de lesa humanidad afectan a toda una comunidad que se convierte en objeto de aniquilación; que la ejecución de estos delitos supone atropellar el orden constitucional y los derechos de la debida defensa en juicio; que los delitos cometidos agravan a la humanidad como totalidad moral provocando una herida irreparable; que internacionalmente estos delitos se consideran imprescriptibles; que la Facultad de Filosofía y Humanidades como la UNC, se vio directamente afectada por el secuestro, desaparición, asesinato, violación, exilio, suspensión y expulsión de profesores, estudiantes, graduados y no docentes, sin que hasta el momento se conozca la suerte corrida de varios de ellos.

Entiendo que la frontera que la universidad creó puso en cuestión no solo la pena sino también el sentido pedagógico de la pena; la educación para estas personas no es tratamiento, premio ni derecho posible a ser ejercido. Pero hay más. En diciembre de 2022 entre mis notas de campo he observado que varias mujeres, profesoras, estudiantes y funcionarias de programas universitarios de la UNC no desean trabajar, o han puesto reparos o no quieren admitir entre sus estudiantes a personas acusadas/condenadas por abuso sexual o femicidios. El dilema moral entre asegurar el derecho a la educación y no querer relacionarse con personas vinculadas con delitos de marca de género ya fue advertido por María Julieta Nebra (2019) en Argentina. Sin embargo, la cuestión lejos de cerrarse, queda deshinchada abriéndose la posibilidad de plantear viejos dilemas con nuevos delitos, y con esto, la posibilidad de reflexionar sobre la plasticidad de los fundamentos de los derechos humanos en distintos contextos socio-históricos para mostrar los límites de lo tolerable.

ALGUNAS PALABRAS FINALES

He intentado demostrar aquí que, si la cárcel es un espacio productor de relaciones, para comprender mejor este complejo entramado institucional podemos colocar a la universidad dentro de una tríada. De esta forma, la vinculación entre la administración penitenciaria, las intervenciones universitarias y las moralidades que las substancian, nos permiten dimensionar un sistema carcelario puesto en tramas lógicas de producción de orden. ¿Qué quiero decir? La perspectiva tríadica no solo posibilita enriquecer nuestra mirada del sistema penitenciario

y del gobierno de las vidas allí detenidas – o secuestradas legalmente como solían decir los abolicionistas de la pena –, sino también comprender cómo se construye ese territorio producto y productor de relaciones sociales cuando agentes universitarios moldean los contornos de la “vulnerabilidad”.

La situación social que abre el texto, donde una trabajadora del Servicio Penitenciario no es merecedora de atención ni auxilio desde algunas miradas de quienes encarnan y personifican los derechos humanos en estos contextos (antagonismo palpable cuando un profesor ingresa a estos espacios y escucha *ustedes, los de derechos humanos, nos sacan autoridad*, pero también construido desde un progresismo académico/militante que tiene selectividad y miopía a la hora de elegir a sus damnificados) es reveladora. Esta situación nos ayuda a examinar que la “vulnerabilidad” no es algo dado de antemano, sino que es producida por agentes estatales mediante prácticas moralmente informadas (Balbi, 2007). Más aún, la idea de “vulnerabilidad” opera como gramática de derechos para ser o no destinatario de la mirada universitaria siempre asociada a consideraciones de orden moral. Esto es uno de los aportes más interesantes del sentido pedagógico que conlleva el “poder tutelar” (Souza Lima, 1995): mientras se ayuda a unos, se castiga a otros. Lo ponen en juego las cartas de estudiantes queriendo “comprometerse” con presos leídos como “apreciables” en el que se intenta *aportar un granito de arena* mediante programas como “Compromiso Social Estudiantil”; y se ve con “aversión” a genocidas observados como presos “despreciables”, o aquellos otros que cometieron delitos con marcas de género, y la “ciudadanía universitaria” decretada por la UBA y la UNC en el 2007 y el 2017 se ve reactualizada por reclamos con claros sentidos punitivistas.

Bajo ningún punto de vista pretendo minimizar la importancia de la universidad pública en contextos de encierro, como tampoco procuro negar el daño causado -aún presente en nuestro tejido social-, por militares y civiles en el marco del terrorismo de estado y de aquellas personas, específicamente mujeres, que fueron víctimas de abusos sexuales y femicidios. El ejercicio desplegado en este texto busca politizar la antropología y etnografiar lo político dándole carne a la pregunta objeto de mi investigación: ¿cómo se transforma el territorio de la prisión para ser intervenido por la universidad? Y luego ¿de qué modo la universidad construye sentidos de “vulnerabilidad” en estos contextos? Estas preguntas, tal como desarrollé, pudieron encontrar cause a partir de un proceso multifacético de escrituras y documentos que revelan una conexión siempre turbulenta entre universidad y cárcel. En este sentido, pienso que tanto el “compromiso” como la “aversión” ocupan una posición central en la *praxis* de intervenciones universitarias, demostrando así los límites que encuentra la gramática universal de los derechos humanos, o dicho de otro modo, los derechos humanos siendo moralmente impregnados. Desde

hace tiempo, la antropóloga brasilera Lygia Sigaud (1996), nos alertó sobre la fragilidad de la creencia puesta en el derecho como único principio de explicación de los comportamientos en términos de cumplimiento o no cumplimiento de normas jurídicas. Así, cuando la ley nacional de educación busca garantizar este derecho a todas las personas privadas de libertad y observamos una distribución diferencial de “vulnerabilidad”, podemos comprender que esto se corresponde menos con una pérdida de “mana”, en el sentido de poder mágico de la norma jurídica, y más con las relaciones sociales siempre asociadas a consideraciones de ordenes morales y afectivos al querer (o no) vincularnos con algunos otros.

Para cerrar, un último comentario. La primera vez que participé de las reuniones del equipo que dictaba talleres de derechos humanos en contextos de encierro, discutíamos sobre cuáles eran nuestros roles como talleristas dentro de un determinado “encuadre institucional”. Ese día de reunión, una conocida socióloga argentina manifestó que debíamos tener bien claro qué es lo que íbamos hacer a la cárcel *porque el preso no sabe hacer otra cosa que pedir, pedir y pedir, la cárcel es una máquina de producir subjetividades demandantes*. Aquella sentencia que me acompañó durante todo mi trabajo de campo generó una adhesión que no deja de ser también un rechazo.

Si bien las prisiones que me tocó conocer comparten en gran medida el rasgo de ser un lugar donde falta el abrigo e insulina hasta una fuente calórica y nutritiva para que la vida no sea corroída, por lo que es lógico pensar que las personas detenidas pidan a gritos ser miradas y socorridas, también no deja de ser violenta aquella afirmación. Se mira a estos lugares desde un lugar en el que es difícil reconocer allí subjetividades deseantes, con capacidad de ensayar formas de vida aún en las peores condiciones. Dicho esto, y considerando los resabios coloniales que de una forma u otra son reactualizados por las administraciones estatales como la universidad, considero importante no perder de vista algo marcado por Didier Fassin: “la política gobierna vidas, se manifiesta en cuerpos y procede de elecciones de índole moral” (2010, p. 17). En efecto, a lo largo de este texto intenté “reencantar la política” mediante el tríptico analítico de vidas-cuerpos-moralidades que tensan los sentidos políticos de la universidad en la cárcel. Desde la mirada de profesores, estudiantes y comités de especialistas busqué mostrar que las elecciones políticas tienen implicancias que gravitan en quien espera o hace esperar, en aquellos que según el valor diferencial asignado a las vidas son aceptados o rechazados para asistir a un curso y descontar días de encierro, o en quien merece intervención y aquel que es dejado de lado y a su suerte por el delito cometido.

REFERENCIAS

1. ABRAMS, Philip. Notas sobre la dificultad de estudiar al estado. **Virajes**, año 2, n. 2. 2000.
2. BALBI, Fernando. **De Leales, Desleales y Traidores**. Valor Moral y Concepción de Política en el Peronismo. Buenos Aires: Antropofagia, 2008.
3. ACIN, Alicia Beatriz. **Sentidos políticos de la universidad en la cárcel, fragmentos teóricos y experiencias**. 1. ed. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2016.
4. BOURDIEU, Pierre. **La miseria del mundo**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.
5. CORAZZA PADOVANI, Natalia. **Sobre casos e casamentos: Afetos e amores através das penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona**. São Carlos, EdUFSCar, 2018.
6. COMFORT, Megan. En el Tubo de San Quintín: la “prisionización secundaria” de las mujeres que visitan a los reclusos. **Cuadernos del GESPYDH**, n. 1, p. 23-39, 2011. Disponible en: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/893/3/CuadernosGESPYDH1.pdf>. Acceso en: 31 ene. 2024.
7. CUNHA, Manuela Ivone Pereira. **Entre o bairro e a prisão: tráfico e trajetos**. Lisboa: Fim de Século, 2002.
8. GARCIA, Carolina Gallo. Feminism took the streets: new strategies of commons in Latin America. **Munich Social Science Review (MSSR)**, v. 5, p. 129-135, 2022. Disponible en: <https://www.tandfonline.com/eprint/EMNJCPZ2FV2WHMD72CAB/full?target=10.1080/00497878.2022.2137803>. Acceso en: 31 ene. 2024.
9. GLUCKMAN, Max. Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. Métodos. São Paulo: FEU-UNESP, 2010. p. 237-364.
10. GOFFMANN, Erving. **Internados**. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
11. HANNERZ, Ulf. **Exploración de la ciudad** – Hacia una antropología urbana. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
12. MALLART, Fabio. **Findas linhas: circulações e confinamentos pelos subterrâneos de São Paulo**. Lisboa: Etnográfica Press, 2021
13. MANCINI, Ines. Relaciones de género en los intersticios de las prisiones argentinas. Tensiones en torno a derechos y cuidados. **Religación, Revista de Ciencias Sociales y Humanas**, Quito, v. 6, n. 30, e210856, 2021. Disponible en: <https://doi.org/10.46652/rgn.v6i30.856>. Acceso en: 31 ene. 2024.

14. SIGAUD, Lygia Maria. Direito e coerção moral no mundo dos engenhos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 18, p. 361-388, 1996.
15. SANTOS, Boaventura de Souza. **Descolonizar el saber, reinventar el poder**. Ediciones Trilce, 2010.
16. SOUZA LIMA, Antonio Carlos. **Um grande cerco de paz**. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.
17. SYKES, Gresham. **La sociedad de los cautivos**. Estudio de una cárcel de máxima seguridad. México: Siglo XXI, 2017.
18. VAN VELSEN, Jaap. A Análise Situacional e o Método de Estudo de Caso Detalhado. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas**. Métodos. São Paulo: FEU-UNESP, 2010. p. 437-468.
19. WACQUANT, Loic. **Les prisons de la misère**. Paris: Éditions Raisons D'agir, 1999.
20. ZAPATA, Laura. **La mano que acaricia la pobreza** – Etnografía del voluntariado católico. 1a ed. - Buenos Aires: Antropofagia, 2005.

Nahuel Blazquez

Doctorando en Ciencias Antropológicas en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5432-3698>. E-mail: nahuelblazquez@gmail.com

ANTROPOLÍTICA

56.1

1º QUADRIMESTRE

ISSN 2179-7331

REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE



D **OSSIÊ**

TEMÁTICO

“Entre a tradição e a inovação”: tensões e negociações entre as categorias religião, secular e patrimônio em contextos lusófonos

“Between tradition and innovation”: tensions and negotiations between religion, secular, and heritage categories in lusophone contexts

Bruno Ferraz Bartel

Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, Piauí, Brasil

Clara Saraiva

Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal

RESUMO

A estrutura do dossiê foi modelada com base em estudos nos quais práticas religiosas e seculares são abordadas de maneira interligada, evitando sua análise isolada ou encará-los como termos descritivos neutros. Em vez disso, foram tratadas como elementos intrínsecos ao próprio objeto de investigação ou como ferramentas analíticas que se conectam a outras categorias relevantes, como patrimônio, modernidade e nação. Nosso objetivo era compilar etnografias que destacassem as novas dinâmicas em que “sacralidade e secularidade se informam, reforçam e transbordam uma para a outra”, especialmente nos processos de “patrimonialização do sagrado” e “sacralização do patrimônio”. Partimos do conceito de “sagrado secular”, que abrange os processos entrelaçados de secularização e sacralização. Nesse contexto, ideias, sentimentos, emoções, motivações, experiências, percepções sobre pessoas, objetos, imagens, representações ou lugares se entrelaçam, se fundem e, por vezes, entram em conflito. Essa abordagem foi inspirada no *insight* de Talal Asad e Saba Mahmood de que o regime secular não se opõe necessariamente à religião. A base dessa perspectiva reside na compreensão da religião como um processo de construção social complexo, que entrelaça história e poder. Isso permite identificar múltiplos agentes sociais competindo na construção de suas fontes de autoridade, reivindicando a “herança” por meio de discursos e práticas. Portanto nosso enfoque não se volta para a separação entre categorias tais como religião e secular, mas sim para o modo como elas participam dos processos de sacralização e dessacralização dos empreendimentos patrimoniais.

Palavras-chave: Religião, Secular, Patrimônio.

ABSTRACT

The structure of the dossier was modeled based on studies in which religious and secular practices are addressed in an interconnected manner, avoiding their isolated analysis or consideration as neutral descriptive terms. Instead, they were treated as elements intrinsic to the very object of investigation or as analytical tools connected to other relevant categories, such as heritage, modernity, and nation. Our goal was to compile ethnographies that highlighted the new dynamics in which “sacredness and secularity inform, reinforce, and overflow into each other,” especially in the processes of “heritagization of the sacred” and “sacralization of heritage.” We started from the concept of “secular sacred,” which encompasses the intertwined processes of secularization and sacralization. In this context, ideas, feelings, emotions, motivations, experiences, perceptions about people, objects, images, representations, or places intertwine, merge, and sometimes conflict. This approach was inspired by the Talal Asad’s and Saba Mahmood’s insight in the sense that the secular regime does not necessarily oppose religion. The foundation of this perspective lies in understanding religion as a complex social construction process, intertwining history and power. This allows us to identify multiple social agents competing in the construction of their sources of authority, claiming “heritage” through discourses and practices. Therefore, our focus is not on the separation between the categories of religion and secular but on the way they participate in the processes of sacralization and desacralization of heritage endeavors.

Keywords: Religion, Secular, Heritage.

A organização do dossiê foi inspirada nos estudos que analisam práticas religiosas e seculares de maneira não isolada ou sem tratá-las como termos descritivos neutros, mas como parte do próprio objeto de investigação (Balkenhol; Hemel; Stengs, 2020) ou, ainda, como uma ferramenta analítica que se conecta a outras categorias relevantes, como patrimônio, modernidade e nação (Salemink, 2021). Pretendíamos reunir etnografias que procurassem focar as novas maneiras como a “sacralidade e a secularidade se informam, reforçam e transbordam uma para a outra” (Balkenhol; Hemel; Stengs, 2020, p. 1), em especial nos processos de “patrimonialização do sagrado” e “sacralização do patrimônio” (Salemink, 2021).

Recentemente, deixou de ser uma contradição imaginar que lugares, objetos e práticas de natureza religiosa possam ser apropriados por outros grupos, além dos religiosos. Do mesmo modo, os grupos religiosos podem reivindicar e contestar os lugares, práticas e objetos designados como patrimônio cultural e natural. Há um cruzamento, uma confluência e uma justaposição de olhares seculares e religiosos contínuos entre distintos agentes (turistas, autoridades

governamentais, associações civis, movimentos sociais, grupos religiosos, representantes de instituições públicas e privadas, entre outros), que adquirem visibilidade e publicidade no espaço público, o qual se tornou um lugar de confrontos, tensões, contestações e negociações.

Tomamos como ponto de partida o conceito de “sagrado secular”, que denota os processos entrelaçados de secularização e sacralização, nos quais ideias, sentimentos, emoções, motivações, experiências, percepções sobre pessoas, objetos, imagens, representações ou lugares se entrelaçam, se fundem e conflitam (Balkenhol; Hemel; Stengs, 2020, p. 5). Tal noção foi baseada no *insight*, desenvolvido por Talal Asad (2003) e Saba Mahmood (2009), de que o regime secular não se opõe à religião. A base dessa abordagem advém do entendimento da categoria religião como um longo processo de construção social que imbrica história e poder, o que possibilita distinguir múltiplos agentes sociais que competem entre si na construção de suas fontes de autoridade, reivindicando a “herança” pelos discursos e práticas. Nessa direção, o foco que pretendíamos não estaria na separação entre as categorias religião e secular, mas no modo como elas participariam dos processos de sacralização e dessacralização dos empreendimentos patrimoniais.

O interesse pelo reconhecimento e pela promoção de locais qualificados como patrimônio (natural e cultural) cresceu a partir da década de 1970, estimulado por políticas que visavam a identificar e proteger lugares, monumentos e edifícios por seu “valor universal”, como a Convenção da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) de 1972 sobre a Proteção do Patrimônio Mundial Cultural e Natural. Desde então, a definição, que inicialmente se referia à herança cultural material, sobretudo de monumentos e de objetos ou de espaços naturais considerados resguardados da intervenção humana, passou, nas últimas décadas, a abranger também práticas e tradições, como música, dança e artesanato, o que a Unesco chama de “patrimônio cultural imaterial”. Concomitantemente, a ampliação envolveu produtos e práticas contemporâneas e de grupos marginalizados (Macdonald, 2018).

Atualmente, o movimento de patrimonialização se insere na tendência mundial de atribuir valores históricos, culturais e identitários a locais, objetos e práticas performativas, incluindo lugares permeados ou considerados de natureza religiosa. A partir da década de 1990, verificou-se um *boom* nas demandas pelo rótulo de patrimônio por grupos que se reivindicavam os herdeiros do lugar, do objeto e/ou das práticas, definindo-os como essenciais para sua própria existência. Para isso, evocavam discursiva e materialmente ações que conectam o presente a narrativas sobre o passado e ao mesmo tempo buscavam criar pontes com o futuro (Salemink, 2021).

O rótulo de patrimônio promove também o processo de comoditização cultural, que,

recentemente, tem atraído a atenção dos antropólogos instigados pela progressiva tensão proporcionada pelo turismo globalizado em distintos contextos. “Comoditização” tem sido um termo usado por antropólogos para descrever tanto as características sociais de circulação de mercadorias quanto os processos históricos de expansão das relações comerciais para áreas anteriormente não definidas em termos econômicos (Appadurai, 2008). Uma consequência direta do processo é verificada pelo movimento de (re)invenção de espaços de culto, práticas devocionais e saberes corporificados expressos na vinculação de experiências religiosas a locais, práticas e objetos patrimonializados, bem como os esforços crescentes de atores governamentais e organizações não governamentais para justificar a importância de lugares religiosos não pelo seu valor religioso, mas por serem heranças culturais locais, comunitárias ou nacionais. Cabe destacar que elementos como esses, com o tempo, passaram a ser incorporados como patrimônios culturais e são cada vez mais reivindicados por grupos particulares.

Uma das possibilidades no processo de comoditização ou mercantilização é compreender que o patrimônio pode ser explorado dessa maneira devido ao fascínio que causa enquanto produto cultural aparentemente autêntico. Parte do problema reside no fato de que o termo “autêntico” é aplicado a uma variedade de circunstâncias e a diferentes objetos ou situações. Segundo Charles Lindholm (2013), isso está principalmente relacionado ao *status* pessoal. Ele associou o conceito de autenticidade à modernidade e às grandes mudanças que ocorreram nas estruturas sociais e políticas ocidentais desde o final do século XVII. Num mundo preocupado com a homogeneização pela globalização ou a obliteração do passado diante da modernização, o patrimônio se torna atrativo por sua capacidade de “atrair” um número considerável de visitantes.

As análises do patrimônio que enfatizam seu uso instrumental geralmente criticam essa prática e por vezes questionam a própria ideia do patrimônio, considerando-o essencialmente uma ferramenta de poder das classes privilegiadas. Elas ressaltam como o patrimônio é empregado como um meio para que elites ou majorias justifiquem seus privilégios e neguem a agência de outros grupos. Da mesma forma, o uso comercial do patrimônio seria considerado uma experiência intrinsecamente alienante para aqueles a quem o patrimônio pertence, negando-lhes um relacionamento significativo com ele (MacCannell, 1992). Evidências disso são fornecidas por exemplos de empreendedores turísticos que lucram ao incentivar minorias a se apresentarem como patrimônio. Tais análises frequentemente buscam destacar o modo como o passado é seletivamente utilizado, e até mesmo inventado ou purificado, para criar passados “seguros”, que ignoram aspectos capazes de perturbar a mensagem ideológica escolhida ou o conforto turístico na produção desse patrimônio politicamente ou economicamente motivado.

No contexto global atual, esse processo se relaciona com outras situações etnográficas, como a transformação da economia local; a encenação da autenticidade; a reinterpretção e a negociação de significados; a transformação/destruição da herança cultural e os processos de imigração e demandas de direitos, entre outros (Harrison, 2012). Nosso interesse não era o de definir se as reivindicações a respeito das *tradições* (Asad, 1986) – religiosas ou culturais – merecem ser consideradas originais, autênticas ou únicas, mas o modo como a interseção do patrimônio cultural e/ou natural e das práticas religiosas podem ser publicizadas em espaços públicos. A contínua publicização e a visibilidade dessas tensões, conflitos, contestações e negociações em torno dessa interseção permitem que se focalize a análise para além da configuração identitária em termos espaciais, temporais ou étnicos/nacionais e favorecem a reflexão sobre as dinâmicas locais e transnacionais que expressam modos de negociação em torno de objetos, práticas e lugares patrimoniais quanto aos usos e sentidos atribuídos aos elementos devocionais/seculares mobilizados pelos sujeitos.

Diante disso, o dossiê buscou valorizar contribuições de natureza etnográfica interessadas nas conexões, confluências e justaposições entre as categorias religião, secular e sagrado. Buscamos estudos que proporcionassem um espaço de reflexão sobre os processos pelos quais locais, objetos ou práticas se tornam patrimônio a partir do reconhecimento da dimensão religiosa como um elemento fundamental que mobiliza, por exemplo, exposições, performances e representações, bem como trabalhos que analisassem a maneira como grupos religiosos contestavam e ocupavam os chamados patrimônios em países lusófonos.

O artigo de Roberta Boniolo, “As distintas sacralizações do patrimônio em Sintra, Portugal: as manifestações do *sagrado secular* no espaço público”, propõe abordar as tensões associadas ao uso do espaço público em Sintra por diferentes indivíduos, com ênfase em grupos marginalizados como os afro-brasileiros, que consideram o espaço sagrado. A pesquisa, conduzida entre 2016 e 2017 na vila e na serra de Sintra, utiliza a noção de sagrado secular como referencial teórico e metodológico. A autora buscou evidenciar o modo como a redefinição das fronteiras entre o sagrado e o secular possibilitou que os grupos marginalizados afirmassem sua presença no espaço público, em meio à diversidade que tem caracterizado Portugal nas últimas décadas. A conclusão da autora destaca que o sagrado secular se manifesta de maneira dinâmica. Por vezes, mantém a continuidade e a estabilidade da ordem social sem desafiar as configurações espaciais e religiosas consolidadas pelo processo patrimonial. Em outros momentos, desafia as relações dominantes existentes, constituindo usos e significados para os patrimônios de forma a assegurar sua presença no presente e no futuro.

O texto de Cyril Isnart e Alessandro Testa, intitulado “Reconfigurando a noção de tradição

na Europa: uma introdução ao tema”, é uma introdução ao volume especial da revista *Ethnologia Europaea* (revista oficial da Associação Europeia de Antropólogos Sociais – Easa [*European Association of Social Anthropologists*]), denominado “Re-enchantment, ritualization, heritage-making: processes of reconfiguring tradition in Europe”. Nesse balanço, os autores dão destaque ao papel fundamental que a noção de “tradição” tem desempenhado na etnologia europeia, desde os primórdios dessa disciplina até as atuais políticas de preservação do patrimônio cultural imaterial. O enfoque apontado pelos autores tem se concentrado nas interações culturais e sociais, bem como nas transformações que influenciam os elementos tradicionais, revelando a maleabilidade das “tradições” diante das constantes mudanças nas condições sociais. Essas interpretações predominantemente políticas e sociológicas da “tradição”, entendidas como “usos do passado”, carecem da complementação de uma perspectiva que considere os aspectos emocionais dessa peculiar forma humana de conceber e vivenciar o mundo. No fim, os autores apresentam três conceitos que ressaltam a dimensão experiencial da tradição: reencantamento, ritualização e criação de patrimônio. A expectativa é que essas noções abram novos horizontes para a exploração de todas as facetas “tradicionais” e suas dinâmicas culturais.

Por fim, Christophe Pons analisa o impacto do ressurgimento das religiões como uma das grandes lições do final do século XX em “Concorrências religiosas em Cabo Verde: como o Islã questiona o papel da religião no espaço público?”. Iniciado na virada dos anos 1990, esse fenômeno conferiu pleno significado ao termo “globalização”. Rapidamente, como resultado de uma transformação generalizada, praticamente todas as sociedades do mundo testemunharam uma proliferação de movimentos missionários transnacionais de diversas religiões globais, frequentemente competindo por pequenos territórios. Diante desse aumento competitivo das “religiões independentes” – aquelas desvinculadas dos Estados e distintas das tradições religiosas estabelecidas –, os governos frequentemente se viram surpreendidos e obrigados a improvisar. A pequena República de Cabo Verde seria um exemplo emblemático. Desde o final dos anos 1990, o país enfrenta uma intensa concorrência proselitista entre várias denominações e religiões, em sua maioria derivadas do cristianismo e originárias dos continentes africano, europeu, sul e norte-americano. Até o momento, não há indícios de enfraquecimento, estabilização ou redução no crescimento das igrejas concorrentes. O governo cabo-verdiano adotou uma postura claramente não intervencionista, chegando a ser considerada ultraliberal em relação a esses movimentos religiosos.

A sacralização do patrimônio é o processo pelo qual certos lugares, objetos ou práticas culturais adquirem um significado relevante. Esse fenômeno está frequentemente relacionado à construção de identidades culturais e à preservação do patrimônio como parte essencial

da memória coletiva de uma comunidade. As pesquisas sobre a sacralização do patrimônio investigam como as sociedades atribuem valores simbólicos e espirituais a locais específicos ou elementos culturais. Isso pode ocorrer por meio de rituais, mitos, práticas religiosas ou mesmo pela criação de narrativas que conferem um significado sagrado a determinados aspectos do patrimônio cultural.

A pesquisa associada à ideia de sagrado secular requer uma investigação mais abrangente e multidirecional. No nível local, observam-se amplamente oposições binárias, como turismo *versus* identidade local, autenticidade *versus* falsificação, participação *versus* ostentação, institucional *versus* popular, oficial *versus* não oficial e patrimônio *versus* vida cotidiana. Como nos alerta Cyril Isnart e Alessandro Testa, uma abordagem inicial de pesquisa pode envolver a análise da maneira como os indivíduos enfrentam as alterações em suas tradições: qual é a perspectiva das pessoas sobre as transformações de suas práticas tradicionais? Elas participam ativamente desses processos? Quais são os argumentos utilizados para justificar as mudanças? Há consenso em suas opiniões? Além disso, quais são as implicações emocionais e práticas da reconfiguração em suas vidas pessoais?

Uma dessas possibilidades recentes pode ser observada no projeto “*Heriligion – The heritagization of religion and the sacralization of heritage in contemporary Europe*” [A patrimonialização da religião e a sacralização do patrimônio na Europa contemporânea], desenvolvido entre os anos de 2016 e 2020, no âmbito da chamada para projetos do programa Humanities in the European Research Area (Hera), especificamente na temática “Usos do passado”.

O projeto buscou compreender as consequências da patrimonialização de locais religiosos, objetos e práticas não considerados patrimônios anteriormente e que poderiam provocar tensões entre o patrimônio e as comunidades religiosas; entre sacralizações religiosas e seculares e usos; e entre diferentes disciplinas e regimes de gestão. O *Heriligion* procurou levar teorias de patrimônio e patrimonialização a novas direções, vinculando-as às categorias analíticas de religião, secularidade e sagrado. As principais perguntas da pesquisa foram: como a patrimonialização de locais religiosos, objetos e práticas se relacionava com experiências religiosas e seculares conectadas a esses elementos patrimonializados, e em particular com formas seculares e religiosas de sacralização que ligavam passado, presente e futuro (Van Den Hemel; Salemink; Stengs, 2022)? Os pesquisadores principais (PIs) envolvidos, pertencentes a instituições europeias de ensino superior e pesquisa – Oscar Salemink, da Universidade de Copenhague; Irene Stengs, do Instituto Meertens, da Academia Real Holandesa de Artes e Ciências, da Universidade de Amsterdã; Anna Niedzwiedz, da Universidade de Jagiellonian;

Clara Saraiva, da Universidade de Lisboa, e Ferdinand de Jong, da Universidade de East Anglia) – reuniram grupos de investigadores que utilizaram uma abordagem comparativa para produzir novos *insights* para compreender, administrar e minimizar tensões, beneficiando tanto as comunidades religiosas quanto as de patrimônio na Europa. A pesquisa foi realizada em locais religiosos e de patrimônio na Dinamarca, nos Países Baixos, na Polónia, no Reino Unido e em Portugal, concentrando-se nos patrimônios culturais imateriais desses países.

Em Portugal, por exemplo, o projeto envolveu duas instituições que trabalharam em colaboração, a saber: o Centro de Estudos Comparatistas (CEComp), da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, e o Centro em Rede de Investigação em Antropologia (Cria), além de três parceiros não acadêmicos: o Museu Nacional de Etnologia, o Museu de Lisboa e a Associação Templo de Umbanda Pai Oxalá (Atupo), uma associação civil.

De acordo com a proposta, a equipe portuguesa concentrou-se nos processos de patrimonialização conectados a quatro locais estratégicos que destacavam as multifacetadas interseções das abordagens seculares e religiosas do patrimônio. Em cada um desses locais foram investigados os paradoxos e as tensões inerentes à patrimonialização de locais, objetos e práticas religiosas. Os quatro estudos de caso contemplados foram Sintra, Fátima, Mértola e o bairro da Mouraria, em Lisboa.

Sintra, classificada como Patrimônio Mundial da Unesco em 1995, na categoria de Paisagem Cultural, por juntar paisagem monumental construída com base no patrimônio natural, tem uma longa tradição de uso simultaneamente religioso e secular, eternamente encantada pelo romantismo que a produziu. Com uma reputação de espaço mágico e detentora de uma vigorosa energia mística, a região está sendo cada vez mais utilizada e reivindicada por adeptos de experiências ligados à Nova Era e seguidores das religiões afro-brasileiras como um lugar sagrado. O Santuário de Nossa Senhora do Rosário de Fátima refere-se ao segundo local de peregrinação mariana mais importante na Europa, que está emergindo como um local para o diálogo inter-religioso e utilizado por outras denominações cristãs, bem como muçulmanos, hindus e praticantes de religiões afro-brasileiras e da Nova Era. Mértola é uma vila revirada nos finais dos anos 1970 por uma utopia e uma intervenção arqueológica que inspirou as primeiras narrativas nacionais de encantamento do mundo islâmico e mediterrâneo, e é hoje usada como a cenografia perfeita para os regimes globais patrimoniais e turísticos de uma ética e estética liberal cosmopolita e, ao mesmo tempo, para cultos e súplicas (*dawa*) de muçulmanos que idealizam o mundo Andalus. É também um sítio arqueológico utilizado por organizações governamentais e não governamentais (incluindo representantes institucionais do Islã em Portugal) como símbolo-chave do passado islâmico de Portugal e da necessidade de

convivência pacífica e tolerância. Temos, por fim, o bairro da Mouraria, em Lisboa, com forte presença histórica e contemporânea de muçulmanos, celebrado como local de riqueza cultural e religiosa, com um projeto municipal para a construção de uma nova mesquita num espaço que foi ao longo dos tempos sucessivamente repensado e transformado (Cardeira da Silva; Saraiva, 2022; Saraiva, 2020).

De modo a tornar público o estudo e as implicações sociais das questões das relações entre patrimônio e religião, foram realizadas, ao longo dos quatro anos de projeto, várias exposições nos países-membros do consórcio. Em Portugal, a exposição intitulada *Lugares encantados, espaços de patrimônio* esteve patente ao público no Museu Nacional de Etnologia, em Lisboa, entre janeiro de 2020 a fevereiro de 2023¹.

O projeto também investigou os diálogos estabelecidos com processos semelhantes nas terras de origem dos migrantes que introduziram novas religiões no país. Experiências como essa suscitam questionamentos, tais como: qual é a relação entre as tradições religiosas e os fatores seculares, históricos, culturais e estéticos que contribuem para a formação do patrimônio cultural? Quais problemas podem surgir, caso um local sagrado se transforme apenas em um local procurado como patrimônio cultural? Como essas questões podem ser atenuadas, se necessário?

A importância de projetos como o *Heriligion* reside em vários aspectos. A religião católica desempenhou um papel fundamental na formação da identidade cultural do Sul da Europa, como no caso português. A patrimonialização dos espaços contemplados no projeto contribui para a preservação dessa identidade em um contexto de mudanças sociais e culturais que podem impactar o que se define como tradição. A sacralização do patrimônio pode impulsionar o turismo religioso, por exemplo, atraindo visitantes interessados na exploração de locais religiosos e/ou na vivência de experiências seculares. Ao preservar e destacar o valor desses patrimônios, é possível contribuir para o entendimento e o diálogo inter-religioso. A patrimonialização da religião pode ser uma ferramenta educacional valiosa, proporcionando oportunidades para o entendimento das tradições religiosas e promovendo a tolerância e a compreensão mútua. No final, muitos locais religiosos na Europa são compreendidos como obras de arte de valor arquitetônico inestimável. A preservação desses locais contribui não apenas para a manutenção da herança religiosa, mas também para a conservação do patrimônio cultural em termos mais amplos.

¹ Disponível em: <https://lugaresencantados.dgpc.pt/>. Acesso em: 15 fev. 2024.

REFERÊNCIAS

1. APPADURAI, Arjun. Introdução: Mercadorias e a política de valor. *In*: APPADURAI, Arjun. **A vida social das coisas**: as mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: EDUFF, 2008. p. 15-88.
2. ASAD, Talal. **The idea of an anthropology of Islam**. Washington: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.
3. ASAD, Talal. **Formations of the secular**: Christianity, Islam, modernity. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
4. BALKENHOL, Markus; HEMEL, Ernst van den; STENGES, Irene. Introduction: emotional entanglements of sacrality and secularity – engaging the paradox. *In*: BALKENHOL, Markus; HEMEL, Ernst van den; STENGES, Irene (ed.). **The secular sacred**: emotions of belonging and the perils of nation and religion. Cham: Palgrave Macmillan, 2020. p. 1-18.
5. CARDEIRA DA SILVA, Maria; SARAIVA, Clara. Curating Culture and Religion: Lusotropicalism and the management of heritage in Portugal. *In*: VAN DEN HEMEL, Ernst; SALEMINK, Oscar; STENGES, Irene (ed.). **Managing sacralities, competing and converging claims of religious heritage**. New York/Oxford, Berghahn: 2022. p. 159-182.
6. HARRISON, Rodney. **Heritage**: critical approaches. Abingdon: Routledge, 2012.
7. LINDHOLM Charles. The rise of expressive authenticity. **Anthropological Quarterly**, Washington, v. 86 n. 2, p. 361-395, 2013. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41857330>. Acesso em: 20 out. 2023.
8. MACCANNELL, Dean. **Empty meeting grounds**: the tourist papers. London: Routledge, 1992.
9. MACDONALD, Sharon. Heritage. *In*: CALLAN, H. (ed.). **The International Encyclopedia of Anthropology**. New Jersey: John Wiley & Sons, 2018.
10. MAHMOOD, Saba. Religious reason and secular affect: an incommensurable divide? *In*: ASAD, Talad; Brown, Wendy.; Butler, Judith; Mahmood, Saba. (ed.). **Is critique secular?** Blasphemy, injury, and free speech. Berkeley, CA: The Townsend Center for the Humanities, 2009. p. 58-94.
11. SALEMINK, Oscar. Anthropologies of cultural heritage. *In*: PEDERSEN, L.; CLIGGET, L. (ed.). **SAGE Handbook of cultural anthropology**. London: SAGE Publications, 2021. p. 409-427.
12. SARAIVA, Clara. **Enchanted places, heritage spaces**: exhibition catalogue. Lisboa:

Bruno Ferraz Bartel
Clara Saraiva

Ed. CEC/FLUL, 2020. Disponível em: <https://lugaresencantados.dgpc.pt/>. Acesso em: 20 out. 2023.

13. VAN DEN HEMEL, Ernst; SALEMINK, Oscar; STENGES, Irene. **Managing sacralities, competing and converging claims of religious heritage**. New York/Oxford: Berghahn, 2022.

Bruno Ferraz Bartel

Professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4788-0204>. Contribuição: Pesquisa bibliográfica e Redação. E-mail: brunodzk@yahoo.com.br

Clara Saraiva

Investigadora sénior no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Doutora em Antropologia pela Universidade Nova de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3903-9431>. Contribuição: Pesquisa bibliográfica e Redação. E-mail: maria-saraiva@edu.ulisboa.pt

As distintas sacralizações do patrimônio em Sintra, Portugal: as manifestações do *Sagrado Secular* no espaço público

The Distinct Sacralizations of Heritage in Sintra, Portugal: The Manifestations of the *Secular Sacred* in Public Space

Roberta Machado Boniolo

Instituto Federal do Pará, Tucuruí, Pará, Brasil

RESUMO

O artigo propõe-se a abordar as tensões em torno do uso do espaço público em Sintra por diferentes indivíduos, especialmente por grupos marginalizados, como os afro-brasileiros, que o consideram sagrado. Trata-se de uma etnografia realizada entre 2016 e 2017 na vila e na serra de Sintra que utiliza a noção de *sagrado secular* como um referencial teórico e metodológico para demonstrar o modo como a redefinição das fronteiras entre o sagrado e o secular pode permitir que os grupos marginalizados marquem sua existência no espaço público em meio à diversidade que tem caracterizado Portugal nas últimas décadas. Conclui-se que o sagrado secular se manifesta em uma dinâmica na qual, às vezes, mantém a continuidade e a estabilidade da ordem social sem desafiar as configurações espaciais e religiosas que o processo patrimonial ajudou a consolidar, em outras vezes desafiando as relações dominantes existentes criando usos e sentidos dos patrimônios como uma forma de garantir a sua existência no presente e no futuro.

Palavras-chave: Sintra, Sacralização, Patrimonialização, Tensões, Espaço público.

Recebido em 02 abril de 2023.
Avaliador A: 29 de maio de 2023.
Avaliador B: 22 de junho de 2023.
Aceito em 30 janeiro de 2024.



ABSTRACT

The article explores tensions that arise from the use of public spaces in Sintra by various individuals, with a particular focus on marginalized groups, such as Afro-Brazilians, who consider these spaces sacred. It is based on an ethnography conducted between 2016 and 2017 in the town and mountains of Sintra. The study utilizes the concept of the secular sacred as both a theoretical and methodological framework to showcase how redefining the boundaries between the sacred and secular can enable marginalized groups to assert their existence in public spaces amidst the diversity that has characterized Portugal in recent decades. The study concludes that the secular and sacred domains interact dynamically, sometimes reinforcing social order and maintaining established spatial and religious configurations through the heritage process, at other times challenging dominant relationships by creating uses and meanings of heritage to secure their existence in the present and future.

Keywords: Sintra, Sacralization, Heritage, Tensions, Public space.

INTRODUÇÃO

Sintra, anoitecer de sexta-feira. Os trabalhadores locais retornam às suas casas; os últimos turistas caminham em direção à estação de trem; alguns moradores do entorno do centro histórico dirigem-se a seus carros após o término da missa; um grupo de jovens se encontra no bar; adolescentes em pares ou trios percorrem as vielas até se encontrarem com outros amigos.

Quando o silêncio ocupa o lugar do burburinho dos turistas na vila de Sintra, é hora de outros grupos tomarem as suas ruelas ou as trilhas de sua serra. O guia de uma das caminhadas noturnas marca o bar, mencionado acima, como ponto de encontro daqueles que vêm de outras regiões, especialmente Lisboa. É de lá que partiremos para o “coração” da serra, em direção ao Convento dos Capuchos. Em outra parte da vila, Fátima¹ apresenta a um grupo as estreitas ruas e casarões assombrados. João caminha com outro grupo, fazendo pausas ao longo do percurso para narrar crônicas e lendas que mesclam mistérios envolvendo ilustres moradores do passado

¹ Irei adotar nomes fictícios para meus interlocutores, com exceção de Mãe Vanda e Alexandre, que autorizaram a utilização dos nomes próprios

e edifícios da vila (casas, palácios, igrejas). Mãe Vanda, mãe de santo de um dos terreiros² de umbanda da região, havia combinado com três de seus filhos de santo que fariam um trabalho para exu³ em uma encruzilhada guardada em segredo na serra. Há carros vazios nas beiradas das estradas que cortam a serra. Se a noite não for de nevoeiro, é fácil observar pessoas sozinhas, em pares ou grupos, caminhando pela mata e pelas estradas de chão.

Há uma oscilação nos interesses dos indivíduos e dos grupos que se deslocam a Sintra a depender do horário. Durante o dia, aqueles que visitam a vila estão interessados em conhecer os espaços rotulados como patrimônio, no sentido clássico, isto é, os monumentos, lugares e objetos que materializam a memória nacional. No caso de Sintra, a memória local se mescla com a própria história do país, como veremos adiante. A maioria dos visitantes são turistas de outras nacionalidades, ruas e monumentos são tomados por uma efervescência de idiomas, rostos e registros em fotos e vídeos. Quando o horário de visita termina, coincidindo com o fim do dia, Sintra ganha outra atenção. À noite, os monumentos e o próprio lugar adquirem outros sentidos, quando os próprios portugueses, em sua maioria, vão ao encontro da “energia única” e dos “mistérios” que envolvem o lugar.

A região de Sintra é um locus privilegiado para observarmos como as dinâmicas de patrimonialização e sacralização se entrecruzam, se sobrepõem ou se diferenciam a partir dos entendimentos dos usos legítimos de seus espaços. A partir de um estudo de caso de caráter etnográfico⁴, busco demonstrar a maneira como a combinação de valores seculares e sagrados classifica, hierarquiza e legitima diferentes práticas no espaço público sintrense.

A fim de cumprir essa proposta, descrevo as características demográficas e geográficas do município no qual Sintra está inserido, com a intenção de contextualizar a pesquisa e as

2 Local onde são cultuadas as divindades. Também denominado como tenda, templo, casa ou barracão.

3 No candomblé, é considerado o mensageiro dos orixás, senhor dos caminhos, guardião dos mercados, das ruas e dos terreiros. Na umbanda, são entidades que representam figuras moralmente ambíguas, que viveram em condições marginais da sociedade. São comumente procuradas para resolver problemas financeiros ou desfazer os trabalhos de magia. Os domínios dos exus são os espaços marginais: os cemitérios e as encruzilhadas, por exemplo.

4 O trabalho de campo ocorreu entre dezembro de 2016 e dezembro de 2017, e o período de retorno se estendeu de agosto a setembro de 2018, durante minha pesquisa de doutorado. O campo foi realizado na vila de Sintra, na serra e em seu entorno. Inicialmente, a escolha do local justificou-se pelas matérias jornalísticas que noticiavam a presença de rituais não católicos na região, tendo em vista que o interesse da tese era o entendimento do modo como as práticas afro-brasileiras, em especial, a umbanda, eram realizadas no espaço público lisboeta, sobretudo nas áreas naturais (Boniolo, 2019). Nesse período, também tive a oportunidade de integrar o projeto *HERILIGION: The heritagization of religion and the sacralization of heritage in contemporary Europe*, coordenado pela professora Maria Clara Saraiva, cujo objetivo era compreender a maneira como lugares considerados patrimônio por órgãos nacionais ou pela própria UNESCO tornavam-se sagrados por meio de distintas práticas de religiosidades e como o inverso também ocorria, ou seja, como lugares sagrados eram patrimonializados, tomando Sintra como locus da pesquisa.

particularidades que fazem com que a região seja compreendida como “única”. Em seguida, ressalto as narrativas de ocupação do território relacionadas a um passado cuja valorização é dada por meio de monumentos, museus e textos que legitimam períodos, pessoas e feitos para a história do próprio país. Além disso, procuro demonstrar como o processo de gestão patrimonial, ao qual Sintra tem sido submetida desde o início do século passado, contribui para a reafirmação da identidade nacional associada ao catolicismo.

Posteriormente, concentro-me nos diversos fatores que têm contribuído para a sacralização de Sintra e corroboram seu *status* de patrimônio. A partir da descrição de caráter etnográfico, objetivo demonstrar o modo como o espaço público sintrense é percebido e vivenciado a partir da combinação de valores seculares e religiosos, que hierarquizam e legitimam seu uso a partir da convivência entre diferentes indivíduos, por sua vez vinculados aos cultos afro-brasileiros, druídicos ou mesmo pessoalmente conectados com a serra. Com base no conceito de *sagrado secular* (Knott; Poole; Taira, 2013), procuro compreender o modo como os interlocutores agem no espaço público para garantir as suas práticas nele em diálogo com os ideais seculares garantidos pela democracia liberal portuguesa. A articulação entre o sagrado e o secular tem sido um caminho que possibilita que indivíduos e grupos marginalizados, especialmente aqueles vinculados às religiões afro-brasileiras, marquem a sua existência no espaço público e no contexto da diversidade atual.

Ao longo do texto, o conceito de *sagrado secular* será utilizado com a intenção de fugir da visão do senso comum que associa o sagrado ao religioso e reforça a oposição entre o sagrado e o secular. A categoria faz parte do esforço empreendido por Knott, Poole e Taira (2013), que mostram que o sagrado sempre esteve presente em contextos seculares, embora muitas vezes incompreendido ou despercebido. A noção de sagrado é empregada para distinguir coisas, seres, lugares e tempos com base em valores e importância, e por isso pode ser atribuída independentemente do contexto religioso ou secular.

Além de contribuir para a dissociação entre o sagrado e religioso, Knott, Poole e Taira (2013) afirmam que o *sagrado secular* contribui para pensar as fronteiras e as possibilidades (ou não) de negociação do sagrado por pessoas e grupos de acordo com suas crenças, valores e práticas culturalmente informados. Torna-se, portanto, um valioso instrumento nas pesquisas, uma vez que as fronteiras dos discursos sobre a sacralidade e as atividades associadas a ela têm o potencial de se tornarem lugares de conflito, embora permaneçam inativas na maior parte do tempo e, conseqüentemente, invisíveis (Knott; Poole; Taira, 2013). É a partir das dinâmicas de se fazer visível e invisível, que eu busquei mapear um circuito de representações, práticas e tensões em torno dos lugares sacralizados em Sintra.

A efetividade do conceito também tem sido destacada pelos autores Balkenhol, van den Hemel e Stengs (2020), que afirmam a sua potencialidade para denotar processos de entrelaçamento, fusão ou conflito envolvendo sacralização e secularização. Segundo eles, esses processos podem caminhar em dois sentidos: pessoas, objetos, imagens, representações ou lugares sagrados podem assumir funções, imaginários, olhares ou práticas seculares; ou no sentido inverso, em que práticas e valores seculares assumem dimensões quase sagradas. Assim, o foco recai novamente sobre as fronteiras, nas quais o secular e o sagrado são definidos, contestados e refeitos a partir das práticas de diferentes atores.

Salemink, Stengs e van den Hemel (2022) afirmam que é no contexto das dinâmicas religiosas e seculares que os processos de patrimonialização e sacralização se entrelaçam. De acordo com eles, o próprio processo de patrimonialização é uma forma de sacralização, uma vez que essa ação separa do cotidiano objetos, práticas e locais, para que sejam tratados com admiração e contemplados por seus valores imanentes. Dessa forma, como parte do paradigma da secularização, os critérios para o reconhecimento de algo como patrimônio são de natureza secular (estéticos, históricos, culturais, ontológicos), nunca religiosa.

Nessa direção, argumento que, embora o *boom* patrimonial ao qual Sintra tem sido submetida nas últimas décadas tenha colocado em evidência a estética (romântica) e a história de ocupação do território a partir dos marcos relacionados à identidade nacional, Sintra também soube aproveitar as distintas práticas de sacralização atribuídas àquilo que a tornou e continua a mantendo, para muitos, um lugar singular. A “energia”, ou “magia”, e os “mistérios” da região são fatores que contribuem para sua singularidade; quanto mais próximas aos princípios do catolicismo e aos ideais democráticos focados na coletividade, mais chances as práticas têm de serem publicamente aceitas. O contrário faz com que os praticantes se esforcem para permanecer invisíveis ou ajustem seus comportamentos e discursos para defender a presença naquele espaço (Boniolo, 2019).

Nesse processo, algumas práticas têm sido privilegiadas, e outras, marginalizadas. Fedele e Mapril (2022) afirmam que existe uma tensão na gestão do patrimônio⁵ português, que busca preservar a identidade do país vinculada ao catolicismo e ao mesmo tempo abrir-se para outras religiões e culturas minoritárias consoante as convenções internacionais. Essa tensão é materializada, segundo eles, na forma como os grupos não cristãos são socializados nos espaços próprios destinados às minorias, onde precisam estar atentos às regras orientadas

5 Para conhecimento das relações entre Estado e Igreja Católica referentes ao patrimônio desde o final do século XIX numa perspectiva diacrônica, ver Cardeira e Saraiva (2022).

pelo catolicismo.

Em Portugal, Cardeira da Silva e Saraiva (2022) demonstram uma razão histórica para a dificuldade de separar as categorias “religião” e “patrimônio”, já que os primeiros bens patrimonializados no país se originaram da Igreja Católica⁶. Desde então, as autoras afirmam que as relações estreitas e ambíguas entre Igreja e Estado permanecem, inclusive na gestão do patrimônio. Ainda que a Igreja Católica e o Estado português venham buscando adequar-se aos valores básicos dos direitos humanos e aos ideais liberais promovidos pelas agências internacionais no reconhecimento da diversidade cultural e religiosa, o fazem atualizando os discursos informados pelo lusotropicalismo⁷, que celebra a diversidade e o passado, mas na prática nega espaço a outras heranças e religiões (Cardeira; Saraiva, 2022).

A opção por Sintra se deu porque a região, onde parte da serra está incluída, abriga um conjunto de monumentos que a levaram a ser classificada patrimônio pela Unesco. Sintra, nas últimas décadas, tornou-se sinônimo de diversidade, em variados sentidos. Primeiramente, porque reúne uma multiplicidade de pessoas e grupos que se dirigem ao local por motivações variadas: turismo, desporto, lazer, religiosidade e entretenimento, entre outros. Em segundo lugar, essa multiplicidade de usos gera divergência quanto às utilizações legítimas da serra e marca, por fim, as diferenças entre os usuários, obrigando-os a justificar sua presença naquele espaço.

Durante o período, visitei monumentos, participei de visitas guiadas pelas ruas e trilhas, fiz o levantamento das áreas da serra de Sintra utilizadas por praticantes de variadas religiosidades, conversei com moradores e desportistas, entrevistei visitantes e funcionários que trabalham nos monumentos públicos e pesquisei as publicações acadêmicas, literárias e guias turísticos ligados à região.

6 Cardeira e Saraiva (2022) explicam que o processo de secularização português, iniciado no final do século XIX, resultou na supressão das ordens religiosas e na nacionalização de suas propriedades. As autoras afirmam que o primeiro grande acervo patrimonial foi constituído pelos bens religiosos.

7 O *lusotropicalismo* é uma narrativa sobre a identidade nacional utilizada para defender a singularidade do colonialismo português durante a ditadura de Salazar. O termo foi importado do Brasil e foi muito utilizado durante o Estado Novo como uma estratégia para difundir a ideia de que o colonialismo português foi brando, além de ter sido um promotor da tolerância cultural e religiosa e da miscigenação. O *lusotropicalismo* como discurso vernacular denota um modo de pensar o passado português caracterizado pelos grandes feitos, como as “descobertas ultramarinas”, e pela predisposição à tolerância. Essa retórica permanece muito difundida nos pensamentos, discursos e práticas das pessoas (Cardeira; Saraiva, 2022).

O MUNICÍPIO DE SINTRA

O município de Sintra pertence ao distrito de Lisboa e é composto por 11 freguesias⁸. Cada uma delas constitui uma subdivisão do município, também chamado de concelho, que, por sua vez, é uma subdivisão administrativa inferior ao distrito⁹. A sede do concelho é a histórica vila de Sintra, um dos concelhos mais populosos de Portugal, com 377.835 habitantes residentes (INE, 2011). Sintra possui uma área territorial de 319,2 km², dotada de características urbanas e rurais.

A serra de Sintra pode ser observada a partir de diversos pontos, prolongando-se da vila até o Oceano Atlântico. Seu clima é ameno e úmido, contrastando com o clima da região metropolitana de Lisboa. A variação é propiciada pela precipitação ao longo do ano, pelas temperaturas mais baixas e pelos ventos do oceano. Os nevoeiros são frequentes em todas as estações. Por toda a serra correm cursos de água, e há cachoeiras, lagos e lagoas (naturais e artificiais). A Cruz Alta, no interior do Parque da Pena, é o ponto mais elevado da serra, a uma altitude de 528 m. É possível notar a presença de rochedos graníticos e árvores de numerosas espécies, sobretudo as consideradas invasoras, como a acácia-australiana (*Acacia melanoxylon*), ou exóticas, como o eucalipto (*Eucalyptus globulus*). Uma variedade de aves, répteis, anfíbios e mamíferos pode ser encontrada em toda a extensão da serra.

Em 1981, a serra passou a integrar a Área de Paisagem Protegida de Sintra-Cascais¹⁰, município limítrofe a Sintra, devido à necessidade de preservação de seus “valores naturais, culturais e estéticos”¹¹. Treze anos mais tarde, a região foi reclassificada e nomeada Parque Natural de Sintra-Cascais (PNSC)¹². Embora em ambas as classificações fosse priorizada a paisagem natural em harmonia com as atividades humanas, a criação do parque natural exigiria

8 União das Freguesias de Agualva e Mira Sintra; Junta da Freguesia de Algueirão – Mem Martins; União das Freguesias de Almargem do Bispo, Pêro Pinheiro e Montelevaz; União das Freguesias do Cacém e São Marcos; Junta da Freguesia de Casal de Cambra; Junta da Freguesia de Colares; União das Freguesias de Massamá e Monte Abraão; União das Freguesias de Queluz e Belas; Junta da Freguesia de Rio de Mouro; União das Freguesias de São João das Lampas e Terrugem; União das Freguesias de Sintra. Fonte: <https://cm-sintra.pt/institucional/juntas-de-freguesia>. Acesso em: 24 mar. 2023.

9 Portugal possui 18 distritos na parte continental (Aveiro, Beja, Braga, Bragança, Castelo Branco, Coimbra, Évora, Faro, Guarda, Leiria, Lisboa, Portalegre, Porto, Santarém, Setúbal, Viana do Castelo, Vila Real e Viseu) e duas regiões autónomas (Açores e Madeira). Fonte INE (2011).

10 Decreto-Lei n.º 292/81, de 15 de outubro.

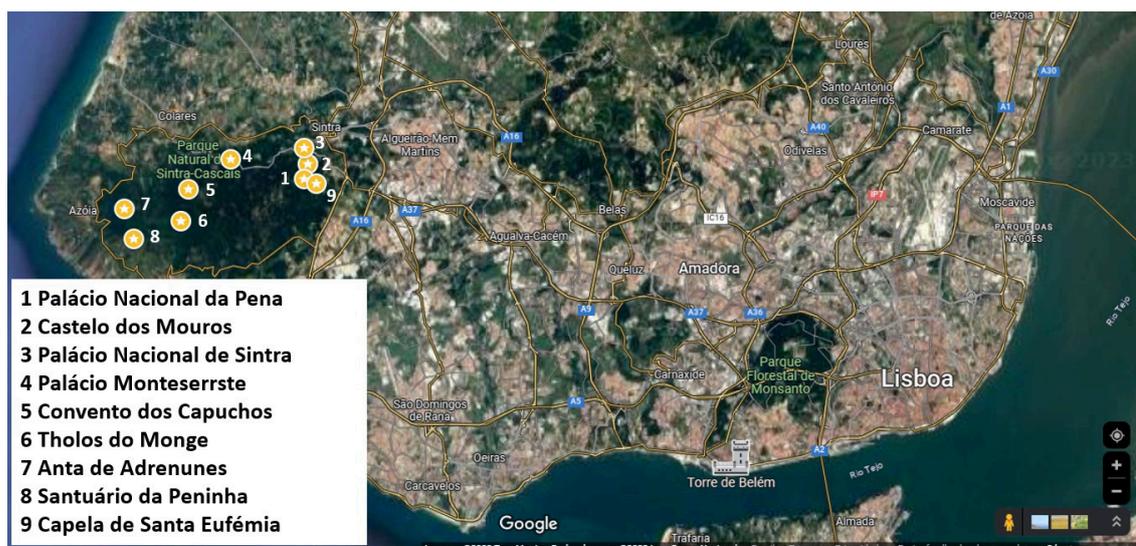
11 Fonte: <https://www.icnf.pt/conservacao/parques/parquenaturalsintracascais000>. Acesso em: 24 mar. 2023.

12 Decreto Regulamentar n.º 8/94, de 11 de março.

instrumentos legais mais rigorosos, já que o interesse pela serra deixaria de ser local e ganharia importância nacional (Baltazar; Martins, 2005).

A área do PNSC é de 14.580,84 hectares e inclui propriedades privadas e públicas. O parque é constituído pela serra de Sintra, por uma extensa área rural e uma faixa costeira. Parte dessa área total parte foi inscrita na lista de Patrimônio Mundial da Unesco, em 1995, como paisagem cultural (946 hectares). A inclusão na lista foi justificada por representar um modelo de paisagem romântica, que antecede outras construções europeias da mesma estética, além de representar, por meio de uma arquitetura conservada, vários períodos e povos que fizeram parte da história do país¹³. A área pública do PNSC é gerida pelo Instituto da Conservação da Natureza e das Florestas (ICNF)¹⁴, e a da paisagem cultural, pela empresa Parques de Sintra – Monte da Lua e pela Câmara Municipal de Sintra.

Figura 1. Mapa dos principais monumentos históricos e lugares sagrados sinalizados por meus interlocutores



Fonte: Google Earth (2023).

A maior parte da gestão da paisagem cultural está sob responsabilidade da empresa Parques de Sintra – Monte da Lua, criada em 2000 com o intuito de gerir e conservar os

¹³ Fonte: <http://whc.unesco.org/en/list/723/documents/>. Acesso em: 22 jun. 2017.

¹⁴ Trata-se de “um instituto público integrado na administração indireta do Estado, dotado de autonomia administrativa, financeira e património próprio”. Fonte: <https://www.icnf.pt/>. Acesso em: 5 fev. 2019.

monumentos e a parte florestal das áreas apontadas como pontos deficientes pelos relatores do Comitê do Patrimônio Mundial da Unesco durante o processo de avaliação do estado de conservação do lugar¹⁵. A Parques de Sintra é uma sociedade anônima constituída por capital público sem participação no orçamento estatal e tem o Estado, o ICNF, o Turismo de Portugal e o Município de Sintra como acionistas. A gestão é feita por um Conselho Administrativo¹⁶. A receita advém do ingresso de visitas, do lucro de lojas e cafés e do aluguel dos espaços das áreas geridas¹⁷. Como Sintra se situa a 40 km da capital, grande parte dos turistas optam por se hospedar em Lisboa e fazer a visita à vila e aos palácios em um dia.

A CONSTRUÇÃO DA HISTÓRIA DE SINTRA

A história do município de Sintra, principalmente de sua vila, é narrada em livros, guias turísticos e museus¹⁸ a partir de três momentos de ocupação territorial, que, de certa forma, estão relacionados com as características “místicas” e religiosas da serra. Destacam-se a presença de povos ainda no Neolítico, a ocupação muçulmana e da corte portuguesa. No caso da última, três momentos são enaltecidos, em graus diferentes: a expulsão dos muçulmanos pela primeira dinastia cristã na era gótica-medieval; o esplendor renascentista da vila, impulsionado pela soberania portuguesa no comércio marítimo internacional e a referência da paisagem sintrense como marca do romantismo português, narrada em obras literárias, projetada na arquitetura e contemplada por artistas e viajantes.

As narrativas mencionam o primeiro momento de ocupação no período Neolítico. Os vestígios encontrados nos municípios onde o PNSC está inserido apontam a possibilidade, segundo Vasconcelos (1897), de se referirem ao culto lunar na serra. O costume, aliás, não foi desprezado posteriormente pelos romanos (Vasconcelos, 1905). Os vestígios de objetos e a arquitetura de cunho sagrado, no entanto, não se restringem à serra e podem ser visitados em estações e museus arqueológicos como o Museu de Odrinhas. Embora esse momento seja pouco

15 Ver Unesco (2000).

16 Ver Decreto-Lei nº 205/2012 (Portugal, 2012).

17 Ver <https://www.parquesdesintra.pt/pt/sobre-nos/modelo-de-gestao/>. Acesso em: 24 março 2023.

18 Inicialmente, utilizei a divisão temporal e os eventos históricos destacados pelo Centro Interativo – Mitos e Lendas, localizado no centro da vila de Sintra. Posteriormente, percebi que essa divisão, com algumas pequenas variações, também aparecia em livros e guias turísticos sobre Sintra.

explorado comercialmente, ele é importante para o entendimento de alguns interlocutores, que acreditam que Sintra é um local sagrado há milênios.

O crescimento ocupacional da vila de Sintra remonta ao século VIII, quando os árabes tomaram a Península Ibérica e construíram edificações voltadas para a vigilância da cidade de Lisboa e o repouso de suas autoridades (Carvalho, 1992). Carvalho argumenta que a vila de Sintra oscila entre essas duas funções durante os séculos seguintes, refletindo o contexto político e econômico da capital. Nesse período sobressaem atualmente o Castelo dos Mouros, as ruínas de uma mesquita transformada em igreja e a influência nas formas arquitetônicas dos arcos em portas e janelas, da decoração dos tetos e dos azulejos de motivos geométricos presentes nos palácios e fontes, recriados nos séculos XIX e XX.

Com a estabilidade do território, após a Reconquista pelos cristãos, no século XII, a região passou aos poucos a atrair a realeza em busca de lugares para a prática da caça (Carvalho, 1992). Foi nesse período que as primeiras igrejas foram construídas no estilo gótico e as primeiras unidades administrativas criadas (Serrão, 1989). Sintra tornar-se-ia, nos séculos XV/XVI, um local privilegiado de veraneio da corte e da nobreza, que se dirigiam à serra atraídas pelo clima ameno, pelas festas palacianas e pela apreciação da vista (Carvalho, 1992).

Nesse período, as construções eram efervescentes e melhoravam-se palacetes, quintas, igrejas e instituições religiosas, a exemplo do Paço Real da Vila de Sintra, ampliado e restaurado, e do Convento de Nossa Senhora da Penha, cuja construção foi impulsionada pelos lucros extraídos das navegações e das colônias (Serrão, 1989). Sintra também aparece em livros como parte da memória das conquistas portuguesas no cenário internacional. Alguns autores destacam o cenário de Sintra para demonstrar que foi ali que os monarcas planejaram a tomada de Ceuta, souberam das conquistas de Vasco da Gama e da descoberta do Brasil e ouviram Camões recitar *Os Lusíadas* (Carvalho, 1992; Sousa, 1951). Será, segundo Serrão (1989), o primeiro surto da história do desenvolvimento da vila orientado pela estética renascentista.

Nos dois séculos seguintes, os efeitos da unificação das coroas portuguesa e espanhola, que deslocou a capital de Lisboa para Madri; a construção do Palácio de Queluz e do Palácio de Mafra, que marcavam o poder político e econômico extraído das riquezas dos metais das colônias; e o terremoto que abalou a região de Lisboa marcaram o declínio da vila. Apenas no século XIX ela voltou a se regenerar, com a presença de estrangeiros, autoridades e uma ascendente burguesia, atraídos e envoltos na conjuntura do Romantismo (Carvalho, 1992).

Sintra retomou seu caráter de lazer e apreciação a partir da construção do Palácio da

Pena pelo rei consorte D. Fernando II¹⁹. O rei artista, como ficou conhecido, comprou as terras do convento de Nossa Senhora da Penha, cuja capela sobrevivera aos abalos provocados pelo sismo de 1775, condicionado a empreender obras de conservação. Nos arredores da capela, construiu o palácio de veraneio da família real, aproveitando a assimetria do terreno (Ehrhardt, 1985; Tavares, 1974). A arquitetura do palácio tornou-se o marco do Romantismo em Portugal.

No final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, a vila de Sintra continuou a atrair aristocratas, burgueses e alguns ilustres visitantes²⁰. É nessa época que ocorre a inauguração da estrada de ferro Lisboa-Sintra e de alguns estabelecimentos hoteleiros (Barros, 2015), no entanto a agitação não dura muito. A facilitação do acesso a classes menos abastadas motivada pela melhoria das estradas, o interesse crescente pelos balneários e o declínio do pensamento romântico foram alguns dos motivos para a diminuição da influência da vila (Carvalho, 1992). Sintra sofreu seu último surto de atração, consoante a Serrão (1989), no século passado, devido às pesquisas históricas sobre o passado e a identidade local, às investigações arqueológicas e à adoção da concepção de patrimônio em relação à área natural e às partes edificadas, com vistas a sua preservação.

A GESTÃO PATRIMONIAL PORTUGUESA: AS RELAÇÕES DE PROXIMIDADE ENTRE ESTADO E IGREJA CATÓLICA

De acordo com Macdonald (2018), que se utiliza do conceito de comunidade imaginada de Benedict Anderson, as nações se valem da construção do patrimônio para legitimar dada ordem social. Para isso, investiram na geração de sentimentos de pertencimento, de grandezas históricas do passado e na possibilidade de as pessoas participarem dos ritos patrimoniais a partir de visitas a museus e datas comemorativas.

Pedreirinho (2011) afirma que a política patrimonial portuguesa deve ser entendida a partir da conjuntura do país, à semelhança do que ocorria no cenário europeu. Nesse sentido, o

19 D. Fernando II apoiou diversos músicos, escultores, pintores e escritores portugueses, além de ter realizado diversas gravuras usando diferentes técnicas. Financiou também a restauração e a conservação de monumentos como os conventos de Mafra, de Tomar e dos Jerônimos, bem como a Igreja da Sé de Lisboa e a Torre de Belém (Ehrhardt, 1985).

20 Romantismo inclui Sintra no roteiro dos visitantes, sobretudo de escritores, tais como Henry Fielding, Robert Southey, Samuel Taylor Coleridge, William Wordsworth e Lord Byron (Barros, 2015). Sintra foi igualmente importante para a composição dos cenários narrados por Eça de Queiroz (Carvalho, 1992).

fortalecimento de uma consciência patrimonialista²¹ a partir do século XIX está relacionado a um contexto de valorização do passado e à necessidade de afirmar uma coesão e uma identidade nacional diante de pressões internas e externas.

Esse processo foi impulsionado pelo uso de figuras e fatos históricos considerados relevantes para a memória nacional e impulsionou os festejos de centenários, a criação de estruturas institucionais e associativas de conservação de monumentos, a criação de museus e a multiplicação de pesquisas arqueológicas. O conhecimento histórico tem um papel de destaque nesse processo, ao permitir uma compreensão mais profunda da história e do caráter coletivo e patriótico do povo português (Pedreirinho, 2011).

A utilização do patrimônio nacional como instrumento educativo foi uma prática usada tanto nos primeiros anos de implantação da República²² como durante o Estado Novo, período em que Portugal foi governado por António de Oliveira Salazar, de 1933 a 1974. No entanto, enquanto na I República o objetivo era contribuir para o exercício da cidadania, no Estado Novo o patrimônio “seria utilizado como exemplo vivo dos feitos nacionais e da obra de ressurgimento empreendida pelo regime, ao mesmo tempo que contribuiria para caracterizar o que se pretendia ser a singularidade da arte portuguesa” (Pedreirinho, 2011, p. 102).

Segundo Cardeira da Silva e Saraiva (2022), a criação da Direcção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais pelo Estado Novo, em 1929, contribuiu para tornar Sintra um destino turístico nacional. Isso ocorreu porque a região abrigava evidências materiais que serviam para enaltecer o passado glorioso do país, incluindo as marcas deixadas por reis e nobres, como o triunfo da cristandade testemunhada pelo Castelo dos Mouros. O Paço da Vila de Sintra também foi um dos lugares escolhidos para celebrar as comemorações dos 800 anos de formação da nação portuguesa, na década de 1940.

Ainda de acordo com Cardeira da Silva e Saraiva (2022), o regime ditatorial utilizou-se do patrimônio não somente para fins de propaganda, mas também apostou – junto com a Igreja Católica – na promoção de monumentos católicos, como o Santuário de Fátima, reforçando a genealogia do país associada ao catolicismo, ao mesmo tempo que silenciava outras heranças,

21 Embora Pedreirinho delimite a análise ao regime político do Estado Novo (1932/1933-1974), ela sinaliza algumas manifestações e debates patrimoniais de épocas anteriores que contribuíram para a legislação nacional acerca do patrimônio no período em questão.

22 Consoante com Pedreirinho (2011), a I República portuguesa, implantada em 1910, manteve o apelo ao patrimônio como um componente da identidade nacional, seguindo as tendências nacionalistas anteriores. No entanto, tomou como um dos objetivos ampliar para amplas parcelas da população, incluindo as camadas populares, o gosto “pelo conhecimento do Portugal histórico e artístico como um instrumento de elevação cultural e de progresso” (Pedreirinho, 2011, p. 71) para o desenvolvimento do país.

como a islâmica. Mesmo com o processo democrático, iniciado em 1974, a Igreja Católica manteve determinados privilégios em sua relação com o Estado, em parte justificado, segundo as autoras, por “seu primado na constituição e essência da cultura e patrimônio português” (Cardeira da Silva; Saraiva, 2022, p. 163). Para Cardeira da Silva e Saraiva (2022), o *boom* patrimonial, incentivado pela entrada de Portugal na União Europeia na década de 1990, acabou por valorizar o excessivo patrimônio católico no espaço público, ofuscando a diversidade religiosa celebrada pela democracia.

No território sintrense, a Igreja Católica permanece como referência na própria organização do sagrado. Isso pode ser constatado pelas igrejas que nomeiam as freguesias e são as principais referências espaciais dessas localidades; nos anos de cristandade²³ entre a Igreja e a realeza que podem ser observados nas inscrições religiosas presentes nos dois palácios reais; mas também, de forma mais modesta, nos azulejos com imagens de santos nas fachadas das casas, nas estradas e praças. A herança católica se faz presente mesmo nas partes mais isoladas da serra, como o Convento dos Capuchos, o Santuário da Peninha ou o Santuário de Santa Eufêmia. As festas dedicadas aos santos padroeiros das freguesias também marcam as sociabilidades locais e reafirmam a crença nos santos católicos. Além de tudo isso, as igrejas tornaram-se parte integrante do circuito turístico, como identificação de religiosidade e de estilo arquitetônico.

Conforme afirmam Saraiva e De Luca (2021), a religiosidade exerce uma influência significativa em Sintra, contribuindo para a característica de “aura mística” do local, sublinhada pela própria Unesco. Contudo, os grupos minoritários²⁴ que buscam vivenciar essa atmosfera mística deparam com restrições de acesso, uma vez que diversos locais estão indisponíveis ao público. Além dos grupos religiosos, o trânsito de turistas gera críticas constantes por parte dos moradores e evidencia o conflito entre os diversos regimes de gestão patrimonial defendidos pelas partes interessadas: entidades públicas, associações, ONGs, religiosos, moradores e comerciantes, entre outros.

É importante mencionar que, em Portugal, o termo patrimônio tem uma conotação similar à francesa, evocando as noções de propriedade e nacionalidade (Cardeira e Saraiva, 2022;

23 Trata-se de um sistema único de poder e legitimação entre Igreja e Estado no qual o Catolicismo passou a ser a religião do Estado, “sacralizadora do poder e da ordem vigente”. Essa relação favorecia a presença privilegiada da Igreja na sociedade e assegurava o monopólio dos bens simbólicos a partir de um mesmo código religioso de base, apropriado de modo distinto pelos grupos sociais, ao mesmo tempo que garantia a legitimação do Estado (Gomes, 1998, p. 316).

24 A respeito do processo de reconhecimento oficial dos grupos religiosos e das dificuldades enfrentadas pelos grupos que fogem à categorização “religiões do livro”, ver Corrêa (2016).

MacDonald, 2018). De acordo com MacDonald (2018), o sentido atribuído ao termo contribui para a seletividade daquilo que será identificado como patrimônio. Para a autora, o patrimônio é comumente analisado a partir de sua instrumentalização, que abarca duas dimensões: a primeira, como ferramenta de poder valiosa, capaz de legitimar as ordens sociais a partir de evidências materiais incontestáveis, e a segunda, a partir de sua mercantilização. Ambas tendem a incidir no modo como os grupos privilegiados negam espaço aos demais. A autora destaca, no entanto, que o patrimônio não deve ser visto como um “passado completo”, mas como um espaço permeados por interesses políticos e gerador de disputas. O processo de patrimonialização é, por um lado, um jogo de poder que tem potencial para apagar ou marginalizar determinados grupos e práticas; por outro lado, tem potencial para propor reflexões ou reivindicar novas heranças a partir de outras versões do passado.

Em Sintra, Saraiva e De Luca (2021) destacam três perspectivas acerca do patrimônio, as quais estão vinculadas aos conflitos referentes à sua administração. A primeira enfatiza a visão romântica associada ao local, promove a democratização do patrimônio e questiona o turismo massificado; a segunda se baseia na relação dos monumentos, que representam as glórias do passado, com o catolicismo, ao mesmo tempo que critica a valorização dos atributos esotéricos promovidos pelo comércio; e a terceira valoriza os atributos místicos da serra e contesta as entidades públicas que restringem o acesso aos espaços.

Enquanto as duas primeiras visões estão relacionadas principalmente aos residentes e chamam atenção para um passado em que a Igreja Católica e o Estado entrelaçavam seus poderes, a terceira é compartilhada por grupos religiosos não católicos ou por aqueles que possuem uma conexão pessoal com a serra, muitas vezes desde a infância. Sintra, especialmente sua serra, é vista por eles como um espaço de nostalgia que os liga ao passado, aos povos antigos que habitaram a região, e ainda possibilita uma espiritualidade transcendente. Além disso, propicia um contato com as dimensões espirituais fora das instituições religiosas e favorece o crescimento pessoal. Mesmo para aqueles que aderem a uma postura secular, Sintra é um lugar de autoconhecimento e fuga do cotidiano (Saraiva; De Luca, 2021).

Ainda que a prática patrimonialista portuguesa reforce as relações históricas estabelecidas entre Estado e Igreja Católica, veremos a seguir como alguns indivíduos, que representam grupos minoritários, entendem e (re)constróem os significados atribuídos ao termo patrimônio em suas interações, com base em diferentes formas de vivenciar a sacralidade associada a Sintra. Nesse processo permeado de tensões, a articulação entre valores sacralizadores e seculares contribuem para definir quem pode estar presente, o que é permitido do ponto de vista legal e o que é considerado socialmente apropriado no espaço público.

A seguir, tomo a noção de *sagrado secular* como um “dispositivo conceitual e metodológico” (Meyer, 2020) para entender como o espaço público em Sintra é constituído por meio do entrelaçamento de valores sagrados atribuídos a diferentes aspectos do local, especialmente a serra, e valores seculares que reforçam a intrínseca relação entre patrimônio e preservação²⁵. Pretendo demonstrar que as distinções entre sagrado e secular não são claras e que é justamente sua contínua interação que redefine e/ou reafirma aspectos espaciais, temporais, identitários e comportamentais no espaço público, a fim de garantir a existência de grupos minoritários no presente e a sua continuidade no futuro.

AS DISTINTAS SACRALIZAÇÕES DO PATRIMÔNIO SINTRENSE

Diversos aspectos têm contribuído para a sacralização de Sintra e, por sua vez, corroborado o processo de patrimonialização. Nos últimos anos, o aumento do turismo favoreceu a mercantilização dos “mistérios” associados ao lugar. Títulos que evocam o lado sobrenatural são usados para atrair pessoas para as caminhadas noturnas, especialmente em algumas datas do ano, como as sextas-feiras 13 e o *Halloween*. Os títulos costumam incluir palavras como “fantasmas”, “mistérios”, “magia” e “feitiçaria”, com a intenção de despertar a curiosidade e o interesse do público.

Com a mesma intenção, o Centro Interativo Sintra – Mitos e Lendas foi criado em 2015. O lugar explora, a partir de animações e experiências multissensoriais, várias lendas atribuídas ao local, algumas delas vinculadas ao legado católico presente na serra.

Por exemplo, a lenda atribuída ao encontro de um religioso, Frei Honório, com Satanás, próximo ao Convento dos Capuchos. O holograma do frei conta para os visitantes que, certa vez, enquanto caminhava pela serra, ele ouviu passos em sua direção. Imediatamente desconfiou que pudesse ser “ele”, o diabo, na forma de uma mulher. Uma voz delicada suplicava: “Frei Honório, pare, por favor!”, a voz repetia, dizendo que precisava se confessar. O frei respondeu que não poderia ajudá-la. O diabo replicou, insistindo com o pedido. O frei caminhou mais depressa, seguido pelo demônio. Em determinado momento, o religioso decidiu parar de fugir. Ganhou coragem, parou, virou-se e, com os olhos fechados, exclamou: “Tens a minha absolvição!”.

25 De acordo com Macdonald (2018), a ideia de preservação/conservação faz parte da política patrimonial justificada pela necessidade de garantir a sua continuidade para as futuras gerações..

fazendo, em seguida, o sinal da cruz. O demônio que o acompanhava soltou um grito e correu. A imagem animada conta que o frei se sentou sem forças, abriu os olhos e respirou aliviado. A mulher nunca mais voltou a ser vista, e o frei passou a viver numa cova no interior da mata. Além dessa e de outras lendas, frases como “tudo em Sintra é divino e misterioso” ou “há lugares que permanecem mágicos para toda a eternidade” aparecem nas falas das animações de ilustres visitantes, como Lord Byron.

Se o turismo tem sacralizado cada vez mais o lado sobrenatural atribuído à região e contribuído para sua mercantilização, outros indivíduos destacam outros fatores. A sacralidade de Sintra, ou melhor, do Monte da Lua, como é também conhecido, é atribuída pelo representante da Ordem dos Bardos, Ovates e Druidas (OBOD) em Portugal, Alexandre Gabriel, a seus aspectos (pré-)históricos, que conferem uma “energia única” ao local.

Segundo Alexandre, há poucos estudos sobre os povos que habitavam o território português antes da chegada dos romanos. Durante uma entrevista²⁶, ele compartilhou comigo algumas teorias que sugerem que os celtas e os povos lusitanos têm uma origem em comum. De acordo com ele, muitos daqueles que foram ocupar parte do território que hoje pertence à Grã-Bretanha e ao noroeste da França partiram da Península Ibérica no final da última glaciação. Nesse sentido, a cultura megalítica e o próprio druidismo teriam o seu embrião em Portugal, segundo ele. Alexandre dizia, entretanto, que essas informações eram desconhecidas ou mesmo desvalorizadas pelos portugueses. Por isso, lamentava que alguns períodos históricos recebessem mais valorização, como o medieval, enquanto outros eram menosprezados.

De acordo com as informações do *site* da Obod, o druidismo pode ser entendido como uma religião, um caminho espiritual ou mesmo como uma atividade cultural²⁷. A ênfase no termo “ordem” indica a desvinculação da prática de um culto e de algumas de suas características, tais como a centralidade de uma “personalidade, um líder carismático, uma divindade ou de um santo em particular”²⁸. A maioria das práticas é realizada individualmente, mas há momentos para encontros e celebrações. Em Portugal, a Obod se estabeleceu em 2011, na serra de Sintra.

Para Alexandre, lugares como a Anta de Adronunes, Peninha, Tholos do Monge e o Bosque dos Druidas eram entendidos como antigos templos megalíticos na serra de Sintra. Por

26 Realizei algumas visitas à Casa do Fauno, onde nos conhecemos e solicitei uma entrevista a ele. A Casa do Fauno é um *pub* medieval localizado na Quinta dos Lobos, próximo ao centro da vila de Sintra. É também a sede da Obod. No local são realizados eventos musicais, palestras, cursos, caminhadas temáticas e lançamento de livros, entre outras atividades. Além disso, assisti a entrevistas (em rádio e TV) dadas por ele e li textos publicados em *sites* e redes sociais sobre a Obod.

27 Fonte: <http://www.obod.com.pt/oqueodruuidismo.htm>. Acesso em: 20 abr. 2023.

28 Fonte: <http://www.obod.com.pt/ordem.htm>. Acesso em: 20 abr. 2023.

essa razão, tornavam-se lugares especiais para sentir a “energia do lugar” e para “apreender a transcendência”, uma vez que as rochas – elementos abundantes nesses locais – guardariam a memória dos antepassados que ali estiveram. Esses espaços ganhavam relevância por serem um elo entre passado e presente, isto é, permitiam-lhe criar conexões com os povos que habitaram aquela região, além de propiciar o suporte para a prática ritualística.

Embora, segundo ele, alguns pontos na serra tivessem uma energia especial, por vezes era melhor ir a lugares sem nenhuma referência histórica, que, no entanto, permitissem que ficasse em paz e silêncio. Para exemplificar: ele considerava Santa Eufémia, localizada na Freguesia de São Pedro de Penaferrim, um dos “pontos fortes” na serra. Ele me explicou que Santa Eufémia, assim como outros lugares na região, passou por um processo de cristianização, isto é, o cristianismo converteu antigos lugares de culto da antiguidade em lugares cristãos, geralmente erguendo uma igreja na localidade. Ele dizia ainda que, para sentir essa forte energia, era necessário que a pessoa encontrasse as condições necessárias para ter serenidade, o que era inviável devido à quantidade excessiva de turistas. Na ocasião da pesquisa, a maior parte das celebrações da Obod era realizada no templo druídico, construído na Quinta dos Lobos, perto do centro histórico da vila, por oferecer um ambiente de tranquilidade.

Figura 2. Templo druídico, Quinta dos Lobos, Vila de Sintra²⁹



Fonte: Boniolo (2017).

Ele também lamentava as “vandalizações” que ocorriam pela serra, pois entendia que, por se tratar de um patrimônio ambiental e religioso, as autoridades deveriam adotar medidas que protegessem mais a serra contra ações capazes de provocar danos ao patrimônio natural ou edificado, como as pinturas em grafites nas rochas e árvores, assim como as “oferendas intrusivas”, isto é, aquelas que utilizam objetos não biodegradáveis, geralmente associadas às religiões afro-brasileiras. Ele acreditava que o comportamento a ser adotado pelas pessoas na serra deveria ser condizente com um lugar sagrado, por isso palavras ofensivas ou obscenas também deveriam ser evitadas, ação comumente associada aos ciclistas que realizavam trilhas na mata. Por outro lado, ele entendia que todos tinham o direito de usufruir dos espaços, por isso preferiam se dirigir àqueles mais isolados.

Além da sacralização de Sintra, especialmente de sua serra, estar relacionada à sua importância histórica (ou melhor, pré-histórica) e aos lugares que podem ser associados a energias especiais que os colocam em conexão com o divino, o transcendente ou o espiritual, a sacralidade de Sintra pode se relacionar ao aspecto natural e também emocional de seus usuários.

A serra de Sintra fazia parte da vida de Dinis, que a frequentava desde a infância, quando se dirigia para lá a fim de se divertir, acompanhado por amigos e familiares. Dinis

²⁹ Ao redor do templo foram plantadas árvores, ainda em fase de crescimento, consideradas sagradas para os druidas.

residia em Sintra, onde nasceu e cresceu, assim como as gerações anteriores de sua família. Ele dizia não ter religião, mas acreditava na “existência de algo superior a nós”. Caso escolhesse uma religião, afirmava ela deveria estar relacionada à natureza, pois reconhecia no ciclo de vida dos vegetais e dos animais uma semelhança com o ciclo dos humanos, já que todos passavam por nascimento, crescimento, respiração, adoecimento e morte.

Durante a nossa conversa, que ocorreu enquanto ele aguardava o carro da empresa que os levaria até o local de trabalho daquela manhã³⁰, ele compartilhou algumas lembranças dos passeios noturnos e das escaladas praticadas no local. Durante os anos percorrendo a serra de Sintra, ele encontrou muitas práticas rituais, tais como as oferendas, mas nunca presenciou sua feitura. À época da pesquisa, era funcionário da Parques de Sintra – Monte da Lua havia sete anos e chefiava a equipe de limpeza das áreas externas do Palácio de Queluz. Diferentemente dos demais colegas de trabalho, Dinis me explicou que não tinha receio de retirar as oferendas das áreas públicas. A maior parte de meus interlocutores costumavam chamar as oferendas de “bruxedos” ou “macumbas” e tendiam a associá-las a algo feito com “má” intenção para prejudicar alguém, principalmente quando animais eram usados. Eles alegavam “medo” e/ou “respeito” para justificar sua recusa a se aproximar delas ou mesmo tocá-las. Outra percepção da oferenda era a de que ela seria fruto de superstições relacionadas a pessoas “ignorantes”.

Na concepção de Dinis, os espaços naturais possibilitariam mais do que as atividades de lazer – seus elementos tornavam-se uma referência empírica para a compreensão da própria vida. Além disso, considerava que o ambiente da serra era responsável por atrair as pessoas para a realização de práticas rituais, justificadas pelas histórias sobrenaturais contadas sobre o local. Ele concordava, entretanto, que todos poderiam usufruir dos espaços, desde que não o colocassem em risco. Por isso ele desqualificava as práticas que faziam uso de plástico e de vidro, por entendê-los como materiais que poderiam causar ferimentos às pessoas que compartilhavam aquele lugar e prejudicar o ambiente, como as que ali iam para realizar oferendas ou piqueniques.

A sacralização de Sintra acarretada por suas qualidades naturais também era ressaltada por Mãe Vanda, mãe de santo do terreiro de umbanda Cansuá d’Oya. O terreiro dela ficava situado na Várzea de Sintra, nas proximidades do PNSC. Essa localização influenciou a escolha do terreno, uma construção semelhante a um galpão cercada por um quintal, onde ela tinha

30 Realizei alguns trabalhos de campo com os funcionários da empresa Parques de Sintra – Monte da Lua, principalmente com aqueles que trabalhavam nas áreas florestais. Nessas ocasiões, aproveitava os momentos de descanso ou a espera dos carros que os levariam até os postos de trabalho para conversar sobre a rotina deles e sobre as oferendas encontradas pelo parque. Também participei com a professora Clara Saraiva de grupos focais e entrevistas com alguns gestores da empresa.

alguns assentamentos³¹.

Para romper com o estigma de “bruxaria”³² associado à umbanda, Mãe Vanda³³ ressaltava a prática da caridade como um dos seus pilares. Ela sempre fazia questão de explicar que o ato de ajudar o próximo era fundamental tanto para o crescimento espiritual como pessoal, por isso não poderia ser acusada de “bruxaria”. Além disso, enfatizava que nenhuma atividade fora do terreiro poderia fazer o uso de objetos que poderiam “sujar” os espaços compartilhados, principalmente os naturais, já que os umbandistas valorizam a conexão com a natureza e seus elementos.

Durante o trabalho de campo, frequentei cerca de 20 giras nesse terreiro, às quartas-feiras. Em uma ocasião, soube que um trabalho seria entregue na serra de Sintra. Perguntei à mãe de santo se poderia participar, mas ela não autorizou minha presença. A oferenda seria entregue à meia-noite em uma encruzilhada na serra, e depois os devotos iriam até a praia. A religiosa explicou que as pessoas que iriam acompanhá-la foram determinadas pela entidade, por isso a minha presença não fora consentida. Em nossa primeira entrevista, perguntei se a ida a Sintra era justificada pelo aspecto “mágico” do lugar, comumente atribuído à região. Ela disse que raramente se dirigia à serra, mas a considerava “mágica” porque qualquer pessoa, “sensitiva ou não”, reconhecia que a densa vegetação ajudaria a “reequilibrar as energias”. Essa qualidade atribuída à serra de Sintra também era estendida a outras serras “preservadas da interferência humana”.

No entendimento da mãe de santo, a região de Sintra possibilitaria a realização das práticas rituais porque possuía os elementos relacionados com os guias³⁴ e orixás³⁵. No entanto,

31 Conjunto de objetos que representam as deidades. Ao ser consagrado, abriga a força vital da deidade e é guardado em lugares específicos dentro do terreiro, normalmente nos quartos ou nos espaços reservados a cada uma.

32 A umbanda é estigmatizada em Portugal por ser considerada uma prática “suja” ou “primitiva” de pessoas “ignorantes”, e, principalmente, por ser associada à “bruxaria”, concepção construída ao longo de séculos pela Igreja Católica e ainda hoje presente no imaginário das pessoas que circulam pela serra de Sintra e por outras regiões do país (Boniolo, 2019). A respeito da transnacionalização das religiões afro-brasileiras para Portugal, ver: Pordeus Jr. (2009) e Saraiva (2010, 2013).

33 Eu entrei em contato com Mãe Vanda por meio da página do terreiro no Facebook. Inicialmente, marquei uma entrevista que se repetiu no término do trabalho de campo. No intervalo desse período, participei das giras abertas ao público às quartas-feiras. Nessas ocasiões, eu tinha a oportunidade de conversar informalmente com os filhos de santo ou com o público que acompanhava as giras, antes ou após o término delas. Muitas vezes eu chegava mais cedo ao terreiro e tinha a possibilidade de esclarecer dúvidas ou buscar informações com os filhos de santo e com a própria Mãe Vanda.

34 Nesse contexto, refere-se às entidades, ou seja, os espíritos desencarnados que alcançaram um nível de evolução e desenvolveram a função de proteção e orientação daqueles que os procuram na busca de ajuda e conselhos.

35 Divindades consideradas forças da natureza personificadas.

ao contrário de outros grupos, ela não considerava a energia de Sintra diferente de qualquer outro ambiente preservado. A importância dos espaços estava relacionada com a deidade, não com o “misticismo” atribuído ao lugar, isto é, o valor que justificava o uso daquele espaço decorria dos próprios elementos naturais, não das histórias de cunho sobrenatural evocadas sobre a serra.

Apesar de Mãe Vanda afirmar que ela não ia com frequência a serra de Sintra, ela reconhecia que o local era comumente utilizado para oferendar as entidades afro-brasileiras, já que havia muitos terreiros naquela região. Por isso, ela sempre reforçava nas suas falas uma preocupação condizente com a preservação das áreas naturais, enfatizada no uso de objetos biodegradáveis e na preocupação com a coletividade. Além disso, ela sempre negava que as práticas realizadas pelos membros do seu terreiro pudessem ser enquadradas como “bruxaria”, resistindo à atribuição desse rótulo negativo.

Figura 3. Oferenda destinada a uma deidade afro-brasileira, conforme identificada por meus interlocutores³⁶



Fonte: Boniolo (2017).

Todos os meus interlocutores reconheciam que Sintra, especialmente a serra, era um lugar sagrado. Essa sacralidade decorria de diferentes aspectos: do estudo do passado (história), que possibilita compreender a presença de povos antigos na serra e seus cultos; das

³⁶ Encontrada perto das lagoas do Palácio de Monserrate, Sintra.

características naturais e afetivas que marcam a vida de pessoas; da vegetação preservada, que cria um ambiente propício de conexão com as divindades; ou, ainda, de narrativas sobrenaturais que atraem pessoas interessadas em histórias de ocultismo.

Convém salientar que a comercialização da sacralidade, que explora amplamente o aspecto sobrenatural associado a Sintra, utiliza-se do reconhecimento da sacralidade atribuída à serra por parte de diferentes grupos para atrair os turistas, mesmo que não a reconheça no contexto da diversidade presente no país. Muitas das práticas, como as oferendas, são mal interpretadas e associadas erroneamente a práticas demoníacas. No entanto as narrativas construídas em torno dessas práticas reforçam o lado sobrenatural e oculto da serra, o que acaba favorecendo sua mercantilização. Ainda que o número excessivo de turistas atrapalhe as práticas ritualísticas, meus interlocutores reconheciam que o interesse patrimonial pelo lugar tem contribuído para a sua preservação, tanto dos monumentos quanto da parte florestal, o que fortalece as sacralidades atribuídas à serra.

Nesse movimento, a noção de preservação e toda a semântica relacionada a ela torna-se central para justificar a presença dos indivíduos e grupos minoritários no espaço público. No entanto a ênfase na preservação (ambiental e patrimonial) marginaliza certas práticas e grupos religiosos, enquanto distingue os indivíduos e as suas crenças pela maneira como se apresentam nesse espaço.

Dentre as crenças que utilizam a serra de Sintra, as religiões afro-brasileiras têm sido duplamente estigmatizadas. Primeiro porque as oferendas, a depender dos elementos utilizados, são consideradas poluidoras por interferir na paisagem, segundo, porque seus elementos são associados aos malefícios causados pelas “bruxas”³⁷. É importante ressaltar que o espaço público português é influenciado por uma moralidade católica que tende a rotular qualquer prática externa à sua ortodoxia como “bruxaria” e outras derivações, como “satanismo”, “rituais”, “trabalhos” e “magia negra” (Boniolo, 2019). É daí que vêm o temor dos funcionários da empresa Parques de Sintra das oferendas com vestígios de sangue ou animais encontradas nas áreas de trabalho e a necessidade sentida por Mãe Vanda de reforçar a todo momento que a umbanda não tem nenhuma relação com a “bruxaria”.

A identidade umbandista no espaço público português tem se construído principalmente em relação à Igreja Católica e às práticas classificadas como “bruxaria”. A primeira é

37 De acordo com Bastos (1985), as bruxas são pessoas de aparência normal que têm o poder de causar malefícios, que podem recair sobre uma pessoa, isto é, a vítima, ou seus familiares, animais e bens. Quando os infortúnios são identificados como resultantes de bruxaria, procede-se à “contrabruçaria”, que consiste em rituais de benzedura e na prescrição de tabus feitos por um “especialista”. Caso os tabus sejam cumpridos corretamente, a situação é reestabelecida. Caso contrário, os infortúnios permanecem.

amplamente aceita pela sociedade, é reconhecida pelo Estado e ainda serve de parâmetro de definição das demais práticas religiosas. A segunda é moralmente reprovada, embora muitos portugueses recorram a ela nas situações de crise de vida. As acusações de “bruxaria” revelam uma conjuntura histórica que ainda reverbera na deslegitimação de crenças e práticas estranhas à ortodoxia católica, além de desqualificar comportamentos não baseados na ciência ou avessos à “civilidade” (Boniolo, 2019).

Desse modo, o rótulo de “bruxaria” é uma categoria abrangente que serve para identificar todos os indivíduos ou grupos que não se enquadram numa prática religiosa espelhada na Igreja Católica ou nos ideais “modernos” da República Portuguesa, mesmo sem especificá-los. Além disso, sinaliza as tensões nas relações interpessoais entre aqueles que não fazem parte de suas redes de afinidade (Boniolo, 2019) ou mesmo entre aqueles com quem há uma relação de proximidade (Bastos, 1985), revelando em ambos os casos uma conduta que os inabilita para sua aceitação pública.

Pelo fato de Sintra ser considerada um lugar sagrado para meus interlocutores, é importante destacar que as práticas eram hierarquizadas de acordo com o grau de interferência na paisagem e nos possíveis transtornos que poderiam causar ao público presente. Quanto menor a interferência humana, mais condizente com o seu caráter sagrado. Além disso, os discursos sinalizavam a importância da adoção de um “comportamento adequado”, que considerasse tanto a preservação do ambiente natural e do patrimônio edificado como a integridade das pessoas que o compartilham. Isso implicava cuidar tanto do que era descartado incorretamente quanto das ações e palavras, para que não ofendessem, desrespeitassem nem colocassem em risco o próprio local e os demais usuários daquele espaço. Além do cuidado com o ambiente e as pessoas, o “comportamento adequado” significava reconhecer que algumas práticas podem ir contra as normas morais consensualmente aceitas no espaço público português, muitas delas orientadas historicamente pela Igreja Católica.

É a partir da combinação das dimensões sagradas e seculares em torno do patrimônio sintense, presentes nos discursos dos interlocutores, que a noção de *sagrado secular* se manifesta, uma vez que ela possibilita compreender a reconfiguração dos lugares sagrados para o próprio espaço público, ampliando a espacialidade para além dos templos. Isso aumenta a tensão em torno das atividades realizadas por aqueles que compartilham o mesmo espaço. Os discursos em torno da preservação são um modo de manter o conflito latente, já que os obriga a reconhecer que todos têm o direito de estar presente na serra; ao mesmo tempo, a semântica por trás deles informa as distinções sociais.

Além disso, o “sagrado secular” se apresenta na redefinição de outras temporalidades

e histórias que o processo de patrimonialização controlou, silenciou ou até mesmo apagou (Barth, 2005). Por um lado, o patrimônio edificado acaba por reforçar a presença da Igreja Católica como religiosidade dominante, inclusive como referência para nomear as práticas que fogem de sua ortodoxia e que reverbera ainda hoje no espaço público. Por outro, permite uma releitura crítica do passado para além do catolicismo, abrindo a possibilidade para uma história alternativa e anterior ao cristianismo, oferecendo outras raízes identitárias, inclusive mais antigas.

Por fim, a preocupação com a preservação revela um sistema de classificação e hierarquização (Durkheim; Mauss, 2003) que utiliza os “comportamentos adequados” para a validação pública de indivíduos e práticas. O sagrado secular se manifesta em uma dinâmica na qual ora se apresenta como uma forma de manter a continuidade e a estabilidade da ordem social, sem desafiar as configurações espaciais e religiosas que o processo patrimonial ajudou a consolidar, ora como um caminho para desafiar as relações dominantes existentes, criando usos e sentidos para o patrimônio, de forma a garantir a sua existência no futuro.

Na dinâmica de entrelaçamento dos processos de patrimonialização e sacralização, destacam-se as distintas sacralizações que favorecem o reconhecimento e a adoção de medidas a serem adotadas para preservar o patrimônio existente. Do outro lado, o processo de patrimonialização reforça os aspectos que tornam o local sagrado, principalmente aqueles que atuam na gestão florestal. Se o crescimento do turismo interfere nas práticas, restringindo o acesso a áreas antes acessíveis a todos e aumentando o fluxo de pessoas que se locomovem pelo espaço, isso também pode ser uma oportunidade para que os indivíduos resistam às representações impostas e controlem o modo como se tornam visíveis no espaço público.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As transformações sociais e políticas que vêm se desenvolvendo no país desde a década de 1970³⁸ colocam em interação crenças e práticas diversas que evidenciam a hegemonia de

38 Até a década de 1970, a maioria dos portugueses se dizia católica. O catolicismo era parte da vivência familiar, da representação social e da paisagem urbana, mas progressivamente foi deixando de ser uma religião obrigatória e abrindo espaço para as escolhas individuais. Essa transformação teve início com a instauração do processo democrático, também conhecido como a Revolução dos Cravos ou a Revolução de 25 de Abril de 1974, que depôs o regime que vigorava desde 1933. Desde então, as cidades portuguesas vêm se abrindo para a diversidade religiosa (Vilaça, 2006).

uma única religião em sua manifestação no espaço público. Embora Sintra seja representada no imaginário metropolitano lisboeta como um lugar “místico”, sobrenatural e misterioso, o que poderia indicar uma maior tolerância às diferentes práticas que ocorrem naquele lugar, a etnografia realizada nos leva a concluir que a diversidade religiosa é aceita no espaço público desde que a presença de grupos não católicos sigam as regras orientadas pelo catolicismo (Fedele; Mapril, 2022) e sejam capazes de dialogar com a retórica *lusotropicalista*, atualizada atualmente na capacidade de convivência harmoniosa de distintas práticas (Cardeira; Saraiva, 2022). Além disso, o patrimônio tem sido um elemento especialmente eficaz para reorganizar as paisagens e validar historicamente determinados grupos. De norte a sul do país, proliferaram-se edifícios católicos que foram declarados patrimônios mundiais pela Unesco, tais como mosteiros, santuários e conventos³⁹.

A noção de *sagrado secular* é um caminho promissor para entender como os espaços públicos são constituídos e contestados, assim como para entender como o religioso e secular têm sido redefinidos a partir da convivência entre diferentes indivíduos e suas práticas (Balkenhol; van den Hemel; Stengs, 2020). O sagrado já não está mais circunscrito ao templo, da mesma forma que a sua busca tem variado cada vez mais de acordo com crenças e preferências individuais. É por isso que a noção de religião nem sempre consegue dar conta da flexibilidade e da fluidez trazidas pelas interpretações individuais. O vocabulário secular, por outro lado, tornou-se parte da retórica dos grupos minoritários que o utilizam para se tornarem visíveis no espaço público. Ainda que compartilhem do entendimento inerente à modernidade de que o espaço público é um espaço secular onde podem se fazer presentes e reivindicar seus direitos, fundamentados pelos ideais liberais e democráticos, eles compreendem que a predominância da Igreja Católica no espaço público e suas relações privilegiadas com o Estado têm dificultado a aceitação pública de outras práticas religiosas ou não.

Em Sintra, a presença de indivíduos e grupos não católicos em sua paisagem não estaria isenta de tensões. A redefinição das fronteiras entre o sagrado e o secular a partir dos contextos de interação favorece a construção, pelos indivíduos, do modo como se tornarão visíveis no espaço público. Ao mesmo tempo que eles ampliam a sacralidade para outras dimensões espaciais e temporais, relacionando-as ao próprio patrimônio e ao espaço público, não rompem com a ordem consensualizada. Apresentam-se de forma crítica, questionando a hegemonia católica e ressaltando os direitos valorizados pela democracia liberal, inclusive o dever de zelar pela

39 Fonte: <https://unescoportugal.mne.gov.pt/pt/temas/proteger-o-nosso-patrimonio-e-promover-a-criatividade/patrimonio-mundial-em-portugal>. Acesso em: 20 abr. 2023.

preservação do patrimônio e da natureza. Dessa forma garantem sua existência no presente e projetam-se no futuro.

REFERÊNCIAS

1. BALKENHOL, Markus; VAN DEN HEMEL, Ernst; STENGES, Irene. Introduction. *In*: BALKENHOL, Markus; VAN DEN HEMEL, Ernst; STENGES, Irene (ed.). **The secular sacred: emotions of belonging and nation and religion**. New York: Palgrave Macmillan, 2020.
2. BALTAZAR, Luís; MARTINS, Carlos. **Atlas do Parque Natural de Sintra – Cascais**. [S.l.]: Junta de Turismo da Costa do Estoril, Parque Natural de Sintra-Cascais, 2005.
3. BARROS, Vera Gouveia. **Turismo em Portugal**. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2015.
4. BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, v. 19, n. 2, p. 15-30, 2005.
5. BASTOS, Cristina. Bruxas e bruxos no nordeste algarvio. Algumas representações da doença e da cura. **Trabalhos de Antropologia e Etnologia**, Lisboa, v. 25, n. 2-4, p. 285-295, 1985.
6. BONIOLO, Roberta Machado. **“Em Portugal ninguém nascia umbandista”**: diversidade religiosa e tensões envolvendo práticas religiosas luso-afro-brasileiras no espaço público. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.
7. CARDEIRA DA SILVA, Maria; SARAIVA, Clara. Curating culture and religion: lusotropicalism and the management of heritage in Portugal. *In*: SALEMINK, Oscar; STENGES, Irene; VAN DEN HEMEL, Ernst (ed.). **Sacralities: competing and converging claims of religious heritage**. New York e Oxford: Berghahn Books, 2022. p.159-182.
8. CARVALHO, Sérgio Luís. **História de Sintra: as eras da vila no contexto do seu tempo**. Sintra: Veredas-Cooperativa Cultural de Sintra, 1992.
9. CORRÊA, Roberta. **O Sagrado à porta fechada: (in)visibilidade das religiões de matriz afro-brasileira no campo religioso português**. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.
10. DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 399-449.

11. EHRHARDT, Marion. **D. Fernando II** – um mecenas alemão regente de Portugal. Porto: Paisagem Editora, 1985.
12. FEDELE, Anna; MAPRIL, José. Between Catholic Nationalism and Inter-religious Cosmopolitanism: Religious Heritage in Fátima and Mouraria, Portugal. *In*: SALEMINK, Oscar; STENGES, Irene; VAN DEN HEMEL, Ernest (ed.). **Sacralities**: competing and converging claims of religious heritage. New York e Oxford: Berghahn Books, 2022. p. 183-204.
13. INE - Instituto Nacional de Estatística. **População residente, população presente, famílias, núcleos familiares, alojamentos e edifícios**. Lisboa: Censo, 2011. Disponível em: https://www.ine.pt/xportal/xmain?xpid=INE&xpgid=ine_cont_inst&INST=6251013&xlang=pt. Acesso em: 24 mar. 2023.
14. GOMES, Francisco José Silva. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. *In*: MARTINS, Ismênia *et al.* **História e cidade**. São Paulo: Humanitas Publicações/FFLCH-USP; ANPUH, 1998. p. 315-326.
15. KNOTT, Kim; POOLE, Elizabeth; TAIRA, Teemu (ed.). **Media portrayals of religion and the secular sacred**. Surrey e Burlington: Ashgate, 2013.
16. MACDONALD, Sharon. Heritage. *In*: CALLAN, Hilary (ed.). **The International Encyclopedia of Anthropology**. New Jersey: John Wiley & Sons, Ltd., 2018. p. 01-12.
17. MEYER, Birgit. Afterword. *In*: BALKENHOL, Markus; VAN DEN HEMEL, Ernest; STENGES, Irene (ed.). **The secular sacred**: emotions of belonging and nation and religion. New York: Palgrave Macmillan, 2020. p. 285-290.
18. PEDREIRINHO, Helena. **A defesa do património imóvel histórico-artístico no Estado Novo**: a contribuição da legislação para a definição de uma política patrimonial. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Humanas e Sociais) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Lusíadas de Lisboa, Lisboa, 2011.
19. PORDEUS JR., Ismael. **Portugal em transe**: a transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performances. 2a. ed. Lisboa: ICS, 2009.
20. SALEMINK, Oscar; STENGES, Irene; VAN DEN HEMEL, Ernest. Introduction. Management of religion, sacralization of heritage. *In*: SALEMINK, Oscar; STENGES, Irene; VAN DEN HEMEL, Ernest (ed.). **Managing sacralities**: competing and converging claims of religious heritage. New York e Oxford: Berghahn Books, 2022. p. 1-20.
21. SARAIVA, Clara; DE LUCA, Francesca. Pride and conflict: UNESCO and Druids in Southwest Europe. *In*: KÖLLER, Tobias; TESTA, Alessandro (ed.). **Politics of religion**: authority, creativity, and conflicts. Zürich: LIT, 2021. p. 151- 183.
22. SARAIVA, Clara. Afro-Brazilian religions in Portugal: bruxos, priests and pais de santo. **Etnográfica**, Lisboa, v. 14, n. 2, p. 265-288, jun. 2010. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/292>. Acesso em: 02 fev.2024
23. SARAIVA, Clara. Blood, sacrifices and religious freedom: Afro-Brazilian associations

- in Portugal. *In*: MAPRIL, José; BLANES, Ruy (ed.). **The best of all gods: the sites and politics of religious diversity in Southern Europe**. Leiden: Brill Publishers, 2013. p. 129-154.
24. SENA, Jorge. Para uma definição periodológica do Romantismo Português. *In*: CENTRO de Estudos do Século XIX do Grémio Literário. **Estética do Romantismo em Portugal**. Lisboa: Grémio Literário, 1974. p. 65-77.
25. SERRÃO, Vítor. **Sintra**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
26. SOUSA, Tude Martins de. **Mosteiro, Palácio e Parque da Pena na Serra de Sintra**. Sintra: Sintra Gráfica, 1951.
27. TAVARES, Salette. Dois Jardins Românticos de Sintra. *In*: **Estética do Romantismo em Portugal**. Lisboa: 1974. p. 237-242.
28. VASCONCELOS, José Leite de. **Religiões da Lusitânia**. Volume II. Lisboa: Imprensa Nacional, 1905.
29. VILAÇA, Helena. **Da torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal**. Porto: Edições Afrontamento, 2006.

Roberta Machado Boniolo

Professora do ensino básico, técnico e tecnológico do Instituto Federal do Pará. Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5496-7186>. E-mail: robertaboniolo@yahoo.com.br

Reconfigurando a noção de tradição na Europa: uma introdução ao tema

Reconfiguring tradition(s) in Europe: an introduction to the special issue

Cyril Isnart

Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, Portugal

Alessandro Testa

Charles University, Praga, Boémia Central, República Tcheca

Bruno Ferraz Bartel (tradutor)

Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, Piauí, Brasil

RESUMO

“Tradição” tem sido um conceito chave e objeto da etnologia europeia desde a fundação da disciplina até as políticas de patrimônio cultural imaterial hoje em dia. O foco tem recaído sobre as circulações culturais e sociais e as permutações que afetam os fatos tradicionais, mostrando a plasticidade das “tradições” diante das condições sociais em constante mudança. Entendidas como “usos do passado”, essas compreensões principalmente políticas e sociológicas da “tradição” precisam ser complementadas por uma visão sobre os aspectos emocionais dessa maneira peculiarmente humana de imaginar e experimentar o mundo. Este texto introduz três noções que destacam a dimensão experiencial da tradição: reencantamento, ritualização e criação de patrimônio. Espera-se que novos caminhos se abram para a exploração de todas as dimensões “tradicionais” e suas dinâmicas culturais.

Palavras-chave: Tradição, Etnologia, Ritual, Patrimônio, Mudança cultural.

Recebido em 28 de junho de 2023.

Aceito em 26 de julho de 2023.



ABSTRACT

“Tradition” has been a key concept and object of European ethnology from the foundation of the discipline all the way to intangible cultural heritage policies today. A focus has been given to the cultural and social circulations and permutations affecting traditional facts and has shown the plasticity of “traditions” to (ever-)changing social conditions. Understood as “uses of the past”, these mainly political and sociological understandings of what “tradition” means today need to be complemented with a view on the emotional aspects of this peculiarly human way of imagining and experiencing the world. This text introduces three notions which highlight the experiential dimension of tradition: re-enchantment, ritualization, and heritage-making. We hope to forge new paths towards the exploration of all things “traditional” and their cultural dynamics.

Keywords: Tradition, Ethnology, Ritual, Heritage, Cultural change.

Como a magia e os poderes sobrenaturais são expressos por meio de práticas “tradicionais” vivenciadas na esfera pública? Como a ritualização de uma prática ou um ofício se entrelaça com sua comercialização ou burocratização? Que lugar as experiências e sentimentos individuais têm na construção e na expressão de identidades e de um terreno cultural comum? Tais questões estão relacionadas a um objeto central e crucial de investigação etnológica e antropológica nos contextos europeus que tem contribuído para a estruturação – com mais ou menos sucesso – do escopo e das epistemologias de nossas disciplinas: a tradição.

A “TRADIÇÃO” E O TRADICIONAL NA ETNOLOGIA EUROPEIA

A “tradição” tem sido um conceito-chave e um objeto da etnologia europeia desde a fundação da disciplina até as políticas de patrimônio cultural imaterial hoje em dia¹. Como noção polissêmica, a “tradição” pode estar associada, e de fato tem sido associada, a quase tudo no âmbito da cultura: nações, identidades, culturas materiais, rituais, práticas individuais e familiares, museus, territórios e localidades, história e representações do passado, ordens

¹ A ideia do texto surgiu durante um painel realizado durante o 13º Congresso da SIEF em Göttingen, em abril de 2017. Gostaríamos de agradecer aos editores gerais, aos revisores anônimos e a Jonathan Riches por ajudarem a melhorar o presente artigo.

sociais, política ou filosofia. A etnologia europeia frequentemente se concentrou nas tradições “populares”, ou seja, as manifestações culturais transmitidas e executadas repetidamente (ou que se consideram transmitidas e executadas repetidamente) por certas categorias ou grupos de agentes sociais por certo período, especialmente no que diz respeito à chamada vida cotidiana (*Alltagskultur*). Nas últimas décadas, certo foco tem sido dado às circulações culturais, trocas, permutações e influências mútuas que afetam fatos tradicionais entre diferentes classes sociais, grupos e até mesmo indivíduos, mas também às diferenças sociologicamente significativas no uso da noção de tradição, de acordo com uma variedade de fatores, como *status* social ou outros aspectos contextuais (Bausinger, 2005; Boyer, 1990; Dei, 2002; Ginzburg, 2009; Hutton, 2008; Sahlins, 1993). No entanto estudos também têm mostrado a permeabilidade, a plasticidade e a reatividade das “tradições” às condições sociais (sempre) em mudança (Bronner, 2000; Clemente; Mugnaini, 2001; Lenclud, 1977, 1987; Noyes, 2009; Pouillon, 1975, 2007). Em outras palavras, a riqueza simbólica, a adaptabilidade e a volatilidade da tradição se manifestam em uma série de características “criativas” nas quais estruturas sociais, elementos culturais de longa duração, cenários midiáticos pós-modernos e novas formas de organizações e ações coletivas se fundem e interagem inextricavelmente. Não é surpreendente que esses processos tenham envolvido diferentes esferas da vida social e talvez mais visivelmente os domínios conectados da religião e da política, frequentemente fundamentados, mais do que outras esferas da atividade humana, em usos de um capital simbólico proveniente do passado ou relacionado a ele.

O renascimento do interesse crítico acadêmico em coisas “tradicionais”², especialmente de natureza festiva, ritual ou ritualista (Santino, 2009), tem caminhado lado a lado com o renascimento popular dessas mesmas coisas, especialmente em áreas rurais, semiurbanas, periféricas³ e “provincianas”⁴. Alguns dos contextos “provincianos” não o são apenas devido à sua subordinação administrativa a uma cidade maior, porque são relativamente pequenos e pouco povoados nem porque estão cercados pelo campo. Em um sentido mais estrutural, são

2 A palavra “renascimento” é usada em prol da brevidade. Teorias de “tradição” e “revitalização” tradicional têm se multiplicado desde a publicação de Hobsbawm e Ranger (1983); veja, por exemplo, Bronner (2000); Clemente e Mugnaini (2001), Glassie (1995), Handler e Linnekin (1984), Istenič (2012), Noyes (2009), Pouillon (2007), e Testa (2016a, 2016b), só para citar alguns. Uma interessante tipologia, baseada nas distinções microssemânticas entre termos como “invenção”, “revitalização”, “revivificação”, “reanimação”, “restauração”, “ressurreição”, “retradionalização” e “folclorização” encontra-se em Boissevain (1992).

3 Para uma discussão recente sobre as categorias de “marginalidade” e “periferia” na antropologia europeia, consulte Martínez (2019).

4 “Provincial”, um adjetivo controverso, do senso comum e aparentemente impreciso, é usado aqui da maneira como Dorothy Noyes (2003, p. 9-12) o utiliza e teoriza.

provincianos porque, embora não sejam subalternos em nível global (afinal, fazem parte do privilegiado Ocidente), estão subordinados no espaço europeu e ainda mais dentro de seus contextos nacionais. Em outras palavras, são as periferias da rede de pontos do mundo pós-industrial e neoliberal – sendo esses pontos as metrópoles ricas e culturalmente dinâmicas do Ocidente. As populações provincianas de ambientes semirurais ou semiurbanos são, portanto, constantemente arrastadas entre dois extremos: o apego e até o amor pela “localidade” e, por outro lado, ambições urbanas ou uma inveja em relação à cidade. Muitas vezes estão suspensas a meio caminho entre os dois polos da ruralidade e da urbanidade – não apenas geográfica e social, mas também simbólica e, por assim dizer, existencialmente. É sobretudo nesses contextos que, como Jeremy Boissevain afirmou,

[...] parece ter havido um aumento da atividade celebratória nos anos imediatamente após a guerra. Até o final da década de 1950, isso tinha diminuído, e as festividades estavam em declínio. O declínio persistiu durante a década de 1960, mas começou a se reverter na década de 1970. Na década de 1980, a efervescência das celebrações [...] era amplamente visível (Boissevain, 1992, p. 7).⁵

No âmbito acadêmico, os anos de revivalismo correspondem em grande parte à virada reflexiva e ao surgimento do desconstrucionismo, dos quais a própria noção de “tradição” tem sido o objeto, juntamente com suas noções afins de “cultura” e “religião”. Pelo contrário, no nível popular, esse renascimento e esse interesse renovados têm sido sustentados por – e ao mesmo tempo têm desencadeado – uma “institucionalização do passado” (Macdonald, 2013, p. 138) de novas e diferentes maneiras, que na verdade rapidamente adquiriram as características de um processo multidirecional. Nas últimas décadas, ocorreu uma nova onda de musealização de tradições locais, juntamente com uma “febre de patrimônio” sem precedentes, principalmente, mas nem de longe exclusivamente, para fins de identidade. Como Frykman e Niedermüller (2003, p. 4) colocam: “patrimônio cultural, tradição e folclore são apenas alguns dos recursos que as pessoas podem usar para negociar um senso de si e identidade”. Essas considerações agora são amplamente aceitas pelos etnólogos.

⁵ Uma periodização aproximadamente similar foi proposta por outros estudiosos. De fato, relatos sobre esse renascimento e ressurgimento na Europa são numerosos. Um dos primeiros (e melhores) estudos sobre o “renascimento” das tradições religiosas populares em um contexto marginal europeu (Sardenha), e sua relação com outros processos como massificação, turistificação, mercantilização etc., é o de Gallini (1971). Outros estudiosos franceses e italianos seguiriam o exemplo: Bravo (1984); Fabre e Camberoque (1977) e Valeri (1979), apenas para citar três obras exemplares. Boissevain (1992) permanece como uma obra de referência; outros mais recentes, em cujas obras o problema é tratado de forma genérica e/ou comparativa, são (esta lista é necessariamente muito parcial): Ariño e Lombardi Satriani (1997); Clemente e Mugnaini (2001); Faeta (2011); Herzfeld (1982); Hodges (2011); MacDonald (2013); e Testa (2014a e 2017a).

Outras dimensões também estão em jogo nas maquinarias culturais de reapropriação e reelaboração do passado de maneiras “tradicionalistas” ou “tradicionalizantes”, no âmbito do que foi denominado o “complexo memória-patrimônio-identidade europeia” (Macdonald, 2013). Essa introdução, é claro, não é o lugar para revisar todas essas dimensões ou as condições socioculturais e razões gerais para esse renascimento, seus padrões e as interpretações que foram oferecidas sobre eles – tais tentativas foram feitas em vários dos trabalhos citados nestas páginas. Nosso objetivo, em vez disso, é lançar luz sobre alguns paradigmas e noções novas ou menos exploradas – especificamente a ritualização, o reencantamento e a patrimonialização – para elucidar e fundamentar os argumentos teóricos e históricos anteriores com a ajuda de alguns estudos de caso etnográficos cuidadosamente escolhidos e recentemente realizados em toda a Europa. Antes de adentrar com profundidade cada uma dessas três noções, revisaremos brevemente algumas abordagens e conceitos centrais no estudo da tradição.

Entre os conceitos que estudiosos da história, da etnologia ou da antropologia têm utilizado para compreender o modo como as sociedades europeias transformam certas práticas sociais em “tradições” ou para (re)funcionalizar práticas, quando obsoletas ou exauridas, as ideias de invenção (Hobsbawm; Ranger, 1983) e revitalização (Boissevain, 1992)⁶ são as mais usuais. Estes se referem a práticas que reúnem elementos de um conjunto de fontes simbólicas disponíveis, adicionando também, no processo, o “peso” do passado e, portanto, uma aura de autenticidade⁷. O conceito de nostalgia estrutural, proposto por Michael Herzfeld (1997) no contexto da sociedade rural de Creta, ilustra como um passado idealizado pode se tornar uma referência normativa e compartilhada para interpretar e regular os conflitos existentes no presente. A mercantilização da etnia (Comaroff; Comaroff, 2009) mobiliza tradições enquanto parte das identidades culturais incluídas tanto no campo econômico quanto no reconhecimento reflexivo do self. Com a noção de instituição da cultura, a etnologia francesa destacou a mobilização contemporânea de produções artesanais antigas, monumentos e rituais nos mercados econômicos do sul da Europa (Bromberger; Chevallier, 2009; Fabre, 2000, 2013; Fournier, 2005, 2012), enquanto os estudos italianos frequentemente se concentraram no processo de folclorização e politização da cultura festiva (Bravo, 1984; Faeta, 2005; Gallini, 1971; Testa,

6 “A revitalização das tradições em toda a Europa caminha de mãos dadas com a globalização econômica e a modernização pós-industrial. A celebração de tradições folclóricas recém-inventadas como autênticas, a exibição de identidades e heranças regionais [...], a produção de legitimidade por meio de línguas e práticas de conservação e essencialização, e a crença de que o ‘antigo’ ou ‘original’ é equivalente a ‘bom’” (Knecht; Niedermüller, 2003, p. 89).

7 “O que é histórico e típico é autêntico, e presume-se que a autenticidade é objetivamente verificável” (Handler, 1988, p. 200); veja também Bendix (1997).

2014a, 2014b, 2017a, 2017b). Os autores também analisaram a maneira como narrativas do passado, monumentos ou paisagens foram institucionalizados na Europa como bens culturais em processos colaborativos entre a sociedade civil e a administração cultural pública (Isnart, 2012). Outro conceito crítico é a presença do passado, que é uma maneira generalizada de fazer e experimentar o passado no/para o presente (Macdonald, 2013).

A maioria dessas noções e ideias lida com novos usos do passado, com reformulações do que as sociedades europeias consideram significativo e importante, capacitando, assim, certo grupo social ou certa comunidade a agir para preservar uma “tradição” e transformá-la em capital simbólico, social, cultural ou até econômico (Bourdieu, 1986). O que frequentemente subjaz a essas reformulações representacionais, práticas (e políticas), adaptações e recriações é a dicotomia bem estabelecida (mas também bem desconstruída entre acadêmicos) entre “tradicional” e “moderno” ou outras dicotomias. Essa forma essencializada e maniqueísta de olhar para a relação entre o presente e o passado, como já sugerido, se baseia em imaginários de tempo, em poéticas de autenticidade e na já mencionada “nostalgia estrutural”.

Interpretações acadêmicas são, portanto, capazes de considerar as maneiras como as tradições – ou o que é rotulado como tal – são usadas para uma variedade de propósitos. Na verdade, as tradições e o que é considerado tradicional ainda estão amplamente presentes na construção e na expressão de identidades locais ou nacionais, solidificando ou contestando a ordem política, legitimando narrativas e discursos, adquirindo ou mantendo posições simbólicas no âmbito das interações sociais e políticas, acessando, protegendo ou explorando recursos econômicos, ou colocando uma localidade, uma região ou um país no mapa de relações transregionais ou transnacionais.

A maioria das noções e ferramentas teóricas supracitadas ainda são válidas para compreender as reconfigurações das tradições na Europa. Elas perderam pouco ou nenhum de seu poder explicativo. No entanto algumas delas parecem não abordar suficientemente a importante dimensão da experiência. Investigações recentes sobre a “vida social” das tradições começaram a incluir análises de diferentes aspectos dessa atividade humana, a saber: cognição e linguagem (Boyer, 1990), conhecimento (Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Tauschek, 2011) e sentimentos e valores (Fabre, 2013; Heinich, 2009, 2012). Para ter uma compreensão melhor do que o termo “tradição” significa hoje, as visões clássicas sobre interpretações políticas e sociológicas precisam ser complementadas por uma visão dos aspectos emocionais dessa maneira peculiarmente humana de imaginar e experimentar o mundo.

Optamos por focar três noções que também destacam a dimensão experiencial da tradição: o reencantamento, a ritualização e a criação de patrimônio. Esperamos ampliar a discussão com

e sobre elas, auxiliando na abertura de novas formulações ou hipóteses ou propondo novos caminhos em direção à exploração das coisas sociais consideradas “tradicionalistas” e de suas dinâmicas culturais.

REENCANTAMENTO

Esse conceito, como utilizado nas contribuições para este tema, possui uma dupla conotação, ligada à longa duração da história das culturas europeias e à transformação mais recente do cenário religioso na Europa. Uma narrativa importante de mudança começa antes do período do Iluminismo, pois o fim da Idade Média testemunhou uma mudança de sociedades orientadas pela religião para uma moral “racional” não clerical de vida política e filosófica. Historiadores como John Bossy (1985) traçam o movimento do poder político da Igreja para a monarquia, que leva à concepção da sociedade civil e laica como um corpo independente e autônomo, que gera seus próprios valores. Os princípios cristãos de caridade e a celebração da Igreja como congregação foram apropriados pelo Estado, que se tornou seu próprio provedor de cuidados médicos e sociais, gerenciando sua população como um grupo completo e abrangente. Acompanhando uma forte crítica à religião (cristã) enquanto uma orientação para a administração pública, o Iluminismo posteriormente levou estudiosos europeus dos séculos XIX e XX a enfatizar a falta de espiritualidade na gestão coletiva da vida social como a principal característica da modernidade. Rotulada como “desencantamento” (*Entzauberung*) por Max Weber, a hipótese mais geral reside na ideia de uma inevitável secularização – ou seja, perda da religiosidade – nas sociedades ocidentais modernas e de uma reestruturação das relações de poder e hierarquias sociais⁸. Por sua vez, os membros da chamada escola durkheimiana francesa nunca usaram o termo “desencantamento”, embora também tenham destacado o desaparecimento das raízes religiosas da vida coletiva moderna. Como ativistas socialistas em busca de alternativas sociais poderosas aos modelos industriais e produtivos (Riley, 2010), esses estudiosos frequentemente ilustram costumes religiosos “primitivos” como os melhores exemplos e formas elementares de organizações sociais (Kurasawa, 2003). Por

⁸ Uma interpretação clássica do paradigma de Weber (1919) pode ser encontrada em Acquaviva (1966). Para outras abordagens e variações do paradigma weberiano de desencantamento, consulte Tschannen (1992). Neste estudo, a noção de reencantamento é preferida em vez daquelas, intimamente associadas, de dessacralização, ressacralização ou reconfessionalização, seguindo uma escolha terminológica, teórica e metodológica explicada em Testa (2017a, p. 25-27).

exemplo, Robert Hertz (2009a), conhecido por seus ensaios pré-estruturalistas sobre os rituais de morte e sobre a mão direita (Hertz, 2009b), mas também por sua etnologia europeia pioneira (Hertz, 2009c), sempre utilizou rituais religiosos europeus exóticos e folclóricos como bons exemplos para seus contemporâneos construírem e organizarem novos futuros (Isnart, 2006). Assim, com o “desencantamento” do mundo surge o potencial para o “reencantamento”, com o qual as pessoas podem moldar novos caminhos para suas vidas.

Em uma abordagem diferente, Alfred Gell usou a expressão “encantamento” para expressar todas as práticas que os humanos realizam que tornam um lugar, um artefato, uma performance ou uma pessoa em algo misterioso, atrativo, fascinante ou mágico – em uma palavra, “especial” e fora da percepção racional da realidade (Gell, 1992). Isso não significa que as técnicas de encantamento permaneçam desconhecidas para as pessoas que respondem a elas ou sejam impossíveis de descrever e analisar para os estudiosos. Pelo contrário, o projeto de Gell visa a entender como o encantamento é socialmente possível. Contrariando o diagnóstico weberiano, ele nos obriga a examinar precisamente os modos e efeitos das técnicas de encantamento em várias áreas da vida coletiva. Gell desenvolveu sua teoria no campo da arte, da arte criativa e da estética, como uma das arenas mais vivas de encantamento nas sociedades ocidentais. Ele chegou à conclusão de que qualquer ser humano está ciente de seu poder e capacidade de criar magia e fascinação – a isso ele chama de agência (Gell, 1998). Mas as artes performáticas e a música tradicional podem ser outras arenas encantadoras a serem investigadas (Stoichiță, 2013), assim como festivais tradicionais, artes e ofícios ou narrativas.

Mais intrigante: o “retorno” das tradições e o “encanto” com o qual frequentemente fascinam uma variedade de agentes sociais (“detentores de tradições”, funcionários, turistas, etnólogos e outros) têm, às vezes, embora não exclusivamente, conexões explícitas com a religião ou são apresentados como novas formas de religiosidade.

Nas últimas décadas, uma série de fenômenos sociais claramente observáveis têm fornecido apoio empírico à noção de um reencantamento religioso na Europa⁹. Enquanto as igrejas protestantes e católicas estão em parte perdendo terreno na Europa como instituições, diferentes formas de “religião cultural” (Demerath, 2000; Hervieu-Léger, 2000) ou religiosidade estão emergindo ou ressurgindo: formas alternativas de cristianismo (Demerath, 2000; Hervieu-Léger, 2012; Fedele, 2015); diferentes religiões trazidas por migrantes – como o Islã, por exemplo

⁹ A literatura sobre esse tema é hoje muito rica e inclui um *corpus* significativo de estudos para repensar hipóteses sociológicas clássicas sobre a presumida secularização inevitável do mundo industrial, especialmente a Europa e “o Ocidente”. Nesta nota, assim como no texto acima, apenas algumas das obras mais representativas são citadas: Barker e Warburg (1990); Davie e Hervieu-Léger (1996); Eller (2007, p. 160172); e Heelas (1996).

(Marranci, 2012) –; novos movimentos religiosos, como a Nova Era, a bruxaria moderna ou o neopaganismo (Heelas, 1996; Rountree, 2015; Ruickbie, 2006); “religiões inventadas” (Cusack, 2010); “religião civil” (Margry, 2012); formas “personalizadas” ou não estruturadas de religião, frequentemente fundamentadas na reivindicação de serem “espirituais”, mas sem seguir qualquer igreja nem fazer parte de algum movimento religioso organizado (Hervieu-Léger, 2012); e, crucial para nosso foco aqui, formas de religião “vernacular” ou “popular”, entendidas como a reapropriação de crenças e práticas populares que existiam, especialmente em contextos rurais, antes da modernização (Testa, 2017a). Mesmo nos países pós-socialistas (aparentemente) mais secularizados, que experimentaram décadas de ateísmo estatal, as religiões e a religiosidade têm vivenciado uma reemergência heterogênea desde o colapso dos regimes comunistas (Borowik; Babinski, 1997; Creed, 2011; Hann, 2006; Rogers, 2005). O próprio catolicismo tem passado por uma diversificação profunda de suas modalidades espirituais e rituais, com múltiplos submovimentos como o *focolare* (Bowie, 2003), o catolicismo pré-concílio Vaticano II (Sapitula, 2010) ou as comunidades de Taizé (Pritchard, 2015).

Em um contexto de diversificação massiva de experiências, gostaríamos de chamar mais atenção para as interconexões entre religião, tradição e encantamento. O que sabemos sobre as experiências e práticas de encantamento das pessoas, sobre a ligação entre as percepções das pessoas e a identidade coletiva? Que tipos de mudanças materiais surgem a partir do reencantamento? Como o desencantamento se manifesta na visão diária das pessoas e o que o processo de encantamento implica para o ambiente comunitário? Além disso, as relações dialéticas entre o processo de desencantamento e a vontade de reencantamento ainda não foram exploradas em profundidade real, e mais empenho é necessário para compreender melhor as técnicas que transformam elementos tradicionais (não apenas religiosos) em um novo campo de construção de identidade.

RITUALIZAÇÃO

Uma reflexão sobre o papel do ritual nos processos de reconfiguração das tradições e, portanto, na estruturação e na articulação da sociedade em geral deve incluir uma menção à importância da chamada Escola de Manchester na história da antropologia social – nomeadamente a teorização realizada por Max Gluckman e Victor Turner. Os trabalhos dos autores constituem as primeiras e talvez mais importantes tentativas de desafiar, com base em

evidências etnográficas, a suposição funcionalista da força “homeostática” dos rituais; provoca, portanto, uma reavaliação da relação entre ritualização e ordem social (Gluckman, 1963; Turner, 1966, 1967, 1982). Da mesma forma, as conclusões de Clifford Geertz sobre os códigos comportamentais inscritos em rituais públicos, que, em sua opinião, podem ser lidos como “textos” sobre o sistema cultural (e religioso) local, foram importantes (Geertz, 1973a, 1973b). Mais recentemente, o que podemos chamar de abordagem neofuncionalista, elaborada por Don Handelman, retoma, desenvolve e problematiza as teorias antropológicas precedentes sobre ritual e ritualidade (Handelman, 1999)¹⁰.

Levando em consideração essas formulações agora clássicas de ritual e expandindo-as, optamos por focar especialmente o paradigma da ritualização, considerado mais uma maneira possível de conectar a invenção, a revitalização e a reconfiguração de tradições (sejam religiosas, sejam “reencantadoras” ou não) com as dinâmicas reais das práticas sociais¹¹.

Nós estamos plenamente conscientes dos problemas intrínsecos conectados ao trabalho com a noção de ritual (e, portanto, de ritualização). O primeiro problema é que, como Don Handelman (1999, p. XI) colocou, o “ritual [é] uma área definida muito mais por meio do ‘senso comum’ do que pela analítica na antropologia”. A segunda e talvez mais importante ressalva diz respeito ao fato de que “nenhuma característica única do ritual lhe é peculiar” (Rappaport, 1979, p. 174, *apud* Bell, 2009, p. 152, mas também p. 91-92). Em outro texto, um artigo eloquentemente intitulado “Contra o ‘ritual’”, Jack Goody (1977, p. 28) apresentou considerações semelhantes, argumentando que operações culturais como a formalização e a reiteração de ações são processos na própria base da vida social e, portanto, não são características exclusivas apenas do ritual e de mais nada. Este não é o lugar para discutir ou resolver esses impasses teóricos, e nos contentamos provisoriamente com a “zona de senso comum” proposta por Handelman e com a abordagem pragmática sugerida por Catherine Bell (2009, p. 74): “em vez de impor categorias do que é ou não é ritual, pode ser mais útil observar como as atividades humanas estabelecem e manipulam sua própria diferenciação e seus propósitos – no próprio ato dentro do contexto de outras maneiras de agir” (Bell, 2009, p. 74). Na verdade, Bell observou a tendência às categorias de ritualização e contexto ritual (e

10 A perspectiva de Handelman é particularmente interessante, em nosso caso, porque ele é um antropólogo do mundo contemporâneo lidando principalmente com rituais públicos em estados-nação ocidentais, em vez de contextos não europeus. A teorização de Handelman sobre o modo como – e por que – os rituais públicos funcionam dentro/para/contra/em torno de dada ordem sociopolítica tem sido muito inspiradora e informa algumas das páginas a seguir.

11 Os problemas ontológicos, conceituais e metodológicos relacionados ao estudo do ritual e da ritualização são discutidos detalhadamente em Testa (2014a, p. 56-77 e 499-510).

contextualização) já nos anos 1990 (Bell, 2009, p. 88-93 e p. 197-238), quando teorizou sobre a “ritualização adequada”, frequentemente preferindo explicitamente essa noção à de “ritual”. Alguns anos depois, Handelman (1999), p. XVII) observou como, “ao longo dos anos [,] tem havido tentativas de usar a ideia de ‘ritualização’ para expandir ou substituir o ‘ritual’”¹².

Durante esses anos, com base nessa mudança metodológica e conceitual, Michael Houseman desenvolveu suas considerações sobre a ritualidade no sentido de uma maior atenção analítica às dimensões cognitivas, emocionais e comportamentais do ritual, da ritualização e das práticas ritualizadas (Berthomé; Houseman, 2010; Houseman, 2010)¹³. Um dispositivo cultural relacional por excelência aos rituais, de acordo com Houseman, têm o propósito específico de estabelecer e estruturar relações entre agentes (tanto humanos quanto não humanos), de onde surgem conclusões sobre os rituais “como contextos dinâmicos e interativos” (Houseman, 2006, p. 417).

Por vezes, a ritualização, como um conceito contestado, tem sido principalmente associada à formação de novas modalidades de ação (religiosas ou não), com reorganização taxonômica e produção de novos significados sociais por meio da simbolização (ou melhor, tornando certas coisas “mais simbólicas” do que outras)¹⁴. Na verdade, é o próprio Don Handelman, já mencionado, que reage de maneira bastante crítica ao conceito de ritualização. Sua crítica é incisiva e às vezes provocadora, mas também convincente: “[...] a ritualização pode ser especialmente útil ao discutir essa transição do que pode ser chamado de ‘não ritual’ para ‘ritual’ – mas uma vez lá, dentro do ritual, grande parte de sua utilidade termina” (Handelman, 1999, p. XVII).

Para Bell [...] não há nada além da ritualização, exceto uma ritualização adicional. Um “ritual” é constituído por sua contínua ritualização de prática e ação. Certas questões – como a lógica interna de eventos públicos ou o modo como diferentes tipos de eventos se relacionam com ordens sociais – não têm relevância alguma. [...] Para esses estudiosos, o ritual é um fenômeno superficial [...] não possui profundidade de processo nem de destino (Handelman, 1999, p. XVIII)¹⁵.

12 Exemplos europeus de “processo de ritualização” foram discutidos antecipadamente, com perspicácia teórica, por Hobsbawm (1983a, 1983b).

13 “As ocasiões rituais [são] uma arena privilegiada para investigar emoções” (Berthomé; Houseman, 2010, p. 69).

14 Sobre a ritualização como um meio cultural por meio do qual certos significados sociais adquirem uma relevância especial, cf. Bell (2009, p. 90-93); sobre uma teoria da graduação simbólica e a hierarquia ritual (ou seja, sobre como e por que certas coisas, especialmente coisas rituais, se tornam “mais simbólicas”), veja Testa (2014a, p. 69-75)

15 A crítica de Handelman e seus méritos e limites são discutidos em Testa (2014a: 65-77).

Tendemos a concordar com sua avaliação: o termo “ritualização” é especialmente preciso e útil ao avaliar a mudança de não ritual para ritual ou o reestabelecimento de um ritual anteriormente “não ritualizado”; no entanto, “uma vez lá, dentro do ritual”, outras ferramentas interpretativas e conceitos são mais úteis.

Levando em consideração essa crítica, assim como os diferentes ângulos teóricos e metodológicos de sua abordagem, e por meio dos vários materiais históricos ou etnográficos que constituem suas bases empíricas, formulamos nossa própria definição operacional de “ritualização”. Com esse termo, basicamente nos referimos ao processo que faz dada prática adquirir novas formas, significados sociais e/ou funções com base em ações performativas que resultam em sua estruturação e sua formalização, mas também no envolvimento com a esfera emocional dos agentes sociais envolvidos¹⁶. Por sua vez, processos que podem determinar a reencenação de um ato ritual anterior ou desencadear a criação de um novo ato (ou algo semelhante ao que normalmente é considerado um rito) estão correlacionados e muitas vezes fomentam, por si só, transformações sociais mais amplas e mudanças estruturais¹⁷.

A ritualização também pode ser – e frequentemente é, de fato, – associada a uma referência a práticas similares (“tradicionais”) anteriores, causando uma distinção entre a ritualização e a revitalização ritual – bem como uma distinção entre a (re)invenção e a reconfiguração da tradição – que muitas vezes fica opaca. Referir-se a um quadro tradicional é uma operação cultural de importância fundamental, pois a ritualização só pode ocorrer se convergir com o estabelecimento (ou o restabelecimento) de um contexto ritual, feito por meio da sinergia de vários fatores, como características tradicionais específicas, aspectos ambientais e os próprios ambientes sociais locais, mas também a autoridade e o prestígio social, sendo a mobilização de diferentes “formas de capital” (Bourdieu, 1986) etc.¹⁸ A criação de um contexto ritual não é apenas instrumental, mas necessária, na medida em que é precisamente o estabelecimento desse contexto que leva a força ritual das ações e representações a emergir, além de carregá-las com um valor simbólico mais elevado, o que também determina que elas sejam separadas da normalidade da vida social (como quando são marcadas como “tradicionais”), tornando-se, assim, verdadeiramente “rituais”. Na verdade, como já foi argumentado, aspectos como

16 Definições antropológicas, teorias e análises de performance podem ser encontradas em Turner (1982) e Kolankiewicz (2008).

17 Uma definição sociológica recente afirma que a ritualização pode ser conceituada como uma “forma ubíqua de comportamento social em que as pessoas se envolvem em ações regularizadas e repetitivas que são fundamentadas nos mapas cognitivos dos atores ou, para usar outra frase, nos quadros simbólicos” (Knottnerus 1997, p. 260).

18 A noção de contexto ritual é bem definida em Bell (2009, p. 69-93).

formalização, repetição, reiteração e circunscrição não são intrinsecamente rituais: eles se tornam rituais apenas por meio da ritualização e pela emergência da simbolização nelas. Isso não pode deixar de envolver a inclusão e, portanto, também a exclusão, de certos símbolos, ações e representações: como observou Valerio Valeri (1985, p. xi, *apud* Wolf, 2001, p. 395), “o ritual produz sentido ao criar contrastes no *continuum* da experiência. Isso implica suprimir certos elementos da experiência para dar relevância a outros. Assim, a criação de uma ordem conceitual é também, constitutivamente, a supressão de aspectos da realidade” (Valeri, 1985, p. xi, *apud* Wolf, 2001, p. 395). Ou, como Catherine Bell expressou:

[...] essa visão sugere que o significado do comportamento ritual não reside em ser uma forma completamente separada do agir, mas no modo como tais atividades se constituem como diferentes e em contraste com outras atividades. [...] Em um nível básico, a ritualização é a produção dessa diferenciação (Bell, 2009, p. 90).

Essa separação, essa supressão e essa diferenciação (como ocorre entre o tradicional e o moderno) são necessárias para estabelecer o contexto ritual e, metonimicamente, o próprio ritual: de certa forma, é o próprio ritual que é ritualizado.

Os padrões transformadores anteriormente descritos geralmente envolvem (ou melhor, desencadeiam) o surgimento de novas configurações comportamentais e relações sociais, ou o posicionamento de agentes sociais, dentro do recém-estabelecido contexto ritual. Também desencadeia (e ao mesmo tempo se baseia) em uma reorganização da conexão emocional com os objetos e práticas ritualizados, uma reorganização que pode, é claro, ser observada e registrada etnograficamente.

CRIAÇÃO DE PATRIMÔNIO

Até o final do século XIX, o patrimônio cultural havia se tornado uma poderosa ferramenta política para promover identidades nacionais na administração pública. Monumentos, museus, arqueologia, trajes, literatura folclórica e música entraram no âmbito do patrimônio cultural como exemplos do passado e emblemas das vidas dos “ancestrais”, exibindo para uma população cada vez mais industrial e urbana as raízes e características essenciais da identidade nacional. Obviamente, apenas uma pequena seleção foi destacada aqui, o que revela uma divisão entre o que as elites políticas desejam valorizar e o que preferem esconder. A administração da cultura naquela época promovia certa imagem e certo imaginário de identidade, e a tradição era uma

das modalidades usadas para envolver as pessoas locais em um projeto holístico e exclusivo de nacionalidade, baseado em um passado parcialmente fictício (Anderson, 1983). Como não é surpresa, o conteúdo tradicional incluído nesses processos muitas vezes conferia um *status* oficial, sempre acompanhado de uma característica decadente, de luto ou de sobrevivência, que alguns historiadores franceses chamaram de “a beleza dos mortos” (De Certeau; Julia; Revel, 1993). Vindas do passado e em risco de desaparecerem nas brumas da história, as tradições eram fáceis de manipular e suficientemente maleáveis para se adequarem aos desejos das elites políticas. Isso foi verdade até o final do século XX na Europa, quando ruralidade, raça e identidade étnica estavam em jogo, além de conflitos e competições entre impérios coloniais (Grã-Bretanha, França, Alemanha) e pequenos Estados-nações continentais (nos Balcãs, por exemplo). Mais recentemente, tradições em toda a Europa também têm sido usadas para impulsionar as indústrias do turismo. Antropólogos e etnólogos perceberam que as culturas tradicionais locais às vezes sobreviveram graças à chegada de visitantes estrangeiros para os quais os habitantes tinham que realizar rituais, música ou arte e artesanato (Boissevain, 1996). Da mesma forma, minorias étnicas em toda a Europa, especialmente judeus – que têm museus locais (Trevisan Semi; Miccoli; Parfitt, 2013) – ou Roma (para música flamenca, ver Machin-Autenrieth, 2016), implementaram programas de patrimônio cultural para lutar contra a homogeneidade construída por políticas nacionais e políticas culturais ou de turismo.

Seguindo essa linha, muitos antropólogos, etnólogos, folcloristas e profissionais de museus têm demonstrado que o patrimônio cultural atua como uma interface de reflexividade e um dispositivo operacional para comunicar narrativas dos diversos *selves* coletivos presentes na cena pública (Adell *et al.*, 2015; Fabre, 2000; Kirshenblatt-Gimblett, 2004; Kockel; Craith, 2007; Harrison, 2013). Entretanto as tradições incorporadas nesses processos de criação de patrimônio (termo que usamos como sinônimo de “patrimonialização”), seja em nível local, seja em nível intergovernamental, sempre sofrem os mecanismos da hegemonia e da imposição de valores política e ideologicamente carregados. Os praticantes do patrimônio – oficiais ou não (Harrison, 2010; Isnart, 2012) – mobilizam padrões de certos valores estéticos, morais e de classe em suas atividades diárias (Heinich, 2009, 2011). Mais comumente, essa narrativa bastante ampla e abrangente, algo que Smith chamou de discurso autorizado sobre o patrimônio (Smith, 2006), ou seja, a universalização da concepção de patrimônio da Unesco (uma “mentalidade mundial”, de acordo com Bendix, 2009, p. 257), é amplamente baseada em critérios ocidentais, nacionalistas, elitistas e de classe alta (Bendix; Eggert; Peselmann, 2013; Bortolotto 2011). A universalidade reivindicada pela Unesco e por alguns dos atores do patrimônio desafia, na verdade, as definições locais do que é importante para salvaguardar, conservar ou restaurar.

Isso provoca uma grande quantidade de contradiscursos (Bondaz; Isnart; Leblon, 2012), seja mesclando as visões da Unesco com entendimentos regionais ou religiosos do patrimônio, seja traduzindo o quadro internacional para as línguas nativas, seja, ainda, mantendo os entendimentos locais de reconhecimento do passado e bens valiosos lutando contra o despojamento econômico ou a marginalidade política (Bondaz *et al.*, 2014; Hodges, 2011; Testa, 2017b).

Em resumo, a criação de patrimônio não é apenas uma forma de transformar e remodelar o conteúdo tradicional em si; é também uma oportunidade para as pessoas responsáveis por reivindicações de memória e gestão cultural pensarem e construírem seus próprios conceitos, ferramentas e procedimentos com base no que consideram valioso. Nas palavras de Carneiro da Cunha (2009), a patrimonialização abrange tanto o que a ciência social chama de cultura (o quadro coletivo que estrutura e comanda a vida comum dentro de um grupo) quanto o que as pessoas estão reivindicando como sua “cultura” (os elementos selecionados para representar o grupo e se comunicar com outros).

Assim sendo, tais reconfigurações patrimoniais das performances e dos objetos considerados tradicionais não implicam apenas uma transformação dos rituais, das narrativas ou das estéticas. Elas também afetam – o que é mais importante para nós – as próprias estruturas cognitivas, sensoriais e representacionais de falar e pensar sobre identidades coletivas e individuais. Analisar a transferência de um festival local, uma peça de música ou o conhecimento de artesanato da vida cotidiana para um ambiente patrimonial nos leva a considerar que as pessoas envolvidas na criação de patrimônio lidam com uma reconfiguração cultural mais profunda e complexa do que simplesmente um uso (ou mau uso) econômico ou político da cultura, do passado ou da tradição.

A agenda de pesquisa ligada a essa compreensão mais ampla da reconfiguração das tradições na Europa demanda uma investigação mais diversificada e multidirecional. Oposições binárias como turismo *versus* localidade, autenticidade *versus* falso, participação *versus* exibição, instituição *versus* popular, oficial *versus* não oficial e patrimônio *versus* vida cotidiana parecem estar amplamente presentes no nívelêmico. Nossa intenção aqui é compreender as razões dessa incorporação conceitual entre os agentes sociais. Contudo, estamos interessados em analisar as interseções culturais e interações polissêmicas não necessariamente polarizadas envolvidas nos processos de patrimonialização. Uma primeira linha de investigação pode consistir em examinar o modo como os indivíduos lidam com as mudanças nas tradições: o que as pessoas pensam das transformações de suas tradições? Elas estão ativas no processo? Quais são os argumentos que usam para legitimar a mudança? Elas sempre concordam? Quais são as consequências emocionais e materiais da reconfiguração para suas próprias vidas? Uma segunda

abordagem de investigação diz respeito ao papel dos conflitos e da competição nos processos de patrimonialização da tradição. Quem são os mestres do jogo e que tipo de sistema hierárquico está estruturando as forças atuais? Como as pessoas ganham ou perdem o controle da situação, e com que efeito emocional? Quando a vitória é reivindicada e contestada? Por fim, embora esta lista não seja exaustiva, a transformação das tradições abre espaço para uma investigação sobre os dispositivos¹⁹ empregados pelos atores para lidar com as tradições: museus e arquivos são sempre as estruturas mais eficientes e populares a serem estabelecidas. Mas qual é o papel de dispositivos mais inovadores, como a Convenção do Patrimônio Cultural Imaterial ou a Convenção de Faro²⁰? E as redes sociais digitais mobilizadas nas dinâmicas de construção do patrimônio? Que tipos de colaboração – ou exclusão – se estabelecem, e entre quais instituições e atores? Quais são as transformações dos dispositivos quando entram em contato com objetos tradicionais? Poderíamos testemunhar alguns efeitos de retroalimentação entre dispositivos de patrimônio e tradições?

Nosso objetivo aqui é contribuir para uma reavaliação do escopo teórico e significado dessas noções de reencantamento, ritualização e produção de patrimônio em relação aos conceitos e teorias mais clássicas que relacionam cultura com economia, política e outras “esferas” da atividade humana, mais ou menos teoricamente circunscritas (Terpe, 2016). Enquanto etnólogos educados e trabalhando na e sobre a Europa, continuamos e ampliamos a tendência de análise política e sociológica no campo dos elementos sociais considerados “tradicionais”, no entanto também sentimos a necessidade de reavaliar os conceitos e a metodologia para fazer isso. Assim, este texto representa tanto um tributo aos paradigmas analíticos anteriores quanto um esforço para consolidar a renovação de nosso campo, numa tentativa de conectar o nível micro de nossas investigações etnográficas empiricamente orientadas com padrões sociais gerais que caracterizam amplamente o espaço cultural europeu hoje.

19 O termo dispositivo é usado aqui no entendimento de Foucault (1980) do termo, ou seja, como um conjunto de valores e procedimentos que delimitam um domínio social.

20 A Convenção-Quadro sobre o valor do Patrimônio Cultural para as Sociedades é um acordo que os Estados membros do Conselho da Europa podem assinar e ao qual a União Europeia e outros Estados não membros podem aderir desde 27 de outubro de 2005, quando Portugal assinou. A convenção foi ratificada em 28 de agosto de 2009 e começou a valer a partir de 1º de junho de 2011.

REFERÊNCIAS

1. ACQUAVIVA, Sabino. **L'eclissi del sacro nella civiltà industriale**. Milan: Comunità, 1966.
2. ADELL, Nicolas *et al.* (ed.). **Between imagined communities of practice: participation, territory and the making of heritage**. Göttingen: Göttingen University Press, 2015.
3. ANDERSON, Benedict. **Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism**. London & New York: Verso, 1983.
4. ARIÑO, Antonio; SATTRIANI, Luigi Lombardi (ed.). **L'utopia di Dioniso: festa tra tradizione e modernità**. Rome: Meltemi, 1997.
5. BARKER, Eileen; WARBURG, Margit (ed.). **New religions and new religiosity**. Aarhus: Aarhus University Press, 1990.
6. BAUSINGER, Helmut. **Cultura popolare e mondo tecnologico**. Napoli: Guida, 2005.
7. BELL, Catherine. **Ritual theory, ritual practice**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.
8. BENDIX, Regina. **In search of authenticity**. Madison: University of Wisconsin Press, 1997.
9. BENDIX, Regina. Heritage between Economy and politics: an assessment from the perspective of cultural anthropology. *In*: SMITH, Laurajane; AKAGAWA, Natsuko (ed.), **Intangible heritage**. London; New York: Routledge, 2009. p. 253-269.
10. BENDIX, Regina; EGGERT Aditya; PESELMANN, Arnika (eds.). **Heritage regimes and the State**. Göttingen: Göttingen University Press, 2013. Disponível em: <https://books.openedition.org/gup/348>. Acesso em: 4 dez. 2023.
11. BERTHOMÉ, François; HOUSEMAN, Michael. Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions. **Religion and Society: Advances in Research**, New York/Oxford, v. 1, p. 57-75, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.3167/arrs.2010.010105>. Acesso em: 4 dez. 2023.
12. BOISSEVAIN, Jeremy (ed.). **Revitalizing European rituals**. London; New York: Routledge, 1992.
13. BOISSEVAIN, Jeremy (ed.). **Coping with tourists: European reactions to mass tourism**. London & New York: Berghahn, 1996.
14. BONDAZ *et al.* (ed.). **Les vocabulaires locaux du "patrimoine"**. Zurich: Lit Verlag, 2014.
15. BONDAZ, Julien; ISNART, Cyril; LEBLON, Anaïs. Au-delà du consensus patrimonial. **Civilisations**, Paris, v. 61, n. 1, p. 9-22, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/>

civilisations.3113. Acesso em: 4 dez. 2023.

16. BOROWIK, Irena; BABINSKI, Grzegorz (ed.). **New religious phenomena in Central and Eastern Europe**. Cracóvia: Nomos, 1997.
17. BORTOLOTTI, Chiara (ed.). **Le Patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie**. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2011.
18. BOSSY, John. **Christianity in the West, 1400–1700**. Oxford; New York: Oxford University Press, 1985.
19. BOURDIEU, Pierre. The forms of capital. *In*: RICHARDSON, John (ed.). **Handbook of theory and research for the sociology of education**. New York: Greenwood, 1986. p. 241-258.
20. BOWIE, Fiona. An anthropology of religious experience: spirituality, gender and cultural transmission in the focolare movement. **Ethnos**, Hojbjerg, v. 68, n. 1, p. 49-72, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0014184032000060362>. Acesso em: 4 dez. 2023.
21. BOYER, Pascal. **Tradition as truth and communication: a cognitive description of traditional discourse**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
22. BRAVO, Gian Luigi. **Festa contadina e società complessa**. Milan: Franco Angeli, 1984.
23. BROMBERGER, Christian; CHEVALLIER, Denis (ed.). **Carrières d'objets: innovations et relances**. Paris: Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2009.
24. BRONNER, Simon. The meaning of tradition: an introduction. **Western Folklore**, Logan, v. 59, n. 2, p. 87-104, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/1500154>. Acesso em: 4 dez. 2023.
25. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.
26. CLEMENTE, Pietro; MUGNAINI, Fabio (ed.). **Oltre il folklore: tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea**. Rome: Carocci, 2001.
27. COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. **Ethnicity, Inc**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
28. CREED, Gerald. **Masquerade and Postsocialism: ritual and cultural dispossession in Bulgaria**. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2011.
29. CUSACK, Carole. **Invented religions: imagination, fiction and faith**. London; New York: Routledge, 2010.
30. DAVIE, Grace; HERVIEU-LÉGER, Daniele (ed.). **Identités religieuses en Europe**. Paris: La Découverte, 1996.
31. DE CERTEAU, Michel, DOMINIQUE, Julia; REVEL, Jacques. *La beauté du mort*.

- In*: DE CERTEAU, Michel. **La culture au pluriel**. Paris: Point, 1993. p. 45-72.
32. DEI, Fabio. **Beethoven e le mondine**. Rome: Meltemi, 2002.
33. DEMERATH, Nicholas. The rise of “cultural religion” in European Christianity: learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. **Social Compass**, Louvain, v. 47, n. 1, p. 127-139, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/003776800047001013>. Acesso em: 4 dez. 2023.
34. ELLER, David. **Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate**. London & New York: Routledge, 2007.
35. FABRE, Daniel (ed.). **Domestiquer l’histoire: ethnologie des monuments historiques**. Paris: Éditions de la maison des Sciences de l’Homme, 2000.
36. FABRE, Daniel (ed.). **Émotions patrimoniales**. Paris: Éditions de la maison des sciences de l’homme, 2013.
37. FABRE, Daniel; CAMBEROQUE, Claude. **La fête en Languedoc: regards sur le carnaval aujourd’hui**. Toulouse: Privat, 1977.
38. FAETA, Francesco. Un oggetto conoscibile: la festa religiosa in aree dell’Europa meridionale. *In*: FAETA, Francesco. **Questioni italiane: demologia, antropologia critica**. Turin: Bollati Boringhieri, 2005. p. 151-170.
39. FAETA, Francesco. Le “radici” folkloriche dell’Europa contemporanea: ripensare la cultura popolare e i suoi studi. *In*: FAETA, Francesco. **Le ragioni dello sguardo: pratiche dell’osservazione, della rappresentazione e della memoria**. Turin: Bollati Boringhieri, 2011. p. 132-155.
40. FEDELE, Anna. **Looking for Mary Magdalene: alternative pilgrimage and ritual creativity in contemporary France**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2015.
41. FOUCAULT, Michel. The Confession of the Flesh (1977) Interview. *In*: FOUCAULT, Michel. **Power/Knowledge selected interviews and other writings**. New York: Pantheon Books, 1980. p. 194-228.
42. FOURNIER, Laurent Sébastien. **La fête en héritage: enjeux patrimoniaux de la sociabilité provençale**. Aix-en-Provence: Publications de l’Université de Provence, 2005.
43. FOURNIER, Laurent Sébastien. The impact of the Intangible Cultural Heritage Unesco policies in France. **Traditiones**, Ljubljana, v. 41, n. 2, p. 193-206, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.3986/Traditio2012410214>. Acesso em: 4 dez. 2023.
44. FRYKMAN, Jonas; NIEDERMÜLLER, Peter. Articulating Europe: local perspectives. *In*: FRYKMAN, Jonas; NIEDERMÜLLER, Peter (ed.), **Articulating Europe: local perspectives**. Copenhagen: Museum Tusculanum Press 2003. p. 3-6.
45. GALLINI, Clara. **Il consumo del sacro: Feste lunghe di Sardegna**. Bari: Laterza, 1971.
46. GEERTZ, Clifford. Ritual and social change: a Javanese example. *In*: Clifford Geertz,

- The interpretation of cultures.** New York: Basic Books, 1973a. p. 142-169.
47. GEERTZ, Clifford. Deep play: notes on the Balinese cockfight. *In*: GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures.** New York: Basic Books, 1973b. p. 412-454.
48. GELL, Alfred. The technology of enchantment and the enchantment of technology. *In*: COOTE, Jeremy; SHELTON, Anthony (ed.). **Anthropology, art and aesthetics.** Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 159-186.
49. GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory.** Oxford: Clarendon Press, 1998.
50. GINZBURG, Carlo. **Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500.** Turim: Einaudi, 2009.
51. GLASSIE, Henry. Tradition. **Journal of American Folklore**, Washington, v. 108, n. 430, p. 395-412, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/541653>. Acesso em: 4 dez. 2023.
52. GLUCKMAN, Max. Rituals of rebellion in South-East Africa. *In*: Gluckman, Max. **Order and rebellion in Tribal Africa: collected essays.** London: Cohen & West, 1963. p. 110-135.
53. GOODY, Jack. Against "ritual": loosely structured thoughts on a loosely defined topic. *In*: MOORE, Sally; MYERHOFF, Barbara (eds.). **Secular Ritual.** Amsterdam: Van Gorcum 1977. p. 25-35.
54. HANDELMAN, Don. **Models and mirrors: towards an anthropology of public events.** New York; Oxford: Berghahn Books, 1999.
55. HANDLER, Richard. **Nationalism and the politics of culture in Quebec.** Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.
56. HANDLER, Richard; LINNEKIN, Joycelyn. tradition, genuine or spurious. **Journal of American Folklore**, Washington, v. 97, p. 273-290, 1984. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/540610>. Acesso em: 4 dez. 2023.
57. HANN, Chris (ed.). **The post-socialist religious question: faith and power in Central Asia and East-Central Europe.** Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology, 2006.
58. HARRISON, Rodney. Heritage as social action. *In*: WEST, Susie. **Understanding heritage in practice.** Manchester; Milton Keynes: Manchester University Press, Open University, 2010. p. 240-276.
59. HARRISON, Rodney. **Heritage: Critical Approaches.** New York: Routledge, 2013.
60. HEELAS, Paul. **The New Age Movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity.** Oxford: Blackwell, 1966.
61. HEINICH, Nathalie. **La fabrique du patrimoine: de la cathedrale a la petite cuillere.** Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 2009.

62. HEINICH, Nathalie: The Making of Cultural Heritage. **The Nordic Journal of Aesthetics**, Copenhagen, v. 40–41, p. 119-128, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.7146/nja.v22i40-41.5203>. Acesso em: 4 dez. 2023.
63. HEINICH, Nathalie. Les émotions patrimoniales: de l'affect à l'axiologie. **Social Anthropology/Anthropologie Sociale**, New York/Oxford, v. 20, n. 1, p. 19-33, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2011.00187.x>. Acesso em: 4 dez. 2023.
64. HERTZ, Robert. A contribution to a study of the collective representation of death. In: MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri; HERTZ, Robert. **Saints, heroes, myths and rites: classical durkheimian studies of religion and society**. London; New York: Routledge, 2009a. p. 109-180.
65. HERTZ, Robert. The preeminence of the right hand: a study of religious polarity. In: MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri; HERTZ, Robert. **Saints, heroes, myths and rites: classical durkheimian studies of religion and society**. London; New York: Routledge, 2009b. p. 88-108.
66. HERTZ, Robert. Saint Besse: Study of an Alpine Cult of Death. In: MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri; HERTZ, Robert. **Saints, heroes, myths and rites: classical durkheimian studies of religion and society**. London; New York: Routledge, 2009c. p. 181-221.
67. HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Religion as a chain of memory**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.
68. HERVIEU-LÉGER, Danièle. Mapping the contemporary forms of religiosity. In: TAYLOR, Charles; CASANOVA, José; MCLEAN, George (ed.). **Church and people: disjunctions in a secular age**. Washington: RVP, 2012. p. 25-38.
69. HERZFELD, Michael. **Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece**. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
70. HERZFELD, Michael. **Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State**. New York: Routledge, 1997.
71. HOBBSAWM, Eric. Introduction: inventing traditions. In: HOBBSAWN, Eric J. Hobsbawm; RANGER, Terence (ed.). **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983a. p. 1-14.
72. HOBBSAWM, Eric. Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914. In: Hobsbawm; RANGER, Terence (ed.). **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983b. 263-308.
73. HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (ed.). **The invention of tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
74. HODGES, Matt. “Disciplinary anthropology?” Amateur ethnography and the production of “heritage” in rural France. **Ethnos**, Hojbjerg, v. 76, n. 3, p. 348-374, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00141844.2011.577228>. Acesso em: 4 dez. 2023.

75. HOUSEMAN, Michael: Relationality. *In*: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERG, Michael (ed.). **Theorizing rituals: issues, topics, approaches**. Leiden; Boston: Brill, 2006. p. 413-428.
76. HOUSEMAN, Michael. Des rituels contemporains de première menstruation. **Ethnologie française**, Paris, v. 40, n. 1, p. 57-66, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/ethn.101.0057>. Acesso em: 4 dez. 2023.
77. HUTTON, Ronald. Modern Pagan Festivals: A Study in the Nature of Tradition. **Folklore**, London, v. 119, n. 3, p. 251-273, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00155870802352178>. Acesso em: 4 dez. 2023.
78. ISNART, Cyril. “Savages who speak French”: Folklore, primitivism and morals in Robert Hertz. **History and Anthropology**, London, v. 17, n. 2, p. 135-152, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02757200600625757>. Acesso em: 4 dez. 2023.
79. ISNART, Cyril. Les patrimonialisations ordinaires: Essai d’images ethnographiées. **ethnographiques.org**, Charenton-le-Pont, v. 24, p. 1-7, 2012. Disponível em: <https://www.ethnographiques.org/2012/Isnart>. . Acesso em: 9 jan. 2024.
80. ISTENIČ, Sasa Poljiak. Aspects of tradition. **Traditiones**, Ljubljana, v. 41, n. 2, p. 77–89, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.3986/Traditio2012410206>. Acesso em: 4 dez. 2023.
81. KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. Intangible Heritage as Metacultural Production. *Museum International*, v. 56, n. 1-2, p. 52-65, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1350-0775.2004.00458.x>. Acesso em: 4 dez. 2023.
82. KNECHT, Michi; NIEDERMÜLLER, Peter. The politics of cultural heritage: an urban approach. **Ethnologia Europaea**, London, v. 32, p. 89-104, 2003. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/290653619>. Acesso em: 9 jan. 2024.
83. KNOTTNERUS, David. The theory of structural ritualization. **Advances in Group Processes**, Leeds, v. 14, p. 257-279, 1997. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/280948320_The_Theory_of_Structural_Ritualization. Acesso em: 9 jan. 2024.
84. KOCKEL, Ulrich; CRAITH, Máiréad Nic (ed.). **Cultural heritages as reflexive traditions**. London: Palgrave Macmillan, 2007.
85. KOLANKIEWICZ, Leszek 2008: Towards an anthropology of performance(s). **Performance Research**, London, v. 13, n. 2, p. 8-24, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13528160802639177>. Acesso em: 4 dez. 2023.
86. KURASAWA, Fuyuki. Primitiveness and the flight from modernity: sociology and the avant-garde in inter-war France. **Economy and Society**, London, v. 31, n. 1, p. 7-28, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0308514032000045744>. Acesso em: 4 dez. 2023.
87. LENCLUD, Gérard. Plus ça change, plus c’est la même chose. **Nouvelle revue de psychanalyse**, Paris, v. 15, p. 203-211, 1977.

88. LENCLUD, Gérard 1987: La tradition n'est plus ce qu'elle était. **Terrain**, Paris, v. 9, p. 110-123. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/terrain.3195>. Acesso em: 4 dez. 2023.
89. MACDONALD, Sharon. **Memorylands: heritage and identity in Europe Today**. London; New York: Routledge.
90. MACHIN-AUTENRIETH, Matthew. **Flamenco, regionalism and musical heritage in southern Spain**. Abingdon; New York: Routledge, 2016.
91. MARGRY, Peter Jan. European religious fragmentation and the rise of civil religion. *In*: KOCKEL, Ulrich; CRAITH, Máiréad Nic; FRYKMAN, Jonas (ed.). **Companion to the Anthropology of Europe**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. p. 275-294.
92. MARRANCI, Gabriele: Studying Muslims in Europe. *In*: KOCKEL, Ulrich; CRAITH, Máiréad Nic; FRYKMAN, Jonas (ed.). **Companion to the Anthropology of Europe**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. p. 295-310.
93. MARTÍNEZ, Francisco: An Expert in Peripheries: Working at, with and through the Margins of Anthropology. **ANUAC: Journal of the Italian Association of Cultural Anthropology**, Cagliari, v. 8, n. 2, p. 167-188, 2019. Disponível em: <https://doi: 10.7340/anuac2239-625X-3626>. Acesso em: 9 jan. 2024.
94. NOYES, Dorothy. **Fire in the plaza: Catalan festival politics after Franco**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
95. NOYES, Dorothy. Tradition: three traditions. **Journal of Folklore Research**, Bloomington, v. 46, p. 233-268, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.2979/jfr.2009.46.3.233>. Acesso em: 4 dez. 2023.
96. POUILLON, Jean Tradition: transmission ou reconstruction. *In*: POUILLON, Jean. **Fétiches sans fétichisme**. Paris: Maspéro, 1975. p. 155-173.
97. POUILLON, Jean. Tradition. *In*: BONTE, Pierre; IZARD, Michel (ed.). **Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2007. p. 710-712.
98. PRITCHARD, Elizabeth. Pilgrimages and Publics: The Case of Taizé. **Anthropological Theory**, Thousand Oaks, v. 15, n. 1, p. 68-91, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1463499614556900>. Acesso em: 4 dez. 2023.
99. RILEY, Alexander. **Godless intellectuals: the intellectual pursuit of the sacred reinvented**. New York & Oxford: Berghahn Books, 2010.
100. ROGERS, Douglas: The anthropology of religion after socialism. **Religion, State & Society**, London, v. 33, n. 1, p. 5-18, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0963749042000330848>. Acesso em: 4 dez. 2023.
101. ROUNTREE, Kathryn (ed.). **Contemporary Pagan and native faith movements in Europe**. New York & London: Berghahn, 2015.
102. RUICKBIE, Leo. Weber and the witches: sociological theory and modern witchcraft. **Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies**, London, v. 2, p. 116-130,

2006. Disponível em: <https://vdocuments.mx/weber-and-the-witches-sociological-theory-and-modern-journal-of-alternative.html?page=1>. Acesso em: 9 jan. 2024.
103. SAHLINS, Marshall. 1993: Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. **Journal of Modern History**, Chicago, v. 65, n. 1, 1-25, 1993. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/244606>. Acesso em: 4 dez. 2023.
104. SANTINO, Jack. The ritualesque: festival, politics, and popular culture. **Western Folklore**, Logan, v. 68, n. 1, p. 9-26, 2015. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40600495>. Acesso em: 9 jan. 2024.
105. SAPITULA, Manuel Victor. The formation and maintenance of traditionalist Catholicism. **Social Science Review**, Quezon City, v. 62, n. 2, p. 315-343, 2010. Disponível em: <https://journals.upd.edu.ph/index.php/pssr/article/view/2106>. Acesso em: 9 jan. 2024.
106. SMITH, Laurajane. **Uses of heritage**. London: Routledge, 2006.
107. STOICHIȚĂ, Victor. Enchanting spaces: echo and reverberation at Romanian popular parties. **Etnográfica**, Lisboa, v. 17, n. 3, p. 581-603, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/etnografica.3281>. Acesso em: 4 dez. 2023.
108. TAUSCHEK, Markus. Reflections on the metacultural nature of intangible cultural heritage. **Journal of Ethnology and Folkloristics**, Warsaw, v. 5, n. 2, p. 49-64, 2011. Disponível em: <https://ojs.utlib.ee/index.php/JEF/article/view/22593>. Acesso em: 9 jan. 2024.
109. TERPE, Sylvia. **Max Weber's "spheres of life": a tool for micro-sociological analysis**. Halle (Saale): Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers, 2016.
110. TESTA, Alessandro. **Il carnevale dell'uomo-animale: le dimensioni storiche e socio-culturali di una festa appenninica**. Napoli: Loffredo, 2014a.
111. TESTA, Alessandro. L'homme-cerf, l'ethnologue et le maire: les politiques du folklore dans un contexte rural italien. In: FISZER, Stanisław; FRANCFORT, Didier; NIVIÈRE, Antoine; NOËLALT, Jean-Sébastien (ed.). **Folklores et politique: approches comparées et réflexions critiques (Europes – Amériques)**. Paris: Le Manuscrit, 2014b. p. 99-120.
112. TESTA, Alessandro. Ripensare la tradizione: Riflessioni critiche su una nozione controversa. **Annuaire Roumain d'Anthropologie/Romanian Yearbook of Anthropology**, Bucharest, v. 53, p. 63-91, 2016a. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/1__f53wpiCizv2PDu8DimaArHwNPUyeM0/view. Acesso em: 9 jan. 2024.
113. TESTA, Alessandro. From Folklore to Intangible Cultural Heritage: Observations about a Problematic Filiation. **Österreichische Zeitschrift für Volkskunde**, Klagenfurt, v. 119, n. 3-4, p. 183-204, 2016b. Disponível em: <https://diglib.uibk.ac.at/download/pdf/2190137.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2024.
114. TESTA, Alessandro. "Fertility" and the Carnival 1: symbolic effectiveness, emic beliefs, and the re-enchantment of Europe. **Folklore**, London, v. 128, n. 1, p. 16-36, 2017a. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0015587X.2016.1236488>. Acesso em: 4

dez. 2023.

115. TESTA, Alessandro. "Fertility" and the Carnival 2: popular Frazerism and the reconfiguration of tradition in Europe Today. **Folklore**, London, v. 128, n. 2, p. 111-132, 2017b. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/0015587X.2017.1281967>. Acesso em: 4 dez. 2023.
116. TREVISAN SEMI, Emanuela; MICCOLI, Dario; PARFITT, Tudor (ed.). **Memory and ethnicity: ethnic museums in Israel and the Diaspora**. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013.
117. TSCHANNEN, Olivier. **Les théories de la sécularisation**. Geneva: Librairie Droz, 1992.
118. TURNER, Victor. **The ritual process: structure and anti-structure**. Chicago: Aldine, 1966.
119. TURNER, Victor. **The forest of symbols: aspects of Ndembu Ritual**. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
120. TURNER, Victor. **From ritual to theatre: the human seriousness of play**. New York: Performing Arts Journal Publications, 1982.
121. VALERI, Valerio. Festa. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopedia Einaudi**. Turin: Einaudi, 1979. p. 87-99.
122. WEBER, Max. **Wissenschaft als Beruf**. Munich; Leipzig: Duncker; Humblot, 1919.
123. WOLF, Eric. **Pathways of power: building an anthropology of the modern world**. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2001.

Cyril Isnart

Pesquisador no Centre National de la Recherche Scientifique da Aix Marseille Université. Doutor em Antropologia pela Université de Provenc. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9251-1542>. Contribuição: Pesquisa bibliográfica, Redação e Revisão. E-mail: isnartc@gmail.com

Alessandro Testa

Professor associado da Faculty of Social Sciences. Doutor em Antropologia pela University of Florence. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4060-651X>. Contribuição: Pesquisa bibliográfica, Redação, Revisão. E-mail: alessandro.testa@fsv.cuni.cz

Bruno Ferraz Bartel

Professor do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4788-0204>. Contribuição: Tradução. E-mail: brunodzk@yahoo.com.br

Concorrências religiosas em Cabo Verde: como o Islã questiona o papel da religião no espaço público?

Religious Competitions in Cape Verde: How does Islam question the role of religion in the public sphere?

Christophe Pons

Universidade Aix-Marseille, Marselha, França

Clara Saraiva (tradutora)

Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal

RESUMO

O texto examina o impacto do ressurgimento das religiões como uma das principais conclusões do final do século XX. Iniciado na virada dos anos 1990, esse fenômeno deu pleno significado ao termo “globalização”. Em decorrência de uma transformação generalizada, praticamente todas as sociedades do mundo experimentaram uma proliferação de movimentos missionários transnacionais de diversas religiões globais, muitas vezes competindo por pequenas parcelas de território. Diante desse aumento na competição das “religiões independentes” – aquelas não vinculadas aos Estados e distintas das tradições religiosas estabelecidas – os governos frequentemente se viram surpreendidos, sendo forçados a improvisar.

Palavras-chave: Ressurgimento das religiões, Cabo Verde, Islã.

ABSTRACT

The text examines the impact of the resurgence of religions as one of the main conclusions of the late 20th century. Initiated at the turn of the 1990s, this phenomenon gave full meaning to the term “globalization.” As a result of widespread transformation, virtually every society in the world experienced a proliferation of transnational missionary movements from various global religions, often competing for small territorial shares. Faced with this increase in the competition of “independent religions” – those not tied to states and distinct from established religious traditions – governments often found themselves surprised, forced to improvise.

Keywords: Resurgence of religions, Cape Verde, Islam.

Recebido em 28 de junho de 2023.

Aceito em 26 de julho de 2023.



INTRODUÇÃO

O poder do retorno das religiões foi provavelmente uma das grandes lições do final do século XX. Iniciado na virada dos anos 1990, deu pleno significado ao termo “globalização”. Imediatamente, como o resultado do efeito de transformação generalizado, praticamente todas as sociedades do mundo conheceram uma multiplicação de impulsos missionários transnacionais de várias religiões mundiais, por vezes disputando pequenos territórios. Diante dessa escalada competitiva das “religiões livres” – isto é, as religiões independentes dos Estados e distintas das tradições religiosas –, os governos foram muitas vezes apanhados de surpresa, obrigados mesmo a improvisar. A pequena República de Cabo Verde é um bom exemplo disso. Desde o final dos anos 1990 o país tem vivido uma concorrência proselitista muito forte entre várias denominações e religiões, a maioria oriunda do cristianismo e proveniente dos continentes africano, europeu, sul e norte-americano. Até a data, não há sinais de perda de ímpeto, estabilização ou deflação no crescimento de igrejas concorrentes. O Estado cabo-verdiano adotou uma atitude claramente não intervencionista, até mesmo ultraliberal, em relação a esses impulsos religiosos.

Essas competições de proselitismo atraíram ainda menos atenção do Estado e da Igreja Católica, historicamente legítima, porque não têm tido o objetivo de pôr de alguma forma em dúvida o patrimônio religioso material: não reivindicam nenhuma apropriação dos espaços ou dos locais de culto. Pelo contrário, seu discurso de renascimento baseia-se antes na observação de uma herança espiritual em ruínas e na necessidade de oferecer aos fiéis uma fé que a religião católica é incapaz de oferecer, por estar demasiado preocupada com a gestão de seu patrimônio imobiliário. O que acontece com maior frequência é que essas novas igrejas abandonam locais de patrimônio religioso oficial e preferem colonizar espaços públicos seculares, onde a multidão convive e a vida cotidiana se desenrola. É nesses espaços que se esforçam por evangelizar e marcar a sua presença. Mas essa atitude reservada, há muito demonstrada pelas autoridades cabo-verdianas, foi recentemente posta em dúvida com a chegada de uma nova religião na arena da competição proselitista local: o Islã. Cabo Verde oferece, portanto, uma oportunidade para observar como, num país saturado pela concorrência cristã, uma corrente ultraminoritária obriga a ponderar sobre a postura que o Estado deve ter em relação ao proselitismo.

UM CONTEXTO ESPECÍFICO PÓS-1989

A República de Cabo Verde, localizada a oeste da costa do Senegal e que se tornou independente de Portugal desde 1975, é uma sociedade crioula resultante do cruzamento de colonos ocidentais e uma população africana escravizada. A Igreja Católica foi durante muito tempo um elemento forte na estruturação social (ainda é em grande parte), pontuando a vida social com sacramentos, festas votivas e frequência regular nos serviços dominicais. No entanto, durante muito tempo as ligações entre a Igreja Católica e o poder colonial português foram muito estreitas. Desde as primeiras décadas do século XX várias reivindicações identitárias protonacionalistas denunciaram a Igreja e recorreram a influências religiosas externas para desenvolver uma visão de libertação indígena (Pons, 2014b).

Salienta-se, em particular, o espiritismo brasileiro denominado Racionalismo Cristão – estabelecido a partir de 1911 (Vasconcelos, 2011) –, o Metodismo Norte-Americano da Igreja do Nazareno – de 1900 (Monteiro, 1997) – e o Adventismo do Sétimo Dia (1930), também dos Estados Unidos. Essas três influências foram todas selecionadas, emprestadas e trazidas pelos cabo-verdianos da diáspora, numa perspectiva de afirmação soberana da sociedade cabo-verdiana (Rodrigues, 2002), e todas tiveram de enfrentar a postura acusatória e repressiva do Estado e da Igreja. A partir de 1975, o jovem Estado cabo-verdiano voltou-se para a ideologia social-comunista, afirmou-se como república laica e obrigou as religiões à discrição, em particular as do protestantismo associado aos Estados Unidos da América. O catolicismo também perdeu sua autoridade legítima, mas permaneceu a prática dominante do povo. Por fim, os anos que se seguiram à queda do Muro de Berlim em 1989 inauguraram um novo período histórico, marcado pelo fim da ideologia socialista e pela abertura ao multipartidarismo político, ao liberalismo econômico e ao pluralismo religioso.

Com a inércia inerente às ilhas, foi no final dos anos 1990 e no início da década de 2000 que o movimento se acelerou. O pequeno arquipélago de apenas 500 mil habitantes viu então surgir um verdadeiro “*tsunami*” de confissões religiosas ao longo de suas costas, inundando todas as cidades e campos, numa competição frenética pela conquista de territórios (Stensvold, 1999). Cabo Verde, como muitos outros países que de repente se encontraram nessa situação de abertura (Sarró; Blanes, 2009), surgiu como uma nova terra de evangelização, onde ainda havia lugares a conquistar.

Essas várias influências religiosas vieram da Europa, dos Estados Unidos, da África e do Brasil. Vários já haviam entrado no arquipélago alguns anos antes da abertura, mas

permaneciam contidos. Hoje, há uma infinidade de segmentos e denominações religiosas tais como: a Igreja Apostólica Suíço-Alemã, as denominações batistas, os metodistas da Igreja do Nazareno e os adventistas do sétimo dia, bem como uma de suas dissidências locais (as testemunhas de Jeová), a Igreja de Jesus Cristo e dos Santos dos Últimos Dias (mórmons) e igrejas pentecostais e evangélicas da África, da América Latina e da Europa. Isso inclui a Igreja Universal do Reino de Deus – Iurd – (Laurent, 2008; Plaideau, 2011), a Igreja dos Milagres, a Igreja de Deus é Amor, a Igreja de Mana, a Igreja da Assembleia Evangélica Cabo-verdiana, três denominações de Assembleias de Deus – cada uma com várias igrejas e grupos, de origem cabo-verdiana, brasileira e portuguesa –, e, finalmente, Igrejas pentecostais africanas, como a Igreja Pentecostal Internacional, a Igreja de Vida Profunda e a Igreja dos Vencedores. Há ainda a presença de “casas de oração”, algumas das quais se reivindicam como “anticonfessionais”, numa perspectiva de congregação de todos os cristãos, sejam quais forem as suas afiliações, e seguindo uma visão milenar (Gonzalez, 2014) que concede um lugar central ao arrebatamento da Igreja como anúncio do fim dos tempos. Se a Igreja Católica, apesar de tudo, continua a ser ultradominante e a deter a legitimidade histórica sobre todas as outras confissões, essa concorrência a obriga, no entanto, a afirmar uma atitude mais “evangelizadora” do que no passado.

ATAQUES AO ESPAÇO PÚBLICO

Em contextos de forte competição proselitista, a visibilidade das igrejas se torna uma questão crucial. Todas elas se esforçam para ser ostensivamente visíveis no espaço público. Existem vários métodos para atingir esse objetivo.

Em primeiro lugar, quase todas se dedicam a campanhas de evangelização que se estendem por vários meses. Os adventistas, os nazarenos e as testemunhas de Jeová, por exemplo, procedem por grelha territorial (urbana e rural), de forma a centrar sua atenção em áreas específicas de atuação. Dessa forma, aproximadamente a cada seis meses iniciam uma nova ação missionária, com um “*phishing*” nos bairros selecionados, com deslocamentos em duas a três noites por semana durante três meses. Distribuem folhetos, montam pequenos palcos que permitem animar as noites com exposições de filmes, peças teatrais e performances discursivas ilustradas com imagens e som. Em seguida vem a fase das visitas: os jovens missionários que animaram essas tardes vão em duplas às casas dos habitantes do bairro. Como são jovens e já

“conhecidos” por terem organizado as festas, fica mais difícil bater a porta na cara deles. Essas visitas são uma oportunidade para conversas sobre a religião, e são sucedidas por uma terceira fase, a dos convites ao culto. Ao fim de seis meses, as campanhas de evangelização terminam com batismos coletivos, organizados sistematicamente em locais públicos de grande circulação e visibilidade: praias, praças, mercados. Em geral, os missionários costumam se colocar em locais de entretenimento, onde as pessoas estão relaxadas, não estão trabalhando e são mais abertas a discussões. São facilmente encontrados nos finais de semana em praças públicas, na praia, em locais de caminhadas (beira-mar).

Nas áreas rurais, o princípio permanece o mesmo. Começa sempre pela invasão do espaço público com uma instalação cênica no centro da aldeia: projeções de vídeo e apresentações teatrais (os primeiros ganchos são lúdicos) oferecem uma programação de entretenimento em zonas rurais onde não existiam antes. Os missionários, bastante jovens, são sempre cabo-verdianos; são os cabo-verdianos que alcançam e convertem outros cabo-verdianos. Nas aldeias remotas, também é comum oferecer ônibus gratuitos para levar os moradores até a capital, em troca do compromisso de visitar a Igreja.

Outro elemento sensível da invasão do espaço público é representado pela escolha estratégica da localização das igrejas. Os locais de culto devem ser claramente identificáveis, de fácil acesso e, de preferência, visíveis desde estradas movimentadas. As igrejas pentecostais desenvolvem essa competência ao máximo, o que por vezes as leva a serem rotuladas localmente como “igrejas comerciais”. Para essas denominações, que enfatizam uma teologia de prosperidade e sucesso, poder e atratividade são medidos pelo critério de seu gigantismo: edifícios e salas de culto monumentais, exposições de anúncios de tamanhos desproporcionais. Além disso, sabemos que seu progresso foi muito acelerado com o domínio dos meios de comunicação, na rádio e televisão. Em Cabo Verde, desde as primeiras horas da manhã até altas horas da noite esse proselitismo midiático é onipresente.

Num estilo diferente, os mórmons também demonstram uma força de ataque financeiro que eles se esforçam para tornar visível. Em primeiro lugar, porque erguem igrejas estereotipadas, segundo um modelo centralizado e totalmente descontextualizado da arquitetura local. Os caixilhos são acabados (o que é raro em Cabo Verde), feitos de materiais pouco comuns no local e pintados por todos os lados em espaços fechados, cobertos por relva verde sintética (e não terra arenosa, como acontece em todo o lado), com arranjos de plantas cuidadosamente mantidas. O conjunto é particularmente asseado, impecavelmente limpo, dando a curiosa sensação de uma aparição, um “copia e cola” de outro mundo, um “pedaço do reino celeste” surpreendentemente transplantado para o árido solo cabo-verdiano. Durante anos os mórmons em Cabo Verde

redobram um visível esforço de proselitismo. Em Praia, construíram dois novos edifícios num bairro periférico (Achada São Filipe) para alojar seus jovens missionários estrangeiros. Todas as manhãs desembarcam de ônibus no centro da cidade, onde vão evangelizar nas ruas, dois a dois, vestidos de forma idêntica, munidos de folhetos para distribuir. Seu ataque financeiro também é medido por doações; várias denominações distribuem, mais ou menos pontualmente, sacos de arroz e outras necessidades básicas. Mas os mórmons realizaram recentemente uma ação de grande visibilidade, ao doar, em março de 2014, 200.000 euros para o hospital público da cidade de Praia. Esta colossal soma, que ultrapassa o orçamento anual do referido hospital, foi para o Estado cabo-verdiano uma oferta inegável, podendo ser também um formidável meio de o vincular.

Finalmente, um último aspecto da visibilidade religiosa no espaço público é a demonstração do sucesso. Isso é particularmente verdadeiro no caso dos pastores evangélicos, para quem a teologia da prosperidade autoriza uma ostentação de sucesso financeiro, prestígio e poder (roupas luxuosas, carros e casas), ainda que essa ostentação tenha sido por muito tempo a maior crítica dirigida ao clero da Igreja Católica, que detinha as riquezas e as terras, constituindo uma classe social dominante que se autorreproduzia.

Diante dessas variadas formas de proselitismo, o governo cabo-verdiano não dispõe de legislação específica para regular ou controlar a acirrada competição que as confissões religiosas travam no espaço público. Hoje, todos se podem declarar pastores ou profetas mandatados por Deus, iniciar uma célula de oração e abrir um local de culto sem ter que prestar contas às autoridades. Assim, em menos de duas décadas assistimos ao surgimento de todo tipo de inclinações religiosas, desde grupos sectários menores, liderados por líderes carismáticos (Igreja Adventista Reformada de Tenda), até redes transnacionais (Iurd), estabelecendo estruturas, por meio de aportes financeiros (Igreja de Jesus Cristo e Santos dos Últimos Dias), a pequenos empreendedores independentes (curandeiros-fetichistas)¹. Essa situação se deve em parte ao fato de que, desde a sua criação em 1975, a jovem república de Cabo Verde se afirma um Estado laico, não fazendo diferença entre as religiões, não favorecendo nenhuma, não querendo intervir nos assuntos religiosos, mas garantindo a cada cidadão a liberdade de praticar a religião

¹ Essas novidades também geraram outras transformações (Laurent; Plaideau, 2010), como o ressurgimento do pensamento feiticeiro, particularmente alimentado por grandes igrejas transnacionais sul-americanas; ao denunciarem constantemente os ataques de feitiçaria, também alimentaram as suspeitas contra ele e, com isso, aumentaram os pedidos de proteção, elevando imediatamente o número de emigrantes africanos que se declaram feiticeiros, curandeiros, curandeiros e protetores.

de sua escolha². O artigo 12 do capítulo 2 da constituição de 1971 especifica:

[...] o Estado não controla as relações entre as Igrejas, mas concede a todos o direito de praticar, em privado ou em público, a sua crença religiosa, expressá-la e divulgá-la livremente, por palavra, imagem ou qualquer outro meio que permita informar e ensinar a sua religião.³

A única restrição ao conceito de proselitismo diz respeito a seu uso para fins políticos, ou seja, qualquer propaganda religiosa que vise a incentivar um candidato ou partido político.⁴

O MEDO DE UM ISLÃ FUNDAMENTALISTA

Essa postura não intervencionista – oficialmente baseada no respeito pela liberdade de consciência que conduz a uma situação de forte concorrência proselitista – conhecerá, no entanto, os seus limites? A questão surge com o Islã. Durante muito tempo as relações entre Cabo Verde e o continente africano foram intensas, mas se acentuaram primeiro com a independência, depois com a abertura pós-1989 e finalmente durante alguns anos mais uma vez, em consequência do recrudescimento de uma crise global que empurrou muitos africanos para a emigração⁵. Existe, no entanto, uma proporção significativa de muçulmanos senegaleses e guineenses entre os migrantes. Os primeiros pertencem quase todos às confrarias islamitas (principalmente Mouride e Tidiane) estabelecidas em Cabo Verde há cerca de 20 anos. Cada confraria é oficialmente representada por seus imãs e possui locais de culto também frequentados por outros muçulmanos, principalmente guineenses, que não pertencem, contudo, a essas irmandades. Esses companheiros islâmicos não são adeptos, são hospitaleiros para com todos

2 A Igreja Católica é assim colocada, pelo menos legalmente, em igualdade de condições com qualquer outra denominação. Na verdade, porém, como religião histórica e em grande número, conserva uma legitimidade que lhe valeu vantagens em diversas ocasiões. Isso não deixou de ser denunciado (especialmente por nazarenos, adventistas e espíritas) como um privilégio ilegal.

3 “O Estado não controla as relações entre as Igrejas e dá o direito de praticar, em particular ou em público, a própria crença religiosa, a exprimir e a divulgar livremente, pela palavra, pela imagem ou por qualquer outro meio, informar e ensinar a religião” (artigo 12, capítulo 2, Constituição de 1971).

4 “É proibido usar a religião para associar-se com fins políticos, realizar propaganda de qualquer tipo a favor ou contra candidatos ou partidos políticos” (artigo 64, capítulo 8, Constituição de 1971).

5 Cabo Verde faz parte da Comunidade Econômica dos Estados da África Ocidental (Cedeao) e, como tal, permite a livre circulação de nacionais desses países membros.

os muçulmanos, e se identificam sobretudo com as religiões identitárias de grupos (Mouride, Tidiane) aos quais asseguram coesão e ajuda mútua, sobretudo com os recém-chegados. Assim, enquanto o Islã de Cabo Verde foi o dessas irmandades, foi considerado uma religião dos africanos⁶ e permaneceu totalmente fora da arena pública das competições de proselitismo entre as denominações cristãs. No entanto a situação alterou-se recentemente, com a chegada, a partir de 2010, de dois grupos missionários que (curiosamente) colaboram para a progressão de um Islã que prega as virtudes de um rigor fundamentalista em Cabo Verde. São, por um lado, o Tablighi Jamaat, e, por outro, os Wahhabis da Arábia Saudita. À escala da sociedade cabo-verdiana, essa “ofensiva proselitista do Islã” é artesanal e repousa sobre os ombros de um punhado de indivíduos. Suas consequências são substanciais, porém.

O olhar da mídia sobre esse Islã passou de imediato a uma postura preocupada. A partir de 2010, a imprensa nacional alimentou regularmente o medo de um islamismo terrorista, afirmando que a Al-Qaeda já estava estabelecida em Cabo Verde e que o país se tornara um local estratégico para o estabelecimento de redes terroristas (Parlamento cabo-verdiano aprova lei sobre liberdade religiosa, 2009; A Semana, 2010, 2011, 2012). Esses meios de comunicação explicam que foram estabelecidos vários locais de culto ilegal e que ali são recrutados jovens, nomeadamente nas ilhas de Santiago e do Sal, que depois são enviados ao Mali, à Mauritânia e mesmo a Medina. Esses alertas da mídia de fontes não verificadas alimentam rumores variados. Consta que os responsáveis pelo atentado de 11 de setembro de 2001 estão escondidos na ilha de Santiago, na região da Assomada; que onze “jihadistas” do Marrocos foram presos no aeroporto; que um cidadão tunisiano foi detido em Lisboa quando se preparava para apanhar um avião da companhia cabo-verdiana TACV com destino a Praia e transportava explosivos. Nessa última ocasião houve um rápido desmentido oficial da companhia aérea TACV, seguido de um comentário do primeiro-ministro José Maria Neves, a apelar à comunicação social nacional para que se abstenha e verifique a informação antes de a transmitir. No plano político, porém, esses receios testemunham as posturas dos Estados Unidos e da Europa, por um lado, e do Estado cabo-verdiano, por outro. Para os primeiros, o desafio é manter sob controle um pequeno país cristão localizado numa região cercada por países muçulmanos: Senegal, Guiné, Mauritânia, Marrocos, Mali (Alfama, 2012). Para o segundo, a preocupação recai também com o recente aumento da emigração africana que vem tentar a sorte em Cabo Verde, cujo peso numérico também pode ser ameaçador para a frágil economia nacional.

⁶ De “africanos”, mas não de cabo-verdianos. Paradoxalmente, os cabo-verdianos têm uma relação ambivalente com África, por um lado muito emocional, por outro de rejeição, por superioridade (d’Hombres; Pons, 2014).

De qualquer forma, é notável que a mídia não tenha questionado o alcance das expressões usadas, que não revelam nada específico sobre esses grupos muçulmanos. Por exemplo, “lugares ilegais de culto” nada quer dizer, porque nesse contexto cabo-verdiano de forte concorrência liberal a maioria dos locais de culto (cristãos também) são ilegais. Da mesma forma, a ideia de “recrutamento de jovens”, que entrariam na religião para ter acesso a outros empreendimentos, também não é nenhum mistério, já que a prática é comum dentro das igrejas cristãs transnacionais. Muitos jovens se tornam pentecostais – ou ainda mais mórmons – porque esperam fazer carreira e obter um visto para sair do país. De fato, para ingressar na Igreja Mórmon, deve-se, em particular, cumprir um serviço missionário de dois anos no exterior, no Brasil, nos Estados Unidos ou na Europa, e só após seu fim talvez se possa pensar em estudar, obter um *status*, acessar a possibilidade de um futuro.

TABLIGHI JAMAAT E WAHHABITES

De fato, para além dos rumores e pelo que pude observar, a Tablighi Jamaat inicia a sua história em Cabo Verde com uma pequena emigração indiana e em particular um “empresário de nacionalidade indiana” que abre uma cadeia de lojas de cosméticos. A empresa começa na ilha de Santiago e estende-se depois ao Fogo e São Vicente; vários imigrantes muçulmanos assalariados (indianos, paquistaneses, guineenses) encontram trabalho ali e abraçam o Islã ascético defendido pelo Tablighi Jamaat. Para que possa praticar a fé enquanto trabalha, em breve será inaugurado um local de oração no Armazém da Praia, na periferia da Achada Grande Traz. É o início de uma “competição interna de proselitismo” dentro do pequeno mundo dos muçulmanos de Praia. Aos poucos o local passa a ser frequentado por muçulmanos – principalmente guineenses – que moram nas proximidades e deixam de frequentar a Vila Nova, outro antigo local de oração aonde costumavam ir todas as sextas-feiras. Em 2012, o mesmo empresário inaugurou um segundo local de culto num bairro popular do centro da cidade, em Tira Chapéu, dessa vez longe de seu depósito, mas nas imediações de outro lugar de culto, ocupado há mais de 20 anos por um imã senegalês, da confraria Tidiane. Este reagiu de forma muito forte, explicando que se trata de uma vaga manifestação com pouca expressividade e que é ultrajante o fato de querer de competir com ele. Reafirmando-se como o imã de todos os muçulmanos no bairro de Tira Chapéu, lembra que a sua mesquita é a instituição sagrada que foi inaugurada em 1994

como denominação religiosa⁷, depois, como associação nacional de muçulmanos em Cabo Verde, com a criação oficial da Comunidade Muçulmana Cabo-verdiana (CMC)⁸ em 2002. O imã de Tira Chapéu acusa os membros do Tablighi Jamaat de estarem ligados a terroristas, de defenderem um radical islâmico que atíça o dissenso entre os muçulmanos e atrai os fiéis com mel: locais de culto modernos, tapetes e novos móveis, distribuição regular de sacos de arroz e esmolas substanciais e a esperança ou a possibilidade de emprego. Este imã, irado, observa a amargura da perda de vários de seus fiéis e repete à sociedade que se deve ter cuidado com esses fundamentalistas religiosos, alimentando o medo propagado pela mídia de um radical islâmico.

Do outro lado da cidade, na Achada São Filipe, um estrangeiro saudita comprou na mesma época um grande terreno elevado sobre a estrada principal de acesso à Praia. Mandou ali edificar um notável edifício de três andares, novo e pintado de todos os lados, que hoje ostenta a inscrição: Mesquita da Comunidade Islâmica de Cabo Verde (CICV). O novo local de culto abriu pela primeira vez por ocasião do feriado de Eid el Fitr em agosto de 2012. É dirigido pela associação CICV⁹, oficialmente apoiada financeira e logisticamente pelo ministério Wahhabi de Waqfs, ou seja, o ministério dos assuntos islâmicos de pregação e orientação religiosa do Reino da Arábia Saudita. Os missionários dos Waqfs e do Tablighi Jamat não pertencem às mesmas correntes e geralmente não mantêm contato entre si. Aqui, porém, em terra cristã, reúnem suas forças para dar mais efetividade a seu projeto comum de pregação¹⁰. Na mesquita do CICV, cruzamo-nos com várias pessoas do grupo Tablighi, e os tapetes e o mobiliário dos locais de culto Tablighi são de fabrico saudita e doados pelos Wahhabis.

O primeiro desafio explicitamente afirmado que esses homens têm em comum é trazer de volta à “verdadeira fé” os muçulmanos africanos que estão na heresia da irmandade e dos islamismos supersticiosos da África negra. Assim, abrem lugares de culto modernos e atrativos perto dos já existentes, velhos e degradados, e inevitavelmente atraem jovens a quem apresentam seu Islã ao mesmo tempo que denunciam a heresia dos marabus. O imã da Mesquita de Mourides, no bairro da Achadinha Ribeira, também viu a concorrência se instalar no vizinho bairro da Achadinha, onde um local de oração acolhe hoje o grupo Tabligh, e recebe

7 Confissão Religiosa Islão Muçulmano, N/Ref.760/Gm/94, fonte Ministério da Justiça.

8 Comunidade Muçulmana de Cabo Verde, N/Ref.1423/GM/02, fonte Ministério da Justiça.

9 Associação fundada, *a priori*, em 2012, segundo os seus autores; em 2014, no entanto, ainda não tinha aparecido no boletim oficial.

10 O caso não é específico a este contexto. Encontramos o mesmo fenômeno entre missionários de denominações cristãs distantes que se encontram em áreas onde o cristianismo é uma minoria. Nesse caso, os dissensos – por mais fortes que sejam – são suspensos em prol de um trabalho de evangelização coletiva (Pons, 2014).

visitas regulares, cortesia dos Wahhabis. Esse imã dos Mourides da Achadinha Ribeira está, no entanto, menos preocupado do que o seu homólogo Tidiane, de Tira Chapéu. Explica com segurança que ainda não nasceram aqueles que um dia conseguirão afastar os Mourides de sua irmandade, e sua declaração também é mais matizada, porque ele se recusa a associar esses missionários a potenciais terroristas. Confessa, no entanto, sua preocupação com um Islã que considera intolerante, mas hábil, sabendo progredir não só entre os jovens emigrantes de categorias sociais vulneráveis, mas agora também entre os novos cabo-verdianos convertidos. Porque a novidade desse Islã diferente é atrair conversões de cabo-verdianos, não por motivos conjugais como acontece frequentemente nas confrarias islâmicas, mas por compromissos ditos profundos e sinceros.

Se ainda são raras, essas novas conversões de cabo-verdianos testemunham a duplicidade do estatuto desse Islã fundamentalista: temido e acusado por um lado, sublimado e reclamado por outro. É difícil aplicar um perfil a seus novos convertidos; é claro que existem, como nas igrejas cristãs, oportunistas pragmáticos que consideram a possibilidade de uma outra vida. Mas não só. Há também homens e mulheres de diversas categorias sociais que vivem intensamente a sua fé por considerarem que essa religião faz a diferença¹¹, tal como acontece nas igrejas cristãs. Em suma, isso significa que esse Islã fundamentalista se tornou em Cabo Verde uma “denominação” entre outras, dentro de um campo de possibilidades. E o mais notável é que até há pouco era percebida pelos cabo-verdianos como uma religião distante, a dos emigrantes da África negra, e como algo impossível. Um ponto comum, no entanto, desses convertidos cabo-verdianos é que anteriormente eles frequentemente se moviam de igreja em igreja. Para eles, a dificuldade é menos a conversão do que a fixação numa fé. Em Cabo Verde, os fiéis não correm de uma igreja a outra para elaborar *bricolages* religiosas sincréticas. É, de fato, um contexto de concorrência de proselitismo onde os fiéis passam de uma confissão a outra em regime de pertença exclusiva. Em suma, quando entram numa nova igreja, o fazem rejeitando todas as outras, e isso até a próxima partida. No entanto o mesmo vale para esse Islã fundamentalista que imediatamente entrou na arena da competição proselitista. É nesse ambiente que ele desperta interesse e conquista o sucesso da novidade, com o estatuto de aquisição mais recente no cenário religioso local.

¹¹ Para uma discussão sobre a diferença religiosa: Cannell (2006), Hann (2007), Pons (2013).

A HIPERLOCALIZAÇÃO DOS CONTEXTOS GLOBALIZADOS

Na ilha do Fogo, o Concelho da Achada Furna (com pouco mais de mil habitantes) reflete esses novos contextos proselitistas. Nas últimas duas décadas, o catolicismo tradicional não deixou de ser desafiado ali. Além de sua herança católica, hoje existem adventistas do sétimo dia, adventistas reformados, mórmons, novos apostólicos, testemunhas de Jeová, pentecostais da Iurd e, recentemente, muçulmanos fundamentalistas apoiados pelas redes do Tablighi Jamaat e Wahhabi. S.O., um jovem de quarenta anos, está com outros dois rapazes da aldeia na origem dessa nova inscrição religiosa. Assim como seus amigos, ele explica que viveu os primeiros 20 anos de sua vida sem se preocupar com religiões; estava bem longe disso, levando uma vida dissoluta, bebendo, fumando e roubando ocasionalmente. O trio chegou a abrir uma boate na vila. Mas a pluralidade de filiações religiosas sempre esteve presente em seu entorno imediato. A mãe de S.O. juntou-se ao Islã, mas seu pai ainda é católico, e sua irmã, adventista. Depois de 20 anos, S.O. começou a se interessar por religiões; frequentou os pentecostais da Iurd, depois esteve prestes a partir para o Brasil como missionário dos mórmons (desistiu no último momento), depois se tornou testemunha de Jeová. Finalmente descobriu o Islã quando estava na ilha do Sal, onde trabalhava como pedreiro com os seus dois amigos. Os três homens trouxeram essa nova religião para a aldeia e decidiram praticá-la juntos, não sem certo orgulho em sua diferenciação. Um dia, um vendedor ambulante senegalês, Mouride, os encontrou rezando, maravilhados, enquanto atravessava a aldeia para vender seus produtos. Os três muçulmanos improvisados não sabiam realmente fazer suas orações, e o homem ficou um tempo para os ensinar. Segundo S.O., foi um marabu muito simpático que lhes ensinou muito. Mas, algum tempo depois, receberam a visita dos missionários do Tablighi de Praia, e souberam que um grupo de cabo-verdianos se tinha convertido, na Achada Furna. “Com eles”, explica S.O., “descobrimos que os senegaleses não nos haviam ensinado o bom Islã, mas o diabólico dos africanos”. A partir daí, o trio foi “impulsionado” pelo apoio logístico e financeiro da rede tablighi. Vários missionários vieram para a Achada Furna e, pouco depois de 2010, um pequeno complexo foi construído no centro da localidade, composto por uma grande sala de oração, uma sala de trabalho, uma cozinha, uma casa de banho e quartos de alojamento. Acolhe delegações missionárias dos Tablighi, bem como imãs estrangeiros que permanecem ali por períodos variáveis. S.O. afirma que existem atualmente 600 muçulmanos na ilha do Fogo (todos os islâmicos juntos), incluindo 300 na Achada Furna. “As relações com as comunidades

muçulmanas de São Filipe¹² são boas, mas não rezamos juntos”, diz S.O.

Vemos, pois, aqui como este outro Islã, fundamentalista, consegue se impor como legítimo para os cabo-verdianos (um Islã internacional que já não é percebido como religião dos africanos) e também como se torna, para alguns, quase um esnobismo de distinção, uma escolha de se diferenciar dos outros, num contexto saturado pela competição de filiações cristãs. O léxico local atesta o primeiro ponto, nomeadamente a forma como o Islã é repatriado para uma arena proselitista dominada pelo cristianismo, onde se torna uma escolha legítima entre outras (Correio das ilhas, 2011). Falamos de uma “igreja muçulmana” em vez de uma “mesquita”; também de “sacerdote muçulmano” em vez de “imã” ou de “evangelização”, quando se referem às missões e à pregação (*dawah*). Mas, ao mesmo tempo que interfere na paisagem das denominações locais, o Islã também se consegue afirmar como uma religião diferente. O argumento, ouvido muitas vezes, é o da integridade. Ao contrário das igrejas cristãs, que nunca deixariam de se distinguir umas das outras pela reinterpretação das Escrituras (Pentecostalismo, Metodismo etc.) ou por novas propostas (mórmons), o Islã surge como uma querelas acima dessas, uma “religião certa e justa” sem desvio nem tolerância, afirmando o rigor de sua palavra profética original: o Alcorão como texto não interpretável e inalterável. No entanto, nesse contexto em que a escolha da filiação religiosa opera mais no registro da verdade do que no da crença, o argumento não encontra eco. No mesmo sentido, os novos missionários do Islã fundamentalista esforçam-se por demonstrar uma exemplaridade irrepreensível, sobretudo em termos de moralidade visível, evitando qualquer ostentação de sucesso, como costumam fazer os pastores pentecostais.

Essa imagem de integridade também se baseia em algumas figuras importantes de convertidos: homens educados com posições sociais relativamente influentes que também sabem defender os direitos de sua nova religião, concedendo-lhe a visibilidade pública que pode reivindicar.

É o caso, por exemplo, de M.M., que viveu na Europa antes de regressar a Santiago e descobriu o Islã após uma jornada sinuosa que também o levou aos bancos de várias igrejas. Ao mesmo tempo desenvolveu um próspero negócio que lhe deu reconhecimento social no país. Sua fábrica, situada numa zona periférica da cidade onde vivem muitos guineenses, emprega majoritariamente muçulmanos, e ali também se instalou um local de culto.

Outro exemplo é o de M.B., um ex-rastafári que fez ensino superior em Cuba antes de conseguir um cargo num ministério de Estado cabo-verdiano. M.M. e M.B. são ambos muito

¹² Ou seja, as confrarias africanas da capital da ilha do Fogo.

ativos na rede Tablighi Jamaat, mas também ocupam cargos na comunidade islâmica cabo-verdiana (CICV). Com essa associação, afirmam-se como representantes oficiais do Islã em Cabo Verde, e com a rede organizam “*dawah*” (passeios de pregação), que são o modo de funcionamento missionário dos Tablighi. A *dawah* consiste num retiro espiritual e uma ação de proselitismo com o objetivo de lembrar a todos os muçulmanos a ortodoxia na fala e no comportamento. Em Cabo Verde, trata-se de acolher grupos missionários estrangeiros que ficam por um período de 40 dias e percorrem todo o arquipélago para o efeito. Foi no contexto de um destes *dawah* que a comunicação social anunciou, em 2011, a (falsa) detenção de um grupo de 11 terroristas (de várias nacionalidades) que tinham vindo a Cabo Verde para recrutar integrantes para a Al Qaeda. É claro que não havia fundamento para a acusação desse grupo missionário, e de fato já houve em Cabo Verde mais de vinte *dawah* realizados por membros da Europa, do Oriente Médio, do Norte da África, da África Central e da África do Sul, da Indonésia, do Sudeste Asiático e dos Estados Unidos. M.M. e M.B. apoiaram fortemente S.O. na Achada Furna e trabalharam para construir o centro de oração e alojamento que desde então tem acolhido a maior parte dos movimentos missionários internacionais que vêm a Cabo Verde. Isso, é claro, não deixa de estar relacionado com o notável sucesso desse Islã na pequena localidade. Numa escala mais reduzida, todos os membros do Tablighi Jamaat devem dedicar 40 dias por ano à *dawah*, o que corresponde, em sua maioria, a passeios *in loco*, nos bairros onde habitam (Féo, 2010).

CONCLUSÃO: O EFEITO DOMINÓ DOS MARGINAIS

Enquanto o Islã em Cabo Verde foi representado pelos imãs das irmandades dos emigrantes africanos, não teve visibilidade pública. No entanto, há muito as estatísticas atestam uma presença significativa de muçulmanos no país, sejam eles estrangeiros, sejam de nacionalidade cabo-verdiana¹³. A recente aparição de novos convertidos cabo-verdianos transforma visivelmente o quadro. Eles dão a essa religião uma visibilidade repentina, jogando

¹³ Referindo-se a uma estatística recente, os jornais divulgaram a informação segundo a qual o islamismo é numericamente a segunda religião em Cabo Verde (com 6.008 muçulmanos), atrás do catolicismo (259.723 fiéis) e à frente das denominações protestantes mais importantes (5.644 nazarenos, 5.147 adventistas). O Racionalismo Cristão – numericamente superior (6.263 adeptos) – não é contado porque não é declarado oficialmente como religião, mas como filosofia. A informação é enganadora, porém, pois não distingue as várias correntes do Islã e as integra numa única religião. A título de ilustração, se fizéssemos o mesmo para o protestantismo, com todas as denominações juntas, obteríamos 25.188 fiéis (INECV, 2012).

primeiro com o efeito de ampliação que permite a fusão com todos os outros muçulmanos. Ao fazê-lo, também precipitam a necessidade de reconhecimento oficial, apontando para a invisibilidade pública em que essa religião há muito se mantém. A multiplicação (competitiva) dos locais de culto e a sua filiação numa associação nacional (CICV) permitem-lhes fazer essa transição da visibilidade pública para a formalização legal (Mesquitas são inevitáveis em Cabo Verde, 2013). Mas por meio desse processo o Islã oficialmente reconhecido pode ser apenas um desses novos grupos fundamentalistas. O imã Tidiane, de Tira Chapéu, tem plena consciência disso, e é nesse sentido que recorda a antiguidade histórica da sua instituição, por um lado (fundada em 1994 e oficializada em 2002, com a sua associação CMC), e que rejeita a pretensão do CICV para se tornar a associação representativa do Islã em Cabo Verde, por outro. No entanto enfrenta muçulmanos cabo-verdianos que sabem defender seus direitos e que já obrigaram o governo cabo-verdiano a colocar a complexa questão do lugar de sua religião na sociedade. Em março de 2014 o governo exigiu que houvesse um debate no parlamento, acompanhado de uma proposta de modificação da lei constitucional, sobre liberdade de consciência, religião e culto. Foi explicitamente especificado que na origem da proposta estava a necessidade do reconhecimento oficial do Islã e de seus locais de culto, em nome da liberdade individual de consciência e religião¹⁴. No entanto essa necessidade emanava da visibilidade proselitista de novos muçulmanos convertidos, não das confrarias. De fato, a proposta de lei resultou na criação de um órgão consultivo independente, cuja missão é avaliar as necessidades em matéria de liberdade religiosa. Embora o órgão consultivo seja, sem dúvida e por enquanto, de escopo e efeitos limitados, o ponto interessante é que até agora nenhuma denominação cristã havia forçado o governo a considerar a sua criação. Paradoxalmente, nesse contexto ultraliberal de competição religiosa, é em suma o impulso de proselitismo mais marginal e externo que mais impacta significativamente a postura do Estado.

14 “Na atualidade, quer pela migração de cidadãos dos países da costa ocidental africana, que trouxe para Cabo Verde populações pertencentes a outras religiões, professando maioritariamente a fé islâmica, quer pela emergência, também entre cabo-verdianos e cabo-verdianas, dos novos movimentos religiosos de confissão evangélica. Vivemos numa sociedade cada vez mais multicultural, com um pluralismo religioso já expressivo, embora com uma imensa predominância da religião católica” (Artigo 1 da Exposição do motivo, Proposta de lei sobre a liberdade religiosa, Constituição de 2014).

REFERÊNCIAS

1. ALFAMA, Hailton. Tablighi Jamaat – o perigo do Islão fundamentalista em Cabo Verde. **Observatório de Segurança Humana**, 2012. Disponível em: https://expondoutrasteorias.blogspot.com/2013/09/tablighi-jamaat-o-perigo-do-islao_21.html. Acesso em: 19 jan. 2024.
2. AL-QAEDA estende tentáculos a Cabo Verde. **A Semana**, 17 jan. 2012. Disponível em: <http://www.asemana.publ.cv/spip.php?article72051>. Acesso em: 29 jan. 2024.
3. BISPO constata “entrada em força” do Islão em Cabo Verde. **Panapress**, 19 jan. 2009. Disponível em: https://www.panapress.com/Bispo-constata-entrada-em-forca--a_435940-lang4-free_news.html. Acesso em: 19 jan. 2024.
4. CABO VERDE. Instituto Nacional de Estatística Cabo Verde. **Pc-INE**. Cabo Verde: Instituto Nacional de Estatística Cabo Verde, 2012.
5. CANNELL, Fanella. Introduction: the anthropology of Christianity. In: CANNELL, Fenella. (ed.). **The Anthropology of Christianity**. Durham and London: Duke University Press, 2006. p. 1-50.
6. D’HOMBRES, Marie; PONS, Christophe Pons. **Les globe-trotters du Cap-Vert**. Marseille: Ed. Gaussen et Association Récits, 2014.
7. DESTAQUES de A Semana. **A Semana**, 19 fev. 2010. Disponível em: <http://www.asemana.publ.cv/spip.php?article50127>. Acesso em: 29 jan. 2024.
8. FEO, Agnès de. Le Tabligh, un islam tranquillement conquérant. In: LEVEAU, Arnaud; TREGLODE, Benoît (ed.). **L’Asie du Sud-Est 2010**, les événements majeurs de l’année. Bangkok: Ed. Lignes de repère/Irasec, 2010. p. 61-73.
9. GONZALEZ, Philippe. **Que ton règne vienne**. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu, Genève: Labor & Fides, 2014.
10. HANN, Chris. The Anthropology of Christianity per se. **Archive European of Sociology**, v. XLVIII, n. 3, p. 383-410, 2007.
11. LAURENT, Pierre-Joseph. Le pentecôtisme brésilien au Cap-Vert. Croissance urbaine. L’Église universelle du royaume de Dieu. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, Cambridge, v. 142, p. 113-131, 2008.
12. LAURENT, Pierre-Joseph; PLAIDEAU, Charlotte. Esprits sans patrie: une analyse de la « religion du voyage » dans les îles du Cap-Vert ». **Autrepart**, Paris, v. 4, n. 56, p. 39-55, 2010. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2010-4-page-39.htm>. Acesso em: 19 jan. 2024.

13. MONTEIRO, João. **The Church of the Nazarene in Cape Verde: a religious import in a Creole Society**. 1997. Thesis (Phd in Philosophy) – Drew University, Madison, 1997.
14. MESQUITAS são inevitáveis em Cabo Verde. **Sapô Notícias**, 17 jan. 2013. Disponível em: <http://m.noticias.sapo.cv/destaque/525fd9e168454326520021e4>. Acesso em: 29 jan. 2024.
15. MUÇULMANOS em Cabo Verde celebram Dia do Pastor. **A Semana**, 23 abr. 2011. Disponível em: <http://www.asemana.publ.cv/spip.php?article63470>. Acesso em: 29 jan. 2024.
16. PARLAMENTO cabo-verdiano aprova lei sobre liberdade religiosa. **Panapress**, 27 mar. 2014. Disponível em: http://www.panapress.com/Bispo-constata-entrada-em-forca--a_435940-lang4-free_news.html. Acesso em: 19 jan. 2024.
17. PLAIDEAU, Charlotte, Le temple de la restauration, analyse d'une dissidence néo-pentecôtiste au Cap-Vert. **Social Compass**, Louvain, v. 58, n. 4, p. 574-592, 2011. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0037768611421127>. Acesso em: 19 jan. 2024.
18. PONS, Christophe. Expériences surnaturelles. La modernité fait-elle une différence? **Revue des Sciences Sociales**, Penser le religieux, n. 49, p. 82-89, 2013. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/revss_1623-6572_2013_num_49_1_1574. Acesso em: 19 jan. 2024.
19. PONS, Christophe. **Les îles enthousiastes**. Ethnographie des Évangélistes aux îles Féroé et en Islande. Paris: CNRS Editions, 2014a.
20. PONS, Christophe. Que sont devenues les attentes ? Christianismes autochtones (Islande, Féroé, Cap-Vert). **Terrain**, Paris, v. 63, p. 102-115, 2014b.
21. RODRIGUES, Isabel. **Crafting nation and creolization in the islands of Cape Verde**. 2002. Dissertation (Phd in Philosophy Dissertation) – Brown University, Providence, 2002.
22. SARRÓ, Ramon; BLANES, Ruy Llera. Prophetic diasporas. Moving religion across the Lusophone Atlantic. **African Diaspora**, London, v. 2, p. 52-72, 2009.
23. STENSVOLD, Anne. A wave of conversion: Protestantism in Cape Verde. **Religion**, London, v. 29, p. 337-346, 1999.
24. WIKILEAKS: Células terroristas em Cabo Verde. **A Semana**, 11 abr. 2011. Disponível em: <http://www.asemana.publ.cv/spip.php?article63061>. Acesso em: 29 jan. 2024.
25. VASCONCELOS, João. **Histórias do Racionalismo Cristão em São Vicente, de 1911 a 1940**. São Vicente: Comissão Organizadora da Comemoração do 1º Centenário do Racionalismo Cristão em Cabo Verde, 2011.

Christophe Pons
Clara Saraiva

Christophe Pons

Directeur de Recherche no Centre National de la Recherche Scientifique. Doutor em Antropologia. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1388-1615>. Contribuição: Pesquisa empírica, Pesquisa bibliográfica, Redação, Revisão. E-mail: christophe.pons@cnrs.fr

Clara Saraiva

Investigadora sénior no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Doutora em Antropologia pela Universidade Nova de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3903-9431>. Contribuição: Tradução. E-mail: clarasaraiva@fesh.unl.pt

ARTIGOS

“El derecho de vivir en paz”: ações de uma antropologia cidadã em contextos de disputas entre projetos de desenvolvimento

“El derecho de vivir en paz”: citizen anthropology actions in contexts of disputes between development projects

Cristiane Tavares Feijó

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

Daniel Vaz Lima

Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO

Neste artigo abordaremos nossas práticas cidadãs em duas situações etnográficas, demarcadas pelos debates sobre a privatização e a privação dos frágeis (agro)ecossistemas brasileiros, da perspectiva da mercantilização da vida. Na primeira situação, serão abordadas as ações junto a pesquisadores(as) e populações tradicionais e locais no processo de elaboração de contranarrativas aos megaprojetos de mineração de metais pesados na Pampa brasileira. No segundo campo etnográfico, analisamos criticamente o encontro entre pesquisadores(as) institucionais de distintas áreas do conhecimento e as organizações de povos indígenas e tradicionais, no contexto das narrativas e das disputas pelo acesso aos recursos fitogenéticos no Brasil. A partir dessas etnografias, propomos refletir como tais experiências nos ensinam sobre fazer antropologia, enquanto uma ação científica por demanda e motivada pela prática cidadã. Concluimos que ambas as situações etnográficas indicam a importância de uma constante avaliação de nossas práticas dentro dos emaranhados de linhas que envolvem a luta pela ampliação dos direitos ao “bem conviver”.

Palavras-chave: Povos Indígenas e Tradicionais, Estado, Antropologia por Demanda, Cidadanias.

Recebido em 01 de setembro de 2022.
Avaliador A: 12 de novembro de 2022.
Avalador B: 18 de novembro de 2022.
Aceito em 16 de janeiro de 2023.



ABSTRACT

In this article, we will approach our citizenship practices in two ethnographic situations, demarcated by the debates on the privatization and deprivation of fragile Brazilian (agro) ecosystems, from the perspective of the commodification of life. In the first situation, actions with researchers and traditional and local populations in the process of elaborating counter-narratives to heavy metal mining megaprojects in the Brazilian Pampa will be addressed. In the second ethnographic field, we critically analyze the encounter between institutional researchers from different areas of knowledge and organizations of indigenous and traditional peoples, in the context of narratives and disputes over access to plant genetic resources in Brazil. From these ethnographies, we propose to reflect on how such experiences teach us about doing anthropology as a scientific action on demand and motivated by citizen practice. We conclude that both ethnographic situations indicate the importance of a constant evaluation of our practices within the tangle of lines that involve the struggle for the expansion of the rights to “coexist well”.

Keywords: Indigenous and Traditional Peoples, State, Anthropology on Demand, Citizenships.

INTRODUÇÃO

O título deste texto nos instiga a aproximar os anseios cantados na canção “El derecho de vivir en paz”, lançado em 1971 pelo cantor e compositor chileno Victor Jara (2014), com os impulsos éticos de nossas práticas antropológicas. E iniciamos pelas reflexões do antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2006), que remetem a uma leitura de que, na formação da antropologia latino-americana, a figura do antropólogo cidadão é recorrente. Inserido em uma sociedade (neo)colonizada, o fazer antropológico incorporou uma prática política com compromisso ético tanto na reflexão teórica, repensando conceitos, quanto na práxis, atuando pelo reconhecimento das referências culturais de populações tradicionais, enquanto parte da construção dos territórios. São ações de denúncias e diagnósticos relativos às organizações tradicionais ou inseridos nas áreas marginais, afetadas por políticas e projetos (neo)desenvolvimentistas (Fleischer, 2007), pelas quais somos constantemente interpelados.

Nas palavras da antropóloga Rita Segato (2013), estamos diante de uma “antropologia por demanda”, cuja ciência ocidental tem sido interpelada pelas necessidades do “nativo”

(negros e negras, indígenas, mulheres e outros), isto é, por aquilo que essas pessoas passam a solicitar como conhecimento válido, que contribui para um bem-estar maior. É a partir desse debate científico e político que abordamos, no texto que segue, reflexões críticas a respeito das experiências vividas em dois contextos etnográficos distintos. Podemos dizer que ambos são permeados pelos debates sobre a privatização e a privação dos frágeis (agro)ecossistemas brasileiros e pela mercantilização da vida (Shiva, 2003), cujas problemáticas nos conduziram a uma antropologia por demanda (Segato, 2013) e com atuação cidadã (Leal; Anjos, 1999; Cardoso de Oliveira, 2006).

Na primeira seção, descrevemos os engajamentos – junto a pesquisadores e comunidades tradicionais – contra a emergência dos megaprojetos de mineração de metais pesados na Pampa brasileira. Partimos do processo que gerou o trabalho de pesquisa para inventariar os saberes pecuários na Pampa brasileira vinculado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), descrevendo os atores envolvidos e a proposta de pensar coletivamente as possibilidades de existência de outras pampas. Enquanto um compromisso legal do Estado com a proteção das referências culturais fundamentais à formação da sociedade nacional, a Política Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) constituiu um marco dos movimentos para a ampliação dos direitos culturais e de existência dos grupos que ficavam, até então, às margens das políticas de patrimônio. O processo de elaboração do inventário, no entanto, entrou no debate com outras atuações do Estado que, mobilizadas por determinados grupos de interesse, tornam ambíguas as suas diretrizes. O Estado brasileiro, enquanto detentor das jazidas e dos demais recursos minerais do país, associa-se às corporações transnacionais para outorgar os direitos de uso desses bens (Malerba, 2014). Nesse sentido, emergiu a prática coletiva de pesquisadores e pesquisadoras de diferentes instituições juntos às associações e comunidades locais. Em uma articulação em rede, acionaram diferentes mecanismos e instrumentos jurídicos em defesa da participação das comunidades na gerência e nas decisões relativas às suas riquezas ambientais, sendo a PNPI um desses instrumentos. Para isso, adotou-se uma linguagem que articulava as exigências legais-normativas do Estado, os pressupostos teóricos-metodológicos da antropologia e as narrativas e reivindicações das comunidades.

Na segunda seção, discorremos sobre a etnografia das relações entre pesquisadores e pesquisadoras, povos indígenas, tradicionais e agricultores familiares. É praticamente um esforço de descrever parte daquilo que permeia a construção das pessoas e coisas nos distintos universos, emaranhados por suas possíveis interlocuções, debatidas no VI Congresso Latino-Americano de Agroecologia. Trata-se de analisar criticamente o espaço de mediação formulado a partir do emaranhado de relações, assim identificado por meio das práticas discursivas dos

distintos mediadores e mediadoras sobre o tema da conservação da agrobiodiversidade.

Um dos caminhos aqui percorridos para a análise etnográfica dos acontecimentos no evento respalda-se na perspectiva teórica do antropólogo Arturo Escobar (2005), que propõe que analisemos cuidadosamente os modelos de natureza baseados no lugar, bem como as práticas e racionalidades culturais, ecológicas e econômicas que as acompanham. Segundo o autor, o lugar tem sido uma forte referência para os movimentos sociais, cujas demandas vem confrontando aqueles que trabalham na intersecção do ambiente e do desenvolvimento. Daí vem a importância de (re)ver, nesse ambiente etnográfico, não o modo como são definidos em si os instrumentos discutidos ligados às sementes (e tudo e todos que se encontram nesse emaranhado), mas como os discursos e as ações foram produzidos e mobilizados no campo da natureza, da ciência e da política no contexto da (re)construção do lugar.

É com base nos questionamentos a seguir que buscamos analisar o papel da antropologia perante os desafios e as problemáticas ecológicas e culturais enfrentadas por povos indígenas e tradicionais, além de comunidades locais. O que tais experiências etnográficas nos ensinam sobre fazer antropologia enquanto uma prática cidadã? Como mediar as relações políticas diante das ambiguidades nas formas de atuação do Estado? Na terceira seção, buscamos trazer considerações sobre como a antropologia por demanda e cidadã permeia nossas práticas e discursos, possibilitando uma reflexão crítica sobre o emaranhado de relações constituídas entre pesquisadores e os interlocutores que, nas palavras dos antropólogos Cardoso de Oliveira (2006), Segato (2006) e Leal e Anjos (1999, p. 153), tem reforçado em nós, pesquisadores(as) da antropologia, “um sentimento moral de exercício da nossa cidadania”.

OS DIREITOS CULTURAIS CONTRA A MERCANTILIZAÇÃO DA VIDA NA PAMPA BRASILEIRA

O Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que criou a Política Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI) e instituiu o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial (Brasil, 2000), foi um marco em termos de iniciativas para a proteção dos modos de fazer, ser e existir, bem como dos lugares de referência de grupos populares que até então estavam às margens das políticas de preservação. A PNPI é resultado de um processo histórico de reivindicações – de intelectuais e movimentos sociais – que exigiam que o Estado, enquanto agente público, promovesse políticas públicas de proteção das referências culturais que caracterizam o processo

de formação plural do Brasil. São ideias que ganharam força no contexto político do Estado Novo, na década de 1930, marcado pelo apelo nacionalista. Esse movimento lançou as bases para as políticas de Estado com vista à preservação tanto do patrimônio material e artístico, ligado às ressonâncias das origens coloniais, quanto do então denominado “folclore”, referência às camadas populares (Chuva, 2012).

A criação da PNPI, por sua vez, atendeu a uma determinação legal preconizada pela carta magna e se tornou um instrumento jurídico que coloca em prática o compromisso do Estado de proteger e apoiar as referências culturais fundamentais na formação da sociedade nacional¹. Em vez de “mero observador”, o Estado torna-se, conforme escreveu Marcia Sant’Anna (2012), um “agente” que atua de maneira a proporcionar formas de apoio que garantam a continuidade dessas manifestações populares. Também pela carta magna, consolidou-se o termo “patrimônio cultural”², que buscava superar a dicotomia entre bens de pedra e cal, entendidos como patrimônio material, e as demais manifestações culturais presentes na vida cotidiana que constituem a cultura imaterial de um grupo (IPHAN, 2000). Ressalta-se que a Constituição Federal incorporou uma visão “antropológica de cultura”, bem como as noções de “bem cultural” e de “referência cultural” (IPHAN, 2000), noções orientadoras da PNPI³.

Outro instrumento inovador, em termos de proteção das referências culturais, é o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). É uma metodologia elaborada no âmbito do Iphan para o levantamento bibliográfico e etnográfico dos bens de caráter imaterial. Conforme Motta e Resende (2016, p. 4), o INRC possibilita “identificar e valorar os bens culturais a partir dos seus processos de produção, dos seus usos e dos significados que adquirem para os grupos sociais envolvidos na sua produção [...]”⁴. Os processos de elaboração dos inventários podem ser enriquecidos por meio de parcerias institucionais entre o Iphan, universidades e outras instituições de pesquisa. A parceria com as universidades permite o diálogo entre o debate

1 Artigo 215, inciso 1º: “O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.” (Brasil, 1988)

2 Artigo 216: “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]” (Brasil, 1988).

3 O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) e o Centro de Folclore Popular são, no âmbito federal, os responsáveis pela sua execução.

4 O trabalho de documentação e elaboração do INRC consiste no preenchimento das fichas, que incluem diferentes aspectos do bem tais, como a identificação dos detentores, o que fazem, como fazem, com o que fazem e onde fazem. Após a finalização do inventário, faz-se o pedido do registro do bem, que significa seu reconhecimento. Uma vez aprovado o registro, a política indica a elaboração e a execução de um “plano de salvaguarda”, com ações que objetivam a manutenção, a preservação e a transmissão dos bens culturais para as próximas gerações (IPHAN, 2017).

acadêmico, as diretrizes da política pública e os modos de ser, fazer e existir das comunidades e/ou dos povos detentores das referências culturais. É um diálogo que está emaranhado em negociações, conflitos, articulações e convergências. Conforme Arantes (2008, p. 179), para além do conhecimento sistemático e comparativo, a execução de um inventário cultural inaugura o estabelecimento de relações contínuas entre agências governamentais e comunidades e fornece argumentos que “legitimam processos jurídico-administrativos [...]”.

Dito isso, as experiências refletidas nesse item se referem às experiências do autor (Lima, 2020), enquanto antropólogo integrante de uma equipe que elabora um inventário de referências culturais, com pesquisadores, pesquisadoras e populações locais e tradicionais, contra a emergência dos megaprojetos da mineração de metais pesados no território do Alto Camaquã, localizado na região fisiográfica Serra do Sudeste, do estado do Rio Grande do Sul. Tal inventário, denominado “INRC - Lida Campeira”, constituiu-se a partir de uma solicitação do poder público do município de Bagé para que se reconhecessem os saberes e modos de fazer pecuários como referências culturais da Pampa brasileira. O pedido resultou em uma parceria institucional entre a prefeitura de Bagé, a Universidade Federal de Pelotas (UFPel), por intermédio do curso de bacharelado em antropologia, e o Iphan. O projeto iniciou em 2010, com a composição de uma equipe multidisciplinar de antropólogos, sociólogos e arqueólogos, que produziu conhecimento etnográfico e histórico sobre os saberes⁵ pecuários, conhecidos na região como “*lidas campeiras*”. Após a finalização do relatório⁶, deu-se o processo de restituição dos resultados aos grupos detentores e às instituições envolvidas, que avaliaram a sua pertinência.

No ano de 2015, a equipe recebeu o convite para apresentar o relatório para a Associação de Desenvolvimento Sustentável do Alto Camaquã (Adac), que reunia uma rede de instituições como a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) Pecuária Sul/Bagé/RS, universidades e prefeituras municipais, bem como associações de pecuaristas e agricultores familiares sediadas em municípios da parte alta da bacia hidrográfica do rio Camaquã. Na reunião, ocorrida na localidade Guaritas, distrito do Município de Caçapava do Sul, alegara-se que os relatórios documentavam os saberes dos trabalhadores pecuários que vendiam a força de trabalho nas grandes propriedades, chamados de *peões campeiros*, e não davam conta

5 O Iphan define o termo “saberes” como conhecimentos tradicionais de determinados atores sociais que identificam o grupo social ou a localidade a que pertencem (IPHAN, 2000). Os saberes pecuários se referem às interações criativas e inventivas dos detentores e detentoras com bichos, plantas, coisas e ecossistemas, mostrando o quanto a diversidade dos modos de fazer campeiros está diretamente associada à diversidade de campos existentes na Pampa (Rieth *et al.*, 2021).

6 A pesquisa resultou em três relatórios e cinco vídeos etnográficos, além de artigos e capítulos de livro, entregues ao Iphan no ano de 2013.

dos saberes dos povos e comunidades tradicionais⁷, que historicamente habitavam regiões marginais da Pampa. A região conhecida pela fisionomia natural de campos *dobrados* ou *sujos*⁸ está entre as áreas prioritárias para conservação (Neske, 2009), com 80% da cobertura vegetal remanescente. Ao mesmo tempo, é considerada pelas narrativas do Estado como “a mais pobre” (Borba, 2016). Por não servir para a implantação da modernização agrícola com êxito, devido às características fisiográficas e populacionais, o território foi deixado à margem das políticas públicas de “desenvolvimento”, processo que o projeto de desenvolvimento territorial da Adac propunha reparar com um enfoque endógeno, ou seja, a partir dos modos de viver das comunidades.

A partir dessa reunião com as comunidades e a associação, colocou-se em prática a elaboração de um projeto para a extensão do inventário, chamado de “INRC – Lida Campeira nos Campos Dobrados do Alto Camaquã”. A pesquisa propôs, a partir da etnografia dos saberes pecuários e dos modos de habitar de humanos e outros animais, evidenciar outras pampas. Antes considerada uma paisagem homogênea e vazia, sem pessoas, a Pampa se mostrou marcada pela diversidade de paisagens, fauna, flora e povos: agricultores e pecuaristas familiares. A presença dessas comunidades no território, até então deixada em segundo plano, tanto acadêmica como histórica e economicamente, constituiu o argumento central para a extensão do inventário (Rieth *et al.*, 2021).

Por conseguinte, no ano de 2016, os habitantes do Alto Camaquã encontraram uma notícia, em uma pequena chamada de um jornal de circulação regional, acerca da existência de um megaprojeto de mineração de metais pesados na região, localizado às margens do rio Camaquã. O Projeto Caçapava do Sul, da mineradora Votorantim Metais Holding, ambicionava, em minas a céu aberto, a extração anual de toneladas de zinco, cobre e chumbo. Tal fato gerou uma mobilização da Adac e de instituições parceiras para que acessassem a análise dos estudos de impacto ambiental; a partir disso, constituiriam ações para acionar o direito da realização de audiências públicas nos outros municípios da área de impacto. No âmbito dessas reações ao projeto, o rio Camaquã, que dá nome ao território, desvendou-se uma entidade emaranhada nos modos de ser e habitar de diferentes coletivos humanos e não humanos. O rio e seus afluentes são extensões dos corpos que experienciam diferentes relações. As narrativas se referiam às

7 Entre 79% e 87% dos estabelecimentos são voltados para a agricultura/pecuária de subsistência; há também 32 comunidades quilombolas e uma comunidade indígena.

8 Diferente dos chamados “*campos limpos*”, caracterizados pelo predomínio de uma diversidade de espécies de gramíneas, os campos sujos caracterizam-se por mosaicos de gramíneas com pequenas espécies arbóreas, em topografias acidentadas.

águas como o “sangue da gente” (Rodrigues; Lima; Rieth, 2020) e à bacia hidrográfica como um sistema circulatório de um organismo vivo com múltiplas conexões. Houve também reações de pesquisadores e ambientalistas, que reconheciam o território como um dos mais preservados do bioma Pampa, reduto de espécies endêmicas pouco conhecidas pela ciência (Neske, 2009).

Por sua vez, a equipe do inventário, em processo de trabalho de campo, passou a integrar o movimento contra a mineração, enquanto responsável pela pesquisa que reconheceria os saberes pecuários e os modos de viver campeiros como “patrimônio cultural”. O movimento articulou-se em uma rede com instituições, pesquisadores e pesquisadoras de diferentes áreas do conhecimento acadêmico que, por demandas das comunidades e do Ministério Público Federal, elaboraram laudos técnicos com questionamentos aos resultados de impactos ambientais e sociais publicados pelas empresas, destacando elementos não considerados e incongruências. As estratégias e a organização das mais diversas manifestações se davam por meio das redes e mídias sociais. As redes de informações compartilhadas nessas mídias permitiam trocas de pesquisas, notícias, conhecimentos das comunidades e legislações nacionais e internacionais, promovendo a formação de uma “comunidade moral”, conforme Segato (2006), movida pelo anseio ético tanto por desnaturalizar quanto para manejar regras e normas ambientais, culturais e ligadas aos direitos das comunidades locais mobilizadas contra o megaprojeto.

Em certo momento circulou um mapa, retirado do site da então Agência Nacional de Mineração (ANM), que situava os inúmeros projetos de mineração existentes no território pampiano. Eram centenas de iniciativas, entre pedidos de prospecção, de licenciamento e de cava⁹. Diante da constatação de que, conforme o artigo 20 da Constituição Federal, são bens da união os lagos, rios e quaisquer correntes de água, bem como os recursos minerais, inclusive os do subsolo (Brasil, 1988), as estratégias versaram, entre outras coisa, sobre acionar os diferentes mecanismos e instrumentos jurídicos que promoviam a participação das comunidades locais na gerência e nas decisões acerca das suas riquezas ambientais, colocando suas vozes e ocupando diferentes espaços, como as audiências públicas que constituíam os processos de licenciamento ambiental.

Por conseguinte, nas audiências públicas estavam bastante esclarecidos os interesses de setores da gestão do Estado estaduais e federais na facilitação da outorga de direitos de extração dos minérios, bem como dos usos das águas. A mensagem de um representante da

⁹ Tais projetos integram um conjunto de iniciativas para inserir a Pampa no projeto neoextrativista na América Latina, que concerne, como escreve Adriano Figueiró (2017, p. 146) a uma “reedição contemporânea da política colonial acerca de um modelo de desenvolvimento pautado na exportação direta dos recursos naturais, com baixa tecnologia e valor agregado”.

gestão do governo do estado do Rio Grande do Sul (RS) apoiava o projeto, com o argumento de que o traria “desenvolvimento” para a região. Tal argumento foi reafirmado pelo engenheiro responsável pelo empreendimento, que, de início, enfatizou que a corporação era “*uma empresa familiar*” e que estava trazendo o mais alto grau de desenvolvimento tecnológico, no que se referia à engenharia de mineração, concluindo que era um projeto “*sustentável*”. Apor sua vez, as manifestações das comunidades e dos povos locais se dividiam: de um lado, havia aqueles que viam o projeto como uma possibilidade de novos empregos para a região, e argumentavam com a frase “não queremos mais ser o lugar mais pobre do estado”; por outro lado, havia aqueles que argumentavam sobre os impactos negativos da mineração a qual não promoveria o “desenvolvimento”. Esse último grupo enfatizava as potencialidades locais de produção de bens aliados à conservação ambiental e defendiam um projeto de desenvolvimento endógeno, que levasse em consideração os modos de vida tradicionais e suas interações com os ecossistemas, justificando que suas vidas junto ao rio, aos bichos e às pedras deveriam ser “respeitadas” pelo projeto de garimpagem.

Ambos os lados do conflito incluíam redes compostas por pesquisadores, pesquisadoras, associações comunitárias, representantes dos poderes públicos de diferentes instâncias, artistas, moradores e moradoras locais. Essas redes acionaram diferentes ontologias. De um lado, os engenheiros da mineradora garantiam que o empreendimento de garimpagem não causaria impactos negativos no ambiente, como a contaminação pelas águas e pelo ar. Assim, argumentavam quanto ao uso de tecnologias avançadas de controle dos resíduos decorrentes da exploração dos minérios. Por outro lado, havia as comunidades locais que, junto de pesquisadores, ambientalistas e juristas, traziam narrativas no sentido de que seus modos de vida e os dos outros seres estavam entrelaçados ao rio e que os “engenheiros” não consideravam tais relações. O destino do rio seria o mesmo destino dos outros seres que habitam suas águas e suas margens, já que o cobre e o chumbo, tal como os venenos, ao penetrar nos corpos de humanos, em bichos e plantas, não mais saem, impedindo o ciclo da vida de se renovar.

Nesta “comunidade moral” como escreveu Segato (2006), os direitos humanos faziam eco de diferentes maneiras, diversificando as sensibilidades em relação à ética. Nesse sentido, conforme Mário Blaser (2020), é possível compreender a questão como um “problema da política racional”, que surge quando as vidas não humanas não são trazidas para dentro do espaço político, ficando condenadas ao âmbito das crenças e do romantismo. O único protocolo aceito é o da ciência universal, sustentada pela grande divisão entre natureza e cultura. O Sindicato dos Engenheiros do Rio Grande do Sul chegou a divulgar uma nota em que defendia “mais engenharia e menos proselitismo” (Senge, 2019) nos debates em torno dos projetos de

mineração. Esse preceito deixava clara a divisão entre o “nós” – cientistas e engenheiros –, que entendemos a natureza como ela é, e os “outros”, que concebem a natureza a partir de crenças e imaginações pouco realistas (Latour, 1994). Entretanto os povos tradicionais inseriram os não humanos na política racional. Um exemplo: as faixas levantadas traziam a mensagem “o rio Camaquã pede socorro”. Se o rio Camaquã pedia socorro, infere-se, então, que era impulsionado um princípio ético de que o rio, como os outros seres que habitavam o território, sentia sua vida ameaçada. O rio deveria ser *respeitado*.

A partir da leitura desse contexto a equipe responsável pelo inventário atuou, atendendo às demandas das comunidades; entre outras práticas, produziram laudos técnicos, protocolados na Fundação Estadual de Proteção Ambiental - RS (Fepam), apontando, nos relatórios de impacto ambiental, a contraditória negação da existência das populações tradicionais, além de suas referências culturais e suas relações com o território e a negação dos saberes associados à biodiversidade. Mais do que isso, esses laudos, escritos em linguagem objetiva e didática, defendiam o cumprimento das instruções normativas e justificava a importância do inventário, a partir dos códigos jurídicos que o sustentam, para as instâncias de tomadas de decisões do Estado, reconhecer os direitos culturais e ambientais (Santos, 2019). Conforme Santos (2019), para a construção destes laudos foi necessário fazer interlocuções e mediações com outras instituições públicas e privadas e ampliar o olhar antropológico por meio de diálogos com biólogos e geógrafos, criando uma “confluência analítica”. Se considerarmos que a modernidade separa a dimensão da ciência, vista como uma representação da natureza, da dimensão da política, vista como um espaço onde as forças disputam, negociam e articulam o poder para representá-las no Estado-Nação (La Cadena, 2008), o inventário, ao identificar e descrever as sociabilidades cotidianas entre humanos e não humanos – em um processo histórico e cultural – passou a se orientar para a ativação política da relacionalidade (Escobar, 2014). Por consequência, os laudos antropológicos, ao fazer uma interface dessas relacionalidades para a linguagem jurídica, fundamentaram a importância do reconhecimento das demandas desses “novos sujeitos de direitos” (Santos, 2019), entre eles, o rio Camaquã.

No final do ano de 2021, no âmbito das diferentes ações de defesa do bioma Pampa, foram entregues ao Iphan os relatórios finais cujo argumento principal reconhece uma Pampa diversa em termos socioculturais e ambientais e orienta a salvaguarda das *lidas campeiras* – os saberes pecuários tradicionais –, considerando que são referência na construção da memória e da identidade dessas comunidades, além de serem diretamente associadas à conservação dos ecossistemas campestres (Rieth *et al.*, 2021). Por conseguinte, no início do ano de 2022, a empresa, que ao longo do processo mudou o nome para Nexa Resources, informou a interrupção

do projeto Caçapava do Sul, um passo importante para as mobilizações em defesa da Pampa diversa social e ambientalmente.

A AGROBIODIVERSIDADE EM PAUTA: ENTRE AS REGRAS ESTATAIS E A SUBVERSÃO DO DISCURSO DA CONSERVAÇÃO

O tema da salvaguarda vegetal, caracterizado por normas e instrumentos de segurança das espécies vegetais, tem sido traduzido pela escatologia moderna como a “Arca de Noé”, cuja problemática universal sobre a conservação é o centro das pautas científicas e políticas. Podemos dizer que, no Brasil, a “Arca de Noé” tem sido sinônimo de uma estrutura estatal de conservação dos recursos genéticos gerida pela Embrapa.

Criada em 1973, a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária ficou responsável pela promoção e pela reestruturação tecnológica ocidental da produção rural no Brasil. Seu objetivo inicialmente era implementar os processos advindos da modernização da agricultura no mundo, na então denominada “Revolução Verde”, promovendo a intensificação da área de produção alimentícia no país. O governo foi um dos grandes impulsionadores da ampliação das exportações de grãos, como café, açúcar, cacau e algodão (Cabral, 2005).

Diante da produção de alimentos transformados em *commodities*, os programas de melhoramento genético tornaram-se o carro chefe da Empresa. Foi o exercício dos profissionais melhoristas de plantas que desenvolveu os principais instrumentos científicos ocidentais responsáveis na concepção dos produtos agrícolas. É nesta lógica da racionalidade científica a serviço do desenvolvimento econômico e agrícola que a criação dos Bancos Ativos de Germoplasma (BAGs) é instituída. Isso porque justificava-se que as coleções de sementes locais/tradicionais/crioulas poderiam contribuir para o desenvolvimento das variedades fitogenéticas, bem como para a formulação dos produtos agrícolas da instituição.

Os BAGs e o sistema de conservação *ex situ* surgem na Embrapa por meio da relação entre técnicas científicas e o conhecimento de povos indígenas, comunidades tradicionais e distintos agricultores familiares. Segundo Flavia Londres, nos anos de 1978 e 1979 as expedições realizadas pelo grupo do Centro Nacional de Recursos Genéticos (Cenargen)¹⁰ no

¹⁰ O Centro também é conhecido por Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, localizado em Brasília, no Distrito Federal.

interior do Brasil tiveram sobretudo a contribuição de populações indígenas e tradicionais, que disponibilizaram amostras de variedades de milho para a conservação no BAG da instituição, com o propósito de compor o acervo genético, utilizado por melhoristas de plantas (Londres *et al.*, 2014).

Contudo, no trabalho etnográfico para a construção da tese, realizado em meio aos profissionais da Embrapa, especialmente nos períodos que compreenderam 2012 a 2019, na Embrapa Clima Temperado, localizada em Pelotas, no estado do RS, e na Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, situada em Brasília no Distrito Federal (DF), os cientistas entrevistados manifestaram que pouco se utilizaram, nos programas de melhoramento genéticos, as variedades fitogenéticas conservadas nos BAGs. Isso se deve ao fato de que a diversidade genética das espécies vegetais, nesse caso, não é um requisito essencial para o melhoramento – ao contrário, as sementes são submetidas a intensa homogeneização, purificação e limpeza, em termos genéricos, até serem transformadas em produtos do mercado agrícola.

Uma vez que a diversidade fitogenética deixa de ser empregada nos programas de melhoramento das variedades conservadas nos BAGs da empresa, segundo os cientistas, os bancos passam a ser o centro dos questionamentos quanto aos rumos das sementes. Por esse motivo, um dos discursos que têm permeado a defesa da abertura dos BAGs para a comunidade civil se refere às problemáticas vividas devido às mudanças climáticas, a erosão genética e, conseqüentemente, a insegurança alimentar e a fome.

Mais que os discursos ocidentais que permeiam os instrumentos para a garantia do acesso aos BAGs, a temática em pauta é fruto das experiências acadêmicas e profissionais da autora (Feijó, 2019) em parceria com cientistas da Embrapa, universidades e povos indígenas, desde a graduação. Em linhas gerais, o marco espacial e temporal dessa trajetória nasce, há pouco mais de uma década, das comunicações realizadas entre a autora e as lideranças indígenas no RS, que têm reivindicado o apoio das instituições públicas para o restabelecimento dos sistemas agroalimentares em seus territórios nativos (Feijó, 2019). Diante da demanda, a Embrapa Clima Temperado - RS, em especial, passa a ser compreendida e pleiteada como um possível espaço de acesso à biodiversidade, conservada em seus cofres. Destaca-se, entretanto, que a reivindicação das organizações sociais e indígenas têm perdurado nas lutas emergidas entre as relações humanas e não humanas, assim identificadas no contato científico e político nacional, conforme destacamos no presente tópico.

Segundo Vandana Shiva, a crise da biodiversidade ultrapassa a crise do desaparecimento de espécies, cuja valoração econômica dos recursos genéticos tem sustentado as grandes empresas, assim servindo de matéria-prima industrial. Trata-se, fundamentalmente, de uma crise

que ameaça a vida e o sustento de milhões de pessoas nos países sulistas, convencionalmente denominados de países do Terceiro Mundo (Shiva, 2003).

No Brasil, a Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, segundo a pesquisadora entrevistada P. B., foi marcada por um episódio ocorrido em meados da década de 1990, quando o povo indígena Krahô reivindica o acesso às suas sementes de milho conservadas nos BAGs da instituição. Isso significa que há quase quatro décadas as organizações civis e não governamentais vêm pleiteando a garantia do direito ao acesso e à conservação da biodiversidade nos locais de (re)produção de suas vidas biológicas e culturais. Nas palavras de Rita Segato (2006), trata-se de ações mobilizadas pela ética da insatisfação, identificada entre os cidadãos de qualquer nação, uma das mais simples e coesas das comunidades morais, constituindo o fundamento dos direitos humanos.

Esse foi um dos relevantes marcos históricos de (re)existência de organizações civis, povos indígenas, comunidades tradicionais e agricultores familiares; repercutiu no debate e em ações para a abertura dos BAGs na Embrapa. São estratégias que até os dias atuais têm refletido no *modus operandi* de profissionais da Embrapa. Trata-se de ecoar os planos de vida dos povos, a fim de “tornar visíveis as múltiplas lógicas locais de produção de culturas e identidades, práticas ecológicas e econômicas que emergem sem cessar das comunidades” (Escobar, 2005, p. 80).

Em 2017, a própria Embrapa organizou um espaço de mediação, no VI Congresso Latino-Americano de Agroecologia, que, para muitos ali presentes, significou um momento relevante para dar prosseguimento às discussões sobre as necessidades e os destinos dos germoplasmas conservados nos BAGs da instituição. Estavam em pauta, de um lado, a gestão das normativas jurídicas e científicas para o acesso às coleções de sementes conservadas de forma *ex situ* e, por outro lado, parafraseando Escobar (2006), os discursos de uma política cultural em defesa do lugar e da natureza.

No VI Congresso Latino-Americano de Agroecologia, que reuniu milhares de pessoas e lideranças de diferentes povos indígenas e tradicionais em meados de setembro de 2017 no Centro de Convenções Ulysses Guimarães em Brasília, foi possível atestar às diversas demandas em torno da (agro)biodiversidade adormecida nos BAGs da Embrapa. A unidade da instituição conhecida por Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia exerceu o papel de mediadora, diante da sociedade civil e das organizações sociais presentes no centro de convenções.

Segundo o entrevistado I. A., pesquisador de uma unidade do Sul do Brasil, a coordenação para o debate sobre o Sistema de Curadorias de Germoplasma da Embrapa ficou por conta da Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, pois a unidade é a principal gestora

responsável por coordenar e elaborar técnicas e normas relacionadas à coleta, à conservação e à utilização do germoplasma para as demais unidades presentes no país. Sendo assim, as unidades descentralizadas da Embrapa que possuem BAGs ou coleções de germoplasma ficam responsáveis pela conservação (*ex situ*) das sementes locais/tradicionais/crioulas. Nesse caso, alguns cientistas são também curadores e curadora¹¹, cujas responsabilidades têm sido a gestão e a manutenção das coleções de cucurbitáceas, raízes, leguminosas, entre outras, nos BAGs da Embrapa.

No espaço de mediação que compreendia a tenda organizada pela instituição estavam presentes pesquisadores, pesquisadoras, curadoras e curadores de distintas unidades da Embrapa, pesquisadores internacionais, lideranças dos povos indígenas e das organizações sociais do campo, bem como estudantes universitários. Nesse espaço, as sementes destacavam-se: estavam visivelmente confinadas em uma caixa de madeira. A estrutura selada por uma tampa de vidro transparente dividia as sementes por espécies, variedades, cores e tamanhos, isolando-as do toque do público presente. Tal reservatório apresentava apenas uma parte dos milhares das plantas-sementes que a Embrapa tivera coletado e recebera ao longo de sua história. Ao lado também havia algumas listas impressas com o nome científico das espécies vegetais que compõem os BAGs.

Entre seus destaques também chamavam atenção os pacotes médios de alumínio, que se encontravam lacrados, mas com sementes em seu interior, com um código de barras da instituição. Essas embalagens, segundo o técnico que havia contribuído para a organização da tenda, eram amostras das sementes que estavam na Colbase¹².

A junção de alguns profissionais da Embrapa, estudantes e povos agricultores no espaço de mediação, arquitetado de modo que os participantes e os pesquisadores se acomodassem lado a lado, em círculo, não inibiu as nítidas segregações e seus limites entre os pesquisadores da instituição e os demais participantes. De um lado, formou-se o núcleo dos cientistas e intelectuais da pesquisa ocidental; do outro, os discentes e pessoas-viventes do mundo rural.

Apesar da disposição dos participantes e organizadores, o encontro na tenda da Embrapa,

11 O curador ou curadora tem o papel de gestor encarregado de manter a vida das sementes, tanto em ambientes hostis, como é o caso da câmara fria, quanto em campos, principalmente da instituição, para a multiplicação e o desenvolvimento biológico das espécies vegetais em seus ambientes; esta última atividade, explicam os curadores, tem o propósito de contribuir para as etapas coevolutivas das plantas, o que garante a conservação das espécies (Feijó, 2019).

12 A Colbase é um local tecnológico de conservação a longo prazo das variedades de sementes, com temperatura e umidade baixas e controladas. É possível dizer que esse mecanismo rígido busca manter a base do germoplasma isolado, sem que ele seja utilizado para intercâmbio, como ocorre nos BAGs.

de certo modo, refletiu o pensamento de Krenak (2015): o autor declara que os povos têm a incumbência de educar as instituições. Embora apareça como uma sutileza de ordem instrutiva, é possível identificar em suas entrelinhas uma transposição dos efeitos da organização e reivindicação dos corpos e seus saberes políticos, cada povo confrontando o mundo e suas instituições ocidentais (Krenak, 2015).

Nos espaços de mediações, especialmente no Congresso de Agroecologia, deparamos com lideranças indígenas e tradicionais, primeiramente, ouvindo o que representantes institucionais têm a dizer sobre seus programas e projetos. Porém são os discursos desses líderes, carregados de conceitualizações e filosofias não ocidentalizadas, que possibilitam novas práticas concebidas por cientistas na instituição. O resultado das interpelações nativas a pesquisadores na estrutura da Embrapa tende a introduzir, parafraseando Rita Segato (2006), tendências renovadoras, na direção de uma perspectiva intercultural. Sendo assim, o outro já não é tratado como objeto de teses, como tema de pesquisa ou de projeto de desenvolvimento, e menos ainda, um locutor abordado de fora em um processo progressivo de inclusão pela modernidade ocidental avançada (Segato, 2006).

A fala inaugural da pesquisadora D. S., supervisora de curadoria de germoplasma da Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, porém, trouxe a elucidação dos procedimentos de conservação e normativas legais dos recursos genéticos na Embrapa, reproduzindo uma carga normativa exercida pelo *modus operandi* desses profissionais. Posteriormente, os cientistas problematizaram o uso e o direcionamento dos vegetais aprisionados nos sistemas de conservação da instituição. As críticas verbalizadas à estocagem dessa diversidade genética, que aparentemente deveria contribuir para os programas de melhoramento genético, trataram de registrar o quanto as regras e os parâmetros científicos-políticos-ocidentais abdicam da diversidade para elaborar seus produtos agrícolas.

Para o antropólogo Gustavo Ribeiro (2008), as críticas realizadas pelas instituições de desenvolvimento à concepção de suas operações devem ser entendidas a partir das lutas em rede, contra-hegemônicas ou regulatórias dos movimentos sociais, sindicatos etc. (Ribeiro, 2008). Essa perspectiva de análise, no contexto das narrativas e ações dos cientistas na Embrapa, demonstra como os povos indígenas e suas reivindicações provocam uma mudança de paradigma para os profissionais. Um trecho da fala de P. B., pesquisadora e curadora da Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia, que mencionava que os “BAGs sempre foram abertos para a sociedade civil”, pode exemplificar essa metamorfose paradigmática. Especialmente ao se referir ao caso dos indígenas Krahô, em meados da década de 1990, conforme mencionamos anteriormente, trazendo à tona a expressão acima defendida pela pesquisadora.

Afirmam os cientistas, porém, que é fundamental criar regulamentos para a gestão do acesso às sementes nos BAGS da Embrapa, com o objetivo de garantir os direitos dos movimentos sociais do campo e suas distintas organizações. Cabe mencionar que “as burocracias também são campos de poder” (Ribeiro, 2008, p. 114), e, no caso da Embrapa, há expressivas disputas de poder-saber entre os códigos normativos da instituição e as demandas político-ecológicas dos povos indígenas e tradicionais.

Principalmente os cientistas lembravam, de certa maneira, o caminho que a Embrapa vinha buscando percorrer. Referiam-se às novas relações, mas também às velhas interações da pesquisa com as políticas públicas, que estavam sendo construídas por meio da elaboração do Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (Planapo), momento em que a sociedade civil reivindicou os direitos dos povos agricultores ao acesso às coleções de germoplasma conservadas nos BAGs da Embrapa (CIAPO, 2013).

Segundo Burle e Dias (2014), a temática foi discutida na Comissão Nacional de Agroecologia e Agricultura Orgânica (CNAPO) com o propósito de construir uma normatização para a abertura dos bancos de germoplasma. Dentre as diversas pautas abordadas, a Subcomissão Temática de Sementes responsabilizou-se por discutir aspectos que nortearam a construção da norma técnica interna da Embrapa para o acesso aos BAGs. Tal compromisso da instituição compõe as diretrizes do Decreto nº 7.794, de 20 de agosto de 2012, o qual institui a PNAPO. Além disso, a Lei nº 13.123 também normatizou o acesso dos povos aos materiais genéticos mantidos por instituições nacionais geridas por recursos públicos (Brasil 2015). Nesse sentido, a lei, que foi regulamentada pelo Decreto nº 8.772 de 11 de maio de 2016, estabeleceu como seria aplicado o referido mecanismo legal, determinando os procedimentos burocráticos para o acesso aos BAGs institucionais (Brasil, 2016).

Em outras palavras, as sementes vêm sofrendo constantes mudanças, no que diz respeito à sua instrumentalização, principalmente político-econômica. Isso significa, segundo Michel Foucault (1979), que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual, impondo obrigações e direitos, estabelecendo marcas nas coisas e nos corpos. Esse universo de regras tende a satisfazer à violência, pois seria um erro acreditar que uma guerra geral, ao se esgotar em suas próprias contradições, renunciaria à violência em troca da própria omissão nas leis da paz civil. Em suma, a regra permite reativar o jogo da dominação sem cessá-lo, expondo a cena de uma violência meticulosamente reprisada (Foucault, 1979).

Foram declarados os diversos limites entre os discursos e ações da Embrapa e das organizações indígenas e tradicionais existentes, entre os espaços e suas relações. Em contrapartida, não é de hoje que os movimentos indígenas têm defendido outra postura político-

ecológica diante da resolução apresentada e imposta pelos discursos hegemônicos. Para compreendermos tal embate, olhemos para as denúncias realizadas pelos próprios nativos, em reivindicações histórico-geográficas dos seus territórios e modos de vida, em detrimento aos atos predatórios dos não indígenas. Trata-se da subversão do saber colonial e suas normativas legais, compreendida como uma incansável batalha pelo “*derecho de vivir en paz*”, como cantava e encantava o grande artista e cantor Víctor Jara, em seu canto universal.

Por outro lado, o que se percebe é que as ações e os discursos baseados no *modus operandi* desses pesquisadores é delimitado ora pela semelhante linguagem dos profissionais – um processo coletivo –, ora pelo caráter individual da operacionalização dos mecanismos regulatórios, inscritos pelas práticas pessoais de cada pesquisado. Isso significa que o espaço de liberdade se concretiza quando os curadores subvertem as regras institucionais, através das relações e intervenções dos povos indígenas e tradicionais.

Sendo assim, a subjetivação, termo formulado por Michel Foucault, significa a subversão das práticas de poder e traduz os meios pelos quais os povos indígenas e tradicionais, bem como pesquisadores e pesquisadoras, submetem-se à estrutura das regras e dos projetos coloniais de desenvolvimento. O que significa compreender que a subjetivação é um processo de “como se tornar sujeito sem ser sujeitoado” (Foucault, 2008, p. 310). Isto é, nas palavras de Castro-Gómez, esse jogo permite que as relações de poder sejam reversíveis. Sendo assim, as formas de saber e os processos de subjetivação são percebidos como possíveis espaços de liberdade e resistência diante de um cenário dominador (Castro-Gómez, 2010).

POR UMA ANTROPOLOGIA CIDADÃ: DESAFIOS ENTRE AS DEMANDAS SOCIAIS E AS AÇÕES DO ESTADO

Chegamos no momento em que é imprescindível refletirmos sobre a dimensão do ato de uma antropologia cidadã, expressa em nossas imersões nas duas situações e descrita nos tópicos anteriores, cujas temáticas são debatidas nos distintos espaços científicos e políticos de mediações e conflitos e propõe o entendimento da lógica conflituosa entre os instrumentos legais do Estado e a garantia da vida dos povos indígenas, tradicionais e locais. Pelos caminhos de um labirinto compreendido pela prática antropológica diante das relações humanas e não humanas, assim tensionadas pelos instrumentos e projetos de desenvolvimento neoliberais, questionamos, conforme Weber (2006): qual é o sentido de nossas práticas antropológicas

perante as demandas dos povos indígenas e comunidades tradicionais e locais? Certamente a resposta não deve vir pronta, mas deve-se buscar construí-la principalmente ao longo de outras indagações, que surgem das necessidades e lutas políticas-culturais dos movimentos sociais. O sociólogo Max Weber (2006) nos respondeu que a nossa especialização não está dissociada de nossas paixões e inspirações, que são os elementos que nos movem para a criação de outras narrativas, levando àquilo que chamou de “progresso científico”. Por sua vez, com base nas palavras de Segato (2006), a antropologia, como ciência do outro, torna-se o campo do conhecimento designado a contribuir para o desenvolvimento da sensibilidade ética.

É por esta sensibilidade ética que, em situações de conflitos ontológicos, o exercício do posicionamento, enquanto pesquisadores cidadãos, bem como o esclarecimento de que tal posicionamento se dá a partir de uma leitura de contexto e que o “não envolvimento” poderá implicar a continuidade das desigualdades e injustiças que a pesquisa poderia contribuir para desvendar, constituem obrigações morais (Virgilio, 2004, p. 61). O posicionamento de cada um de nós diante de uma leitura de contexto resulta na postura profissional em campo, por vezes fruto da pressão das comunidades, e é condicionante também para constituir um lugar de fala enquanto antropólogos.

Se é possível que façamos constantemente uma desconstrução de uma corporeidade antropológica colonial, que nos assombrou e de certa maneira ainda assombra nossos pensamentos, torna-se plausível reconhecer algumas estratégias de subversão, tanto daqueles que lutam diariamente por seus saberes-fazer quanto de uma antropologia cidadã, até mesmo uma antropologia por demanda. Isso significa que, nesse espaço de forças, busca-se legitimar por meio dos discursos e práticas locais a possibilidade de dialogar com o Estado. O que está em jogo nas vivências etnográficas é a garantia do lugar de fala dos povos nativos e locais, por meio da própria práxis antropológica, legitimando, de certa maneira, o exercício de uma antropologia cidadã e por demanda.

Nesse caso, a antropologia por demanda, termo criado pela antropóloga Segato (2013), traduz o pensamento crítico sobre as práticas coloniais do poder-saber *versus* o exercício antropológico de profissionais cujas demandas incitadas por povos indígenas, tradicionais, e comunidade locais têm provocado certo movimento descolonizador dos projetos e planos de desenvolvimento do Estado. Trata-se de experiências etnográficas fundamentadas também na reivindicação dos lugares e dos territórios nativos. O que significa reiterar, nas palavras de Escobar (2005, p. 80), que “o conhecimento do lugar e da identidade pode contribuir para a produção de diferentes significados de economia, de natureza e deles mesmos – dentro das condições do capitalismo e da modernidade que os rodeiam”.

Nesse sentido, é importante discutir uma “antropologia a partir de”, ou melhor, fazer com que as ações ressurgentes de tais contextos passem a ter um locus de enunciação, um lugar político, que problematiza tanto o fazer antropológico quanto as concepções do Estado. Isso reforça a possibilidade de criar estratégias de subversão do poder-saber colonial, trazendo para os espaços de mediações as narrativas que, diante do contexto de avanço dos projetos neoliberais, acionam o dever constitucional de garantir os direitos assegurados, ou melhor, o direito legal à vida. É, conforme Veena Das e Deborah Poole (2008, p. 25), uma ativação de “[...] los diferentes espacios, formas y prácticas a través de las cuales el estado está constantemente siendo experimentado y deconstruido mediante la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras”.

É reconhecendo o nosso lugar de antropólogos vinculados ao Estado, seja por meio da universidade pública, seja pelo diálogo com outras instituições, que a prática “a partir de” leva a sério as diferentes ontologias em jogo, de maneira a fazer a mediação e ao mesmo tempo subverter normas e instrumentos legais. Nas palavras de Segato (2006), estaríamos diante de uma “pulsão ética” distinta da complacência moral e obediência direta às leis, um desejo sensível para melhorar a vida e simultaneamente expandir os direitos. Além disso, parafraseando Fleischer (2007), como “antropólogos anfíbios”, o que significa estar em mais de um meio: na universidade e/ou nas vertentes de intervenção tais como ONGs, órgãos do governo e o Estado, além dos engajados com os próprios grupos sociais e seus mundos como mediadores, traduzindo demandas.

Por ser uma antropologia feita no “quintal de casa”, o engajamento científico-político provém da construção da nação plural e heterogênea, estabelecida por meio de uma atitude de inserção desses povos nessa construção. Nesses termos, trazemos Peirano (2006), que escreveu que a alteridade no Brasil, diferentemente dos países coloniais, é centrada mais na diferença do que no exotismo, tornando os antropólogos e antropólogas brasileiros além de geográfica, ética e politicamente próximos dos coletivos de suas pesquisas.

Em suma, a antropologia cidadã pode ser entendida por meio do olhar atento dos discursos e práticas coloniais e pela tradução crítica dos anseios e das violências sofridas historicamente pelos povos indígenas e tradicionais. A antropologia cidadã perpassa o que Ailton Krenak (2015), um porta-voz indígena, nos trouxe como uma reflexão crítica dos conflitos entre distintos discursos e práticas. Para o autor, tais confrontos têm sido fruto de acontecimentos históricos que envolvem nativos e não indígenas, cuja representação reitera a reincidência de uma contraversão do encontro. Nas palavras do líder político, o encontro parece que nem começou, mas, em certas circunstâncias, ele parece apontar o seu fim. Isso porque a

própria ideia de que o desenvolvimento e o progresso chegaram naquelas canoas produz essa ruptura, ou seja, uma espécie de encontro desencontrado. Esse pensamento ainda é reproduzido no relacionamento entre não indígenas e povos nativos. Assim, mais do que desenvolver a relação de contato com o Outro, busca-se constantemente intervir nas políticas públicas do Estado (Krenak, 2015).

Os debates apresentados ao longo do texto são emblemáticos do que Boaventura de Souza Santos (2016) chamou de “experimentalismos democráticos”, processos vividos por países desiguais e heterogêneos, caso do Brasil. Essa onda de ampliação dos direitos e de fomento dos mecanismos de participação dos povos nas decisões relativas a seus destinos, embora muitas vezes não instruídas enquanto políticas de Estado, representam possíveis espaços de acesso. São mecanismos que, no atual contexto de avanço da democracia neoliberal, vêm sendo desconstruídos e fragmentados, retirando as possibilidades de mediação das relações entre Estado e sociedade civil. Isso remete a uma constante avaliação de nossas práticas dentro dos emaranhados de linhas que envolvem a luta pela ampliação dos direitos ao “bem conviver”, tal como escreveu Acosta (2016), que indicou a urgência de buscar novas formas de viver e existir, no intuito de interromper o processo de mercantilização da vida (Shiva, 2003), ou seja, “com os pés fincados nos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza” (Acosta, 2016, p. 29).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As análises críticas realizadas a partir dos campos etnográficos por pesquisadores e populações tradicionais e locais no processo da produção de laudos técnicos, bem como o espaço de mediação criado pelos cientistas da Embrapa para o debate sobre o acesso aos recursos fitogenéticos junto aos povos indígenas e tradicionais, trouxeram à tona a necessidade de pensar os significados produzidos por uma antropologia por demanda e cidadã.

Tais questões que emergem dos campos etnográficos em questão requerem de nós o exercício de repensar o papel da ciência ocidental nesses espaços de mediações. Silvia Rivera Cusicanqui (2010) diz que, para isso, deve-se construir o pensamento descolonizador. Para a autora, que tem na Bolívia o centro de suas experiências, antes de mais nada é essencial afirmar um país pela sua diversidade linguística, que se deve projetar como cultura, teoria, epistemologia, política de Estado e como definição de bem-estar e desenvolvimento. O desafio dessa nova autonomia reside em construir laços de sul a sul, que venham a permitir o rompimento

com estruturas hierárquicas de política e da ciência do norte.

Além disso, não devemos nos equivocar em relação ao controle absoluto de alguma coisa ou alguém. O que queremos dizer é que a racionalização do Estado não está apoiada em uma base totalizante, que possibilite a transfiguração, pelos atores sociais, daquilo que é imposto pelos instrumentos legais. É por meio do conjunto de práticas e da subjetivação que se formam os espaços de liberdade. Acreditamos que as ações assim reivindicadas por uma antropologia cidadã e por demanda criam formas de defender os direitos das vidas por meio das distintas estratégias locais e territoriais.

Em suma, ainda que as relações e o emaranhado de coisas (pessoas e sementes, por exemplo) sejam historicamente reconhecidos entre humanos e não humanos, não se pode refutar a ideia de subversão das ações e dos conceitos coloniais, por parte dos povos indígenas, tradicionais e locais, bem como por pesquisadores e pesquisadoras. Garantir os direitos dos povos, assegurados na Constituição Federal, requer também o exercício contínuo da complexa mediação do debate antropológico entre pesquisadores e organizações sociais a respeito da temática em questão. Isso significa que tais experiências etnográficas são frutos das reflexões sobre a interação entre o Estado e as organizações tradicionais e indígenas no âmbito da atuação antropológica cidadã, entendida, também nesse contexto, como uma intervenção crítica-conceitual.

REFERÊNCIAS

1. ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária: Elefante, 2016.
2. ARANTES, Antônio. Sobre inventários e outros instrumentos de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível: um ensaio de antropologia pública. **Anuário Antropológico**, Brasília, 2008, vol. 33, núm. 1, p. 173-222.
3. BLASER, Mário. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. **América Crítica**, Cagliari. v. 3, n. 2, p. 63-79, 2020. Disponível em: <https://ojs.unica.it/index.php/cisap/article/view/3991>. Acesso em: 17 nov. 2023.
4. BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília (DF): Senado, 1988. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/522095>. Acesso em: 17 nov. 2023.
5. BRASIL. **Decreto nº 3.551**, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais

- de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília, DF: Casa Civil 2000. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 17 nov. 2023.
6. BRASIL. **Decreto nº 8.772**, de 11 de maio de 2016. Regulamenta a Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015. Dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Presidência da República, Brasília, DF: 2016. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/decreto/d8772.htm. Acesso em: 17 nov. 2023.
 7. BORBA, Marcos Flávio. Desenvolvimento territorial endógeno: o caso do Alto Camaquã. *In: WAQUILL, Paulo; MATTE, Alessandra; NESKE, Márcio; BORBA, Marcos Flávio. **Pecuária familiar no Rio Grande do Sul: história, diversidade social e dinâmicas de desenvolvimento.** Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2016. p. 187-214.*
 8. BURLE, Marília; DIAS, Terezinha. Ampliando a abertura dos bancos de germoplasma da Embrapa: experiências e atividades em andamento. *In: IV SEMINÁRIO DE AGROECOLOGIA DO DISTRITO FEDERAL E ENTORNO. **Cadernos de Agroecologia: resumos.** Brasília: v. 9, n. 3, 2014. Disponível em: <https://revistas.aba-agroecologia.org.br/cad/article/view/16082>. Acesso em: 17 nov. 2023.*
 9. CABRAL, José Irineu. **Sol da manhã: memória da Embrapa.** Brasília: Unesco, 2005.
 10. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo.** Brasília: Pararelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.
 11. Câmara Interministerial de Agroecologia e Produção Orgânica (CIAPO). **Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica – PLANAPO.** Brasília, DF: MDS; Ciapo, 2013. Disponível em: <http://www.agroecologia.gov.br/plano>. Acesso em: 17 nov. 2023.
 12. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino, 2010.
 13. CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de Patrimônio Cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 34, p. 146-165, 2012. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat34_m.pdf. Acesso em: 17 nov. 2023.
 14. CUSICANQUI, Silvia. Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.** Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
 15. DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas.

Cuadernos de Antropología Social, Buenos Aires, n. 27, p. 19-52, 2008.

16. ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra**: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones Unaula, 2014.
17. ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? *In*: LANDER, Edgardo (org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 63-79.
18. FEIJÓ, Cristiane Tavares. **A arca de Noé**: diálogos sobre conservação entre ciência e povos indígenas. 2019. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Rural) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/201187> Acesso em: 17 nov. 2023.
19. FIGUEIRÓ, Adriano Severo. Transformações na paisagem do pampa: a territorialização do capital e a monopolização do território. *In*: Wizniewsky, Carmen Rejane Flores; Foletto, Eliane Maria (org.). **Olhares sobre o pampa**: um território em disputa. Porto Alegre: Evangraf, 2017. p. 141-169.
20. FLEISCHER, Soraya. Antropólogos “anfíbios”? Alguns comentários sobre a relação entre antropologia e intervenção no Brasil. **Anthropológicas**, Recife, v. 18, n. 1, p. 37-70, 2007.
21. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
22. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
23. JARA, Victor. El derecho de vivir en paz. **YouTube**, 18 dez. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XkXise2bHE0>. Acesso em: 30 de maio de 2021.
24. IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC)**: manual de aplicação. Brasília, DF: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000.
25. IPHAN. **Salvaguarda de bens registrados**: patrimônio cultural do Brasil: apoio e fomento. Coordenação e organização Rivia Ryker Bandeira de Alencar. Brasília: Iphan, 2017.
26. KRENAK, Ailton. **Encontros**. Organização Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2015
27. LA CADENA, Marisol de. **Política indígena**: una análisis más allá de la Política. *Wan Journal*, [S.l.], n. 4, p. 139-171, 2008.
28. LEAL, Ondina Fachel; ANJOS, José Carlos dos. Cidadania de quem? Possibilidades e limites da Antropologia. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 10, p. 151-175,

1999.

29. LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
30. LIMA, Daniel Vaz. **Pelos (des)caminhos de gentes, bichos e coisas**: uma etnografia a pé na pampa brasileira. 335f. Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2020.
31. LONDRES, Flavia *et al.* **As sementes tradicionais dos Krahô**: uma experiência de integração das estratégias on farm e ex situ de conservação de recursos genéticos. (Sementes locais: experiências agroecológicas de conservação e uso). Rio de Janeiro: AS-PTA, 2014. Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/handle/doc/1005122>. Acesso em: 17 nov. 2023.
32. MALERBA, Juliana. Apresentação. Áreas livres de mineração: por que e para quê?. *In*: Malerba, Juliana (org.). **Diferentes formas de dizer não**: experiências internacionais de resistência, restrição e proibição do extrativismo mineral. Rio de Janeiro: Fase, 2014, p. 09-18.
33. MOTTA, Lia; REZENDE, Maria Beatriz. Inventário. *In*: GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (org.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 2. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro; Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2016. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Invent%C3%A1rio%20pdf.pdf>. Acesso em: 5 jan. 2024.
34. NESKE, Márcio Zamboni. **Estilos de agricultura e dinâmicas locais de desenvolvimento rural**: o caso da pecuária familiar no território Alto Camaquã do Rio Grande do Sul. 2009. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Faculdade de Ciências Econômicas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.
35. PEIRANO, Mariza. A alteridade em contexto. *In*: **A teoria vivida e outros ensaios de antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2006. p. 53-67.
36. RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. **Novos Estudos**, n. 80, p. 109-125, mar. 2008.
37. RODRIGUES, Vagner Barreto; LIMA, Daniel Vaz; RIETH, Flávia Maria Silva. “O rio é como o sangue da gente”: mineração e ambiente nos campos do Alto Camaquã. **Tekoporá**, Rocha, v. 2, n. 2, p. 27-40, 2020. Disponível em: <https://revistatekopora.cure.edu uy/index.php/rete/article/view/41>. Acesso em: 17 nov. 2023.
38. SANT’ANNA, Márcia. Relatório Final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. *In*: IPHAN. **O registro do patrimônio imaterial**: dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília, DF: IPHAN, 2012. p. 6-11.

39. SANTOS, Boaventura de Souza. **A difícil democracia: reinventar as esquerdas**. São Paulo: Boitempo, 2016.
40. SANTOS, Flávio Luis Assiz dos. Fazer laudos: algumas questões teórico-metodológicas de uma práxis institucionalizada. **Campos**, Curitiba, v. 20, n. 2, p. 175-188, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/70952>. Acesso em: 17 nov. 2023.
41. SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006.
42. SEGATO, Rita Laura. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
43. SENGE – SINDICATO DOS ENGENHEIROS. **Projeto da Votorantim em Caçapava do Sul: Senge defende mais engenharia e menos proselitismo na análise do projeto**. Porto Alegre: Senge, 2019. Disponível em: [/www.sengers.org.br/noticia/3195/projeto-da-votorantim-em-cacapava-do-sul-senge-defende-mais-engenharia-e-menos-proselitismo-na-analise-do-projeto](http://www.sengers.org.br/noticia/3195/projeto-da-votorantim-em-cacapava-do-sul-senge-defende-mais-engenharia-e-menos-proselitismo-na-analise-do-projeto). Acesso em: 10 out. 2019.
44. SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente: perspectiva da biodiversidade e da biotecnologia**. Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.
45. RIETH, Flávia *et al.* **Inventário Nacional de Referências Culturais: lida campeira nos Campos Dobrados do Alto Camaquã**. Pelotas: Ed. da UFPel, 2021. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/lidacampeira/lida-campeira-regiao-bage/relatorio/>. Acesso em: 17 nov. 2023.
46. VIRGILIO, Jeferson. **Antropólogo militante, pesquisador e/ou sujeito de estudo? Revisão teórica sobre a pesquisa e militância na antropologia contemporânea**. Monografia (Bacharelado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.
47. WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo, Editora Martin Claret, 2006.

Cristiane Tavares Feijó

Professora substituta no Centro de Ciências Agrárias. Doutora em Desenvolvimento Rural pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3481-8620>. Contribuição: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: cristavaresfeij@gmail.com

Daniel Vaz Lima

Doutor em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade

Cristiane Tavares Feijó
Daniel Vaz Lima

Federal de Pelotas. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3162-8784>. Contribuição:
Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão E-mail:
danielvazlima87@gmail.com

Infrapolítica no quilombo de Mumbuca, no Tocantins: negociação e resistência no processo de elaboração de um termo de ajustamento de conduta¹

Infrapolitics in the Mumbuca Quilombo, in Tocantins: negotiation and resistance in the process of drafting a conduct adjustment agreement

Alice Agnes Spíndola Mota

Universidade de Aveiro, Aveiro, Portugal

RESUMO

O trabalho discute atuações de negociação e resistência no processo de elaboração de um termo de ajustamento de conduta (TAC) entre a comunidade quilombola de Mumbuca e entidades estaduais do governo do estado do Tocantins, Brasil. As conflitantes opiniões de quilombolas e representantes do Parque Estadual do Jalapão são apresentadas com o intuito de compreender melhor a negociação em curso. A pesquisa desenvolvida ao longo de quase uma década apresenta as perspectivas infrapolíticas de uma negociação. O trabalho traz ainda perspectivas ambientais, explora a legislação ambiental sobre a preservação do ecossistema em áreas de preservação integral e indica detalhes da complexidade e da morosidade dos processos de reconhecimento e demarcação das terras quilombolas, evidenciando a organização política e a resistência da comunidade quilombola de Mumbuca. Através das metodologias de observação participante e de pesquisa bibliográfica, o estudo apresenta uma perspectiva infrapolítica da negociação entre os mumbuquenses e representantes dos órgãos ambientais de proteção ao Parque Estadual do Jalapão e se propõe a discutir as opiniões das partes a partir de discursos públicos e ocultos.

Palavras-chave: Infrapolítica, Negociação, Comunidade Quilombola, Mumbuca, Jalapão.

¹ Este artigo é resultado de pesquisa desenvolvida no âmbito de uma tese de doutorado em antropologia.

Recebido em 23 de setembro de 2022.
Avaliador A: 21 de novembro de 2022.
Avalador B: 29 de novembro de 2022.
Aceito em 20 de março de 2023.



ABSTRACT

The paper discusses negotiation and resistance actions in the process of drafting a Term of Conduct Adjustment between the *Quilombola* community of Mumbuca and government entities within the state of Tocantins, Brazil. The conflicting opinions of *Quilombolas* and representatives of the Jalapão State Park are presented in the sense of having a better understanding of the ongoing negotiation. The research developed over almost a decade presents the infrapolitical perspectives of a negotiation. The work also presents environmental perspectives, such as the one related to environmental legislation on the preservation of the ecosystem in an integral preservation area, and presents details on the complexity and length of the processes of recognition and demarcation of *Quilombola* lands, evidencing the political organization and resistance of the *Quilombola* community of Mumbuca. Through participant observation and bibliographical research, the study presents an infrapolitical perspective of the negotiation between Mumbuquenses and representatives of the environmental agencies that protect the Jalapão State Park by discussing the these parties' conflicting opinions in the midst of hidden and public discourses.

Keywords: Infrapolitics, Negotiation, Quilombola Remnant, Mumbuca, Jalapão.

INTRODUÇÃO

Mumbuca é uma das maiores e mais populares comunidades quilombolas no estado do Tocantins. Localizado no município de Mateiros (georreferenciação 10° 34' 42" Sul, 46° 25' 26" Oeste), nas imediações do Jalapão², próximo às divisas com os estados da Bahia, do Maranhão e do Piauí, possui um total de 169 habitantes (Seplan, 2003, p.133), a maioria pertencente à uma linhagem de pessoas escravizadas fugidas, migrantes da Bahia, que entre o século XIX e XX chegaram à região em busca de melhores condições de vida, segundo relatos da tradição oral dos próprios quilombolas.

Em 12 de janeiro de 2001 foi criada, através da Lei Estadual nº 1.203, a Unidade de Conservação do Parque Estadual do Jalapão (PEJ), com aproximadamente 159 mil hectares de área de preservação ambiental e proteção integral. A unidade de conservação abrange as

² Área formada por cinco unidades de conservação ambiental.

principais belezas naturais da região oriental do estado do Tocantins, além de todo o território do então povoado Mumbuca³. A Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, que regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, assegura a “manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana, admitido apenas o uso indireto dos seus atributos naturais” (Brasil, 2000) em unidades de conservação como o Parque Estadual do Jalapão, proibindo, assim, práticas tradicionais dos mumbuquenses como o agroextrativismo de capim dourado, a criação de gado e a caça, entre outras. Embora exista um termo de compromisso que regulamenta as práticas quilombolas no território compartilhado com o PEJ, o impasse acerca da propriedade da terra encontra-se ainda sem resolução definitiva⁴.

A comunidade lida com múltiplos desafios na luta pela preservação e pela continuidade da cultura quilombola local. Do conflito desencadeado pela criação do Parque Estadual do Jalapão emergem relações de alteridade pacíficas e outras conflituosas, pois o território é o lugar de origem de todas as formas de subsistência dos povos quilombolas, e é também nele que se enraízam as heranças culturais e dinâmicas cotidianas que integram a identidade coletiva e memória dos quilombos.

Para analisar esses cenários de atuação e desenvolvimento político utilizo como referência a obra *A dominação e a arte da resistência*, de James C. Scott (2013), que apresenta perspectivas analíticas sobre grupos subordinados. Ao investigar as formas de resistência e negociação desenvolvidas nesse contexto, o autor (Scott, 2013, p. 28) conceitua o discurso público como uma “forma abreviada de designar as relações explícitas entre os subordinados e os detentores de poder”; na mesma abordagem, estabelece como discurso oculto aquele “que tem lugar ‘nos bastidores’, fora do campo de observação direta dos detentores do poder” (Scott, 2013, p. 31).

A abordagem metodológica desta pesquisa se baseia na bibliografia de caráter exploratório e descritivo para a fundamentação teórica e a compreensão dos conceitos em análise (Minayo, 1994), além de explorar as ferramentas da observação participante. Existem conceitos e interpretações divergentes acerca desta: autores como Becker (1994), Haguette (1995), Malinowski (1998) e Minayo (1994) apresentam diferentes perspectivas sobre o assunto. Para a realização deste trabalho, optei pela abordagem de Becker (1969, p. 322), que destaca

³ É importante ressaltar que em 2001 Mumbuca era considerado apenas um povoado, pois não era autoidentificado ou oficialmente reconhecido pela Fundação Cultural Palmares (FCP) como remanescente quilombola.

⁴ No dia 7 de junho de 2022 foi assinada a mais recente versão de um Termo de Compromisso Ambiental entre a comunidade quilombola de Mumbuca e Naturatins, mas a comunidade ainda aguarda a solução definitiva para o impasse da sobreposição do parque ao território, o que só ocorrerá mediante a demarcação das terras quilombolas.

a importância da participação do pesquisador no dia a dia das pessoas, “observando como as coisas acontecem, ouvindo o que é dito e questionado pelas pessoas durante um período de tempo”. Mediante tais preceitos e considerando a flexibilidade do método em relação à estrutura da pesquisa, durante a etapa de recolha de material no terreno entrei em contato com representantes da comunidade e através de relações de confiabilidade obtive a autorização para residir em Mumbuca ocasionalmente, o que fiz durante seis visitas que duraram de 3 a 30 dias, nos anos de 2011, 2012, 2014 e 2018⁵. Vivendo entre os mumbuquenses, pude acompanhar e vivenciar com especificidade o conflito territorial entre quilombolas e instituições públicas de proteção ao meio ambiente.

O objetivo central do trabalho é discutir a infrapolítica das atuações de negociação e resistência dos quilombolas durante o processo de elaboração de um termo de ajustamento de conduta com as entidades estaduais ambientais do governo do estado do Tocantins por conta da sobreposição do território da comunidade pela área Parque Estadual do Jalapão. A pesquisa apresenta a perspectiva de uma negociação entre quilombolas e representantes do Parque Estadual do Jalapão, e o estudo apresenta detalhes sobre a complexidade e a morosidade dos processos de reconhecimento e demarcação das terras quilombolas, que evidencia a organização política e a resistência da comunidade quilombola de Mumbuca. Buscando atender os pedidos dos quilombolas, este trabalho foi previamente discutido com diversos membros da comunidade e almejou uma estrutura de simples compreensão, que se aproximasse à proposta de um relato dos mumbuquenses pelos mumbuquenses, no qual eu, a pesquisadora, sou apenas a inevitável estranha.

NEGOCIAÇÃO NO QUILOMBO DE MUMBUCA

Quanto às origens de Mumbuca, não existem documentos históricos precisos da época nem registros de informações que datem da criação da comunidade quilombola. As únicas fontes documentais sobre os mumbuquenses são textos jornalísticos e acadêmicos recentes, redigidos a partir de depoimentos dos descendentes dos fundadores da comunidade. Os registros de tradição oral são, portanto, a única ferramenta de construção do passado da comunidade

5 1ª visita: 5 a 30 de setembro de 2011; 2ª visita: 13 a 28 de outubro de 2011; 3ª visita: 10 a 12 de dezembro de 2011; 4ª visita: 22 a 30 de maio de 2012; 5ª visita: 26 a 28 de abril de 2014; 6ª visita: 10 a 12 de setembro de 2014; 7ª visita: 14 a 17 de setembro de 2018.

quilombola. A importância do território é mais uma vez evidenciada, a partir do argumento do vínculo que une o local de pertença às memórias.

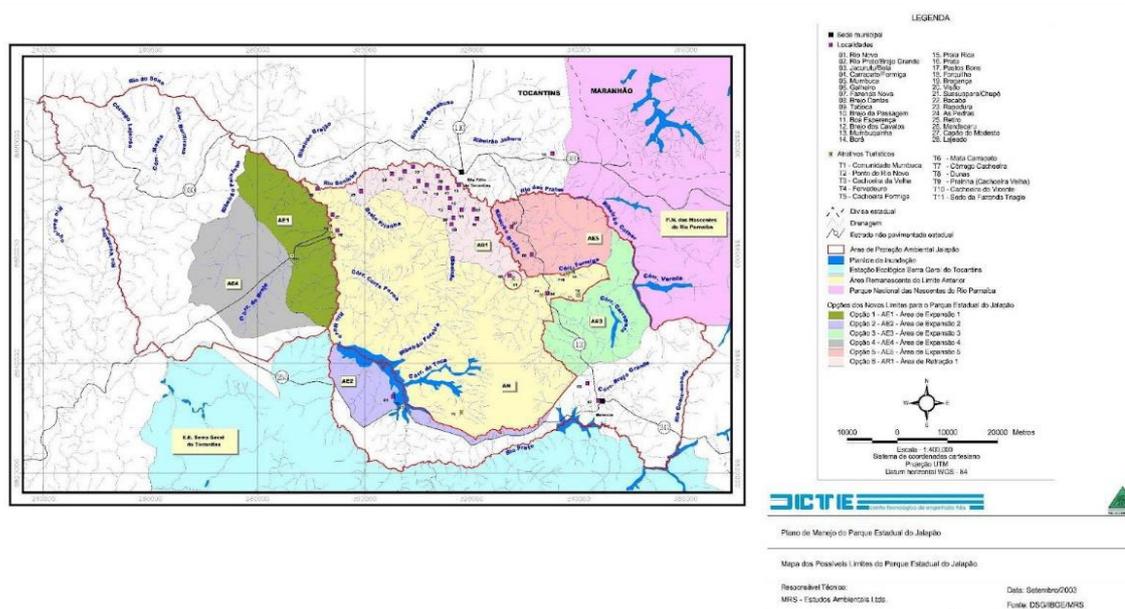
Em 1988 e 1989, a elaboração de uma nova Carta Magna brasileira constituiu um marco para os direitos territoriais coletivos de grupos culturalmente diferenciados. Através do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), o Estado brasileiro passou a reconhecer aspectos multiculturais do país, comprometendo-se com sua preservação, realizada por meio de mecanismos legais. Desde 1988, “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes títulos respectivos”. (Brasil, 1990, art. 68). O artigo 215 da Constituição Federal assegura também que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (Brasil, 1990, art. 215).

Os direitos assegurados por lei proporcionam melhores condições de vida aos mumbuquenses, pois são subordinados aos poderes executivos do Brasil. Os serviços de saúde pública e de saneamento básico são alguns dos deveres dos governos municipal, estadual e federal, que fortalecem e legitimam a importância das relações entre os mumbuquenses e autoridades políticas. A submissão dos quilombolas está associada também ao vínculo territorial, pois os mumbuquenses e os governos estabelecem suas relações através de noções compartilhadas de posse e autoridade sobre o mesmo território.

Segundo os moradores da comunidade quilombola, o lugar recebeu a visita do primeiro representante político do Poder Executivo apenas na década de 1990, após a divisão do estado de Goiás que deu origem ao estado do Tocantins, na porção norte do território. Desde então, a interferência dos governos municipal, estadual e federal nas rotinas locais dos mumbuquenses ocorre com frequência, sob a justificativa de que a comunidade está politicamente subordinada a tais esferas do Poder Executivo brasileiro. Os quilombolas submetem-se, através do regime republicano, aos governos administrativos do município de Mateiros, do Estado do Tocantins e da República Federativa do Brasil, subordinação voluntária que demonstra a percepção coletiva dessas instituições como promotoras do bom funcionamento da sociedade.

As relações entre os mumbuquenses e os representantes de governos de diferentes instâncias ocorrem segundo a tônica da negociação, marcadas por situações de diálogo, reivindicações e negociação de benefícios. Se para Georges Balandier (1982, p. 6) o “poder é um dispositivo destinado a produzir os efeitos desejados”, de acordo com a concepção é possível afirmar que as relações entre quilombolas e políticos se dão porque ambos procuram alcançar seus interesses; desse processo resulta a subordinação dos mumbuquenses.

Figura 1. Territórios do Parque Estadual do Jalapão e Mumbuca



Fonte: GESTO (2003).

Pode acompanhar e vivenciar com especificidade o conflito entre quilombolas e instituições públicas de proteção ao meio ambiente no período de 2010 a 2018. Os impasses que começaram no ano de 2001, com a criação do Parque Estadual do Jalapão, afetam diversas tradições dos mumbuquenses e ainda não foram definitivamente resolvidos, sendo o maior deles relacionado a vivência de práticas tradicionais de subsistência dos quilombolas em seu território, uma vez que boa parte delas são proibidas pelas leis ambientais que regem as áreas de proteção integral. Os mumbuquenses resistiram às tentativas de desapropriação do território e conquistaram o direito à permanência em suas terras com base no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que concede o direito definitivo à propriedade coletiva aos “remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras” (Brasil, 1990, art. 68).

No dia 17 de janeiro de 2006, os mumbuquenses receberam o certificado permanente de “remanescente dos quilombos” através da Portaria nº 38.749, publicada em 20 de janeiro de 2006. Uma vez reconhecidos oficialmente pelo Estado brasileiro como descendentes de quilombolas os mumbuquenses tornaram-se legítimos proprietários do território habitado, “devendo o estado emitir-lhes títulos respectivos” (Brasil, 1990, art. 68).

O antropólogo Maurício Arruti (2006, p. 41) afirma que “o reconhecimento é parte de processo amplo de produção de nova rede de relações, novos sujeitos políticos, revisão

histórica e sociológica”. A legitimação da identidade culturalmente diferenciada e a consequente descoberta de seus direitos adquiridos provocaram entre os mumbuquenses a ressignificação do próprio passado e uma nova percepção do “ser quilombola”.

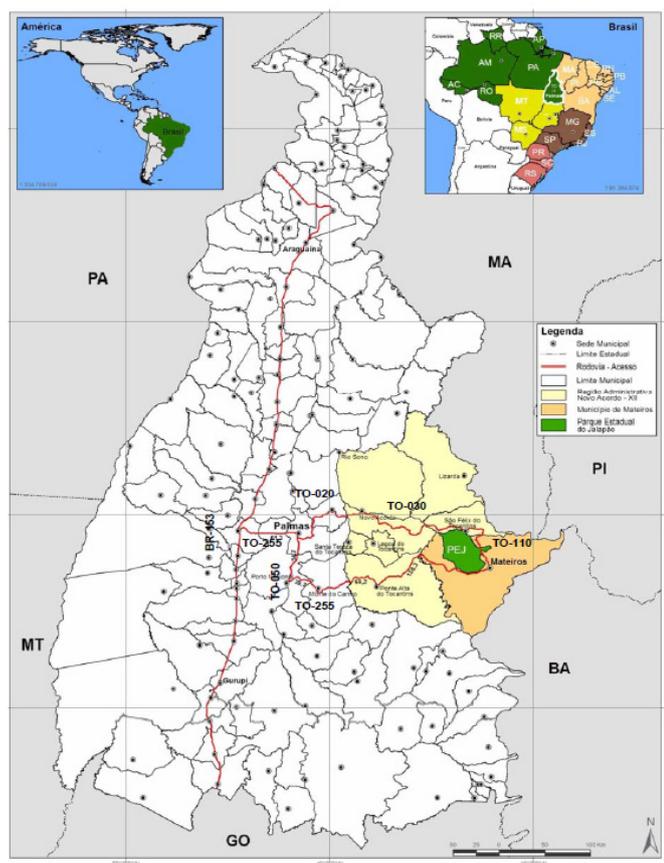
De acordo com os mumbuquenses, em 2005, quando foi realizado o primeiro levantamento antropológico da região⁶, uma expressiva parcela dos moradores não gostava da identificação individual ou coletiva como quilombolas. Antônia Ribeiro (2011), de 44 anos, fala a respeito da percepção que tinham sobre o assunto nessa época: “Nós num queria não. Mas depois nós inquietou. Todo mundo da comunidade é tudo preto [...]. Uns preto valente, zangado. Isso nós puxa quilombola mesmo!”. Atualmente, a identidade é motivo de orgulho para os moradores de Mumbuca, além de representar a garantia de direitos. Sobre o assunto, Antônia (2011) afirma: “Nossa valência é a associação [de artesanato] e o certificado de quilombola, aí nem eles [técnicos do Parque Estadual do Jalapão] passam pra cá, nem nós passa pra lá”.

O reconhecimento quilombola da comunidade de Mumbuca lhe assegurou o direito à permanência no território que habita, e é em torno desse aspecto legal que se desdobra a negociação do termo de ajuste de conduta. Tal processo evidencia a importância das políticas de reconhecimento, especialmente em processos de formação conflituosa. Para Alex Honnet (2003, p. 156), as lutas de grupos sociais, bem como suas tentativas de um estabelecimento institucional e cultural coletivos, são “formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades”. Em Mumbuca observa-se que a etnicidade outrora rejeitada e considerada vergonhosa por muitos tornou-se parte da identidade coletiva e de uma nova política de legitimação cultural.

O território do Parque Estadual do Jalapão fica no espaço geopolítico do Tocantins e é administrado por instituições ambientais. Embora o espaço habitado pelos mumbuquenses corresponda a uma pequena porção dentro do parque, o governo do estado e os quilombolas de Mumbuca compartilham relações de posse e pertença sobre um território em comum, conforme já mencionado anteriormente.

⁶ Processo nº 01420.002366/2005-58, da Fundação Cultural Palmares, que resultou na certificação através da Portaria nº 38.749, de 20 de janeiro de 2006

Figura 2. Localização Geográfica do Parque Estadual do Jalapão



Fonte: GESTO (2003).

O termo de ajustamento de conduta de Mumbuca e arredores começou a ser discutido em 2010 e foi concluído em 7 de junho de 2022, na forma de um termo de compromisso ambiental celebrado entre a comunidade quilombola e o Naturatins⁷. O principal objetivo do termo era regular as práticas permitidas no território sobreposto pelas comunidades quilombolas e pela área de preservação ambiental, até que as terras quilombolas fossem definitivamente demarcadas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e os limites do parque fossem reconfigurados, de modo que as áreas não se sobrepussem. Historicamente, os modelos dos termos de ajustamento de conduta utilizados no Brasil remontam aos Estados Unidos da América da década de 1970 e da *Environmental Mediation* (Pires Oliveira, 2010, p.

⁷ Autarquia de execução da política ambiental do estado do Tocantins, criada pela Lei Estadual nº 858, de 26 de julho de 1996, e responsável pelo monitoramento, pelo controle e pela fiscalização do cumprimento da legislação ambiental.

5), cujo propósito era orientar negociações ambientais.

Para a melhor compreensão deste trabalho e dos processos vivenciados pelos mumbuquenses em relação à prática de suas atividades tradicionais no território, é preciso delimitar o significado de um termo de ajustamento de conduta⁸. Para isso, utilizo o conceito proposto pelo consultor jurídico Talden Farias (2007, p. 1), que o define como “um instrumento de resolução negociada de conflitos envolvendo direitos difusos e coletivos”. Os termos de ajustamento de conduta podem ser tomados apenas por órgãos públicos legitimados, e o intermediador das negociações do documento sendo elaborado pelos mumbuquenses e pela Naturatins é o Ministério Público Federal, pois, de acordo com a Lei nº 7.347/85, as “associações civis, sindicatos ou fundações privadas não podem tomá-lo, ainda que também sejam colegitimados para propor as ações civis públicas ou coletivas” (Brasil, 1985).

A negociação do termo de ajuste de conduta em Mumbuca e seu desdobramento em um termo de compromisso se revelam fenômenos peculiares, devido à demanda de que tanto os quilombolas quanto os órgãos ambientais se adequassem. Através da negociação do TAC, representantes dos órgãos ambientais e moradores de Mumbuca travam uma disputa de poderes em que tradição e meio ambiente duelam pelos direitos sobre o território. A tolerância recíproca dos hábitos culturalmente distintos do território, compartilhado por quilombolas e instituições ambientais por tempo indeterminado, é o cerne do termo de ajuste de conduta sendo elaborado em Mumbuca.

INFRAPOLÍTICA

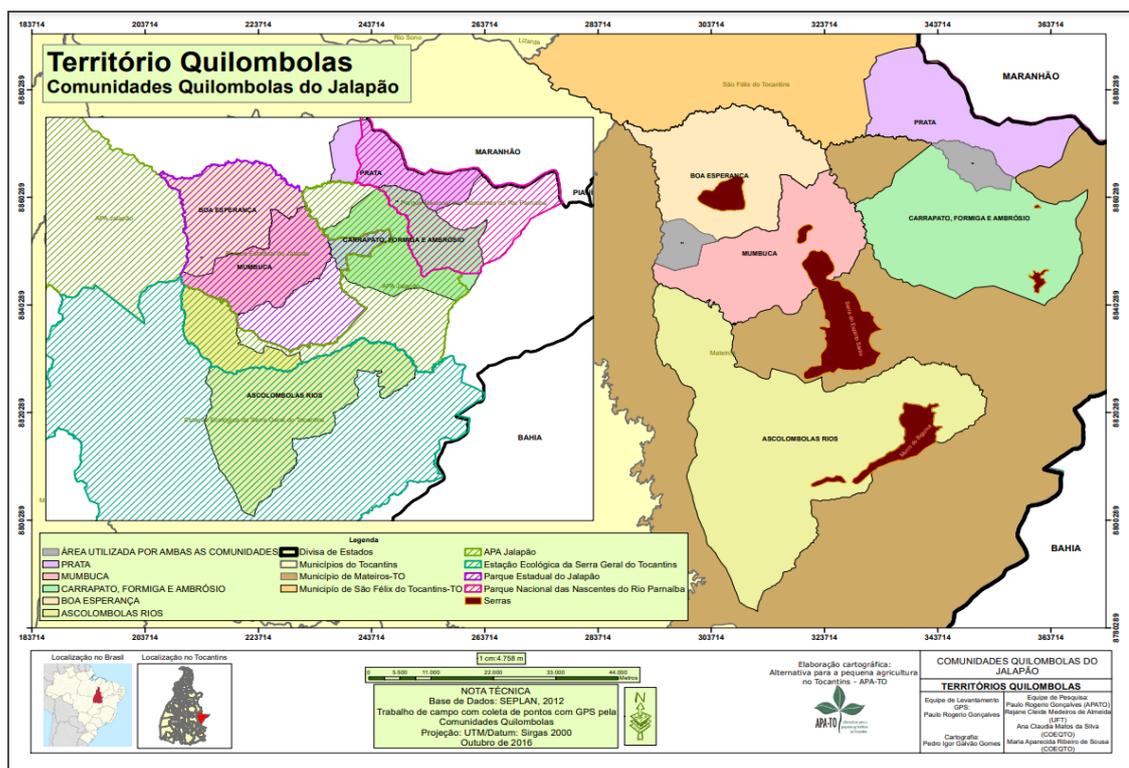
A demarcação do Parque Estadual do Jalapão não considerou a existência de mais de 70 comunidades tradicionais que há décadas viviam na região. Após o reconhecimento quilombola de Mumbuca e de outras três comunidades quilombolas da região, entretanto, a iminente expulsão dos moradores deu lugar ao diálogo e à negociação, e a certificação quilombola empoderou esses grupos nas discussões acerca do território. Os quilombolas de Mumbuca falam sobre o processo de negociação do termo de ajustamento de conduta (TAC), destacando a demora na conclusão do documento e os problemas causados pela inexistência de um acordo entre o Instituto Natureza do Tocantins (Naturatins) e a população.

⁸ Também chamado de compromisso de ajustamento de conduta (CAC).

Aí veio todo mundo pra Mumbuca no mesmo lugar pra discutir. Mas não assinou [o TAC], porque mudou de direção, no caso do ICMBio, é órgão federal e está no governo federal, mas o de Mumbuca, mudou de gestão [nos órgãos ambientais estaduais] e falaram que todos os documentos do TAC de 2009 o novo gestor não encontrou, aí o douto. Manzano teve que mandar fazer de novo, e estão analisando agora. Teve o Luizinho lá do Carrapato, ele tirou três árvores pra fazer a casa dele e levou três multas, 1.000 reais por cada pau, R\$ 3.000 (Ana Cláudia, quilombola, 2011).

As mudanças no poder público Executivo estadual ocorrem a cada quatro anos e muitas vezes resultam na substituição de diversos gestores, o que por diversas vezes causou atrasos às negociações entre o Naturatins e os mumbuquenses, pois a cada substituição os processos retrocediam e precisavam ser reiniciados, de acordo com as perspectivas dos novos administradores do Parque Estadual do Jalapão.

Figura 3. Mapa dos territórios quilombolas no Parque Estadual do Jalapão



Fonte: SEPLAN (2012).

O processo de discussões e reuniões de negociação do TAC de Mumbuca e arredores evidenciam uma mudança histórica na dinâmica política e identitária dos quilombolas. De acordo com a percepção dos próprios mumbuquenses, eles passaram a ocupar um lugar de

maior respeito e igualdade, também ligado ao reconhecimento oficial como quilombolas. Os moradores costumam lembrar e narrar que, no passado, foram vítimas de preconceito daqueles que viviam realidades exteriores à comunidade, acrescentando que isso mudou após o reconhecimento oficial do quilombo pela Fundação Palmares, bem como a popularização do turismo local e do artesanato tradicional.

A inicial postura de subalternidade transformou-se ao longo da elaboração do termo de ajustamento de conduta, fazendo emergir posicionamentos públicos coletivos de resistência que por muito tempo ocuparam apenas espaços ocultos. O discurso oculto é produzido para um público diferente e sob constrangimentos de poder distintos daqueles que condicionam o discurso público (Scott, 2013). Ao condicionar os discursos públicos e ocultos às diversas variantes contextuais que os circunscrevem, tais quais o constrangimento de poder ou o público para o qual são produzidos, James Scott enfatiza a complexidade das relações de poder e dissocia suas análises de quaisquer propósitos de qualificação simplistas. Esse princípio se aplica à reflexão aqui proposta sobre infrapolítica, práticas governamentais e o processo socio-histórico e cotidiano de construção das políticas públicas em Mumbuca.

Ao se referir ao discurso público como estratégia de representação, James Scott aproxima-se das ideias de G. Balandier (1982, p. 21) sobre a existência de uma “teatralidade política em evidência” em todas as sociedades. Embora os autores façam diferentes abordagens analíticas do poder – sendo a ênfase de James Scott o comportamento dos grupos subordinados, enquanto Georges Balandier prioriza o estudo da postura dos dominantes –, ambos identificam nas relações políticas a existência de representações cujo propósito é corresponder a “uma imagem idealizada” (Balandier, 1982, p. 10) ou às “aparências desejadas” (Scott, 2013, p. 30).

As boas relações entre os mumbuquenses e as figuras de poder que se lhes opõem nos embates relacionados ao território não implicam o retrocesso de suas reivindicações públicas coletivas – pelo contrário, apontam para uma possível resistência infrapolítica, que opera fora da visibilidade pública, em um lugar que James Scott (2013, p. 253) descreve como “para lá da parte visível do espectro”. Essa resistência disfarçada é também uma das formas encontrada pela comunidade quilombola de continuar a apropriação do território, resistência resumida por James Scott em “formas cotidianas de resistência camponesa”, num cenário em que se exercem a função de “armas comuns dos grupos relativamente sem poder” (Scott, 2002, p. 12).

A interferência de elementos externos no cotidiano de Mumbuca trouxe à comunidade distintas realidades. Quase todos os dias indivíduos não pertencentes à Mumbuca visitam o lugar: geralmente turistas, pesquisadores e representantes do governo conduzidos até ali por diversas motivações. Das relações entre tais grupos e os quilombolas emergem processos de

negociação, resistência e concessão, e é também nesse contexto que se manifestam os discursos públicos coletivos de Mumbuca.

James Scott (2013) descreve quatro tipos de discursos políticos entre grupos subordinados em contextos de resistência infrapolítica, e todos eles podem ser observados em Mumbuca. O primeiro é aquele que adota como ponto de partida a imagem autocomplacente das elites, e entre os mumbuquenses observei essa postura nas ações de recepção coletiva voltadas para turistas e autoridades. As gentilezas dos mumbuquenses para com os visitantes estabelecem vínculos de afetividade e fundamentados na autoimagem de suas virtudes, e os indivíduos não pertencentes à comunidade quilombola retribuem à calorosa recepção comprando artesanatos da Associação dos Artesãos e Extrativistas de Capim Dourado do Povoado de Mumbuca e muitas vezes distribuindo doces para as crianças.

O discurso oculto em si é descrito como o segundo desses discursos políticos. Ele encobre os descontentamentos nas relações, como a infrapolítica local, o que, segundo James Scott, é uma ferramenta de resistência dos grupos subordinados contra os dominadores.

As relações que se estabelecem entre os mumbuquenses e pesquisadores ou turistas não possuem as mesmas características dos vínculos de subordinação e poder que conduzem as relações com o poder público, e é por isso que os discursos ocultos em si geralmente focam os governos e seus representantes. Ao observar tais aspectos da infrapolítica de Mumbuca, nota-se a importância do território, não só como o cerne das reivindicações coletivas, mas também como espaço de abrigo e liberdade de opinião onde os discursos ocultos se consolidam.

O terceiro domínio do discurso político subordinado é expresso através de manifestações públicas de dupla interpretação, como histórias tradicionais, canções, rituais ou códigos. Em Mumbuca existem diversas representações desse domínio do discurso; uma canção que pode exemplificar a sutileza e a prática da dupla interpretação política é a “Teima do capim dourado”⁹.

Teima do Capim Dourado

Capim dourado
Dourado pelo cerrado
Dourado pra todo lado
Dourado quer me dourar
Capim dourado
Dourado pelo cerrado
Dourado pra todo lado
Dourado que é pra durar
Capim dourado
Não doura antes do tempo
Tem a hora e o momento

⁹ A letra dessa canção foi ensinada pelos mumbuquenses durante uma visita em 14 de setembro de 2011.

De colher que é de plantar
Capim dourado
Nos dá tudo do sustento
Quem faz dele o seu talento
Tá cuidando pra ganhar
Capim dourado
Douradinho de beleza
Pelas mãos da natureza
A riqueza: o pão já lá
Capim dourado
É um fruto do cerrado
E o cerrado se serrado
Se queimado
O que será da gente
Que vive e que sonha
Ser contente
Qual fruto e futuro pela frente
Quem sente é que sabe cuidar
Catando coco, menino
Catando coco, menina
Catando coco enquanto doura o capim

A letra da música, na primeira leitura, expressa a importância do capim dourado para os quilombolas, mas após uma análise minuciosa pode também ser interpretada em outro nível, como uma reivindicação da legitimidade do artesanato do capim dourado¹⁰ e uma manifestação coletiva da preocupação em relação ao futuro da comunidade, que depende da planta, ameaçada por queimadas e contrabandistas. A possibilidade de interpretações nas canções, lendas e tradições locais pode expressar a resistência disfarçada dos subordinados. Para James Scott (2013, p. 49), tais representações são “uma versão parcialmente esterilizada, ambígua e codificada do discurso oculto”.

Os diferentes discursos políticos dos mumbuquenses são ferramentas de expressão coletiva muitas vezes utilizadas quando o enfrentamento direto não é possível ou proveitoso ao grupo. Os discursos ocultos fazem parte das cotidianidades de Mumbuca e expressam a construção informal da força política em um grupo recentemente conscientizado acerca da própria capacidade de negociação.

No dia 14 de outubro de 2011, pude mais uma vez observar o processo de construção de um discurso público a partir da infrapolítica. Durante aquela semana eu participei de diversas reuniões informais nas quais eram feitas reclamações da intolerância das instituições

¹⁰ A autoria mumbuquense do artesanato do capim dourado é aceita pela Fundação Cultural do Estado do Tocantins e popularmente reconhecida, mas existem controvérsias na região e em algumas comunidades quilombolas vizinhas quanto ao mérito da criação do artesanato, sendo o trançado típico também reivindicado por indígenas da região.

públicas a algumas atividades de subsistência dos quilombolas. Essas queixas, apresentadas espontaneamente e acompanhadas de relatos de situações vivenciadas pelos mumbuquenses ou por pessoas conhecidas, deram origem a um pronunciamento feito por Aldina, em uma reunião com a presença do procurador da república Álvaro Manzano:

A gente vem acompanhando toda a questão daqui, então a gente levantou... Foi reivindicado pelo governo e pelo Ministério Público que nós levantássemos a demanda de atividades que eram dos nativos quilombolas, pra sobrevivência, e a gente fez tudo, desde a roça de toco ao fogo para pastagem e para o capim dourado, nós não deixamos nada de fora de tudo que eles pediram, e dissemos: “Essas são as nossas sobrevivências, *se vocês arrancarem isso de nós, arrancam nossas vidas*” (Aldina, quilombola 2011, grifo nosso).

O discurso público expresso por Aldina expressa a reivindicação coletiva ligada à tolerância às práticas tradicionais. Em sua argumentação, ela faz menção indireta ao termo de ajustamento de conduta elaborado e redigido com base no levantamento da demanda de atividades dos quilombolas. Cientes de que as práticas tradicionais da caça e do manejo de fogo são os mais polêmicos aspectos em discussão com o Naturatins na construção do TAC, os mumbuquenses enfatizam o posicionamento coletivo na forma de um discurso público direcionado ao mediador¹¹ do acordo em elaboração. A reivindicação acerca da continuidade das tradições de manejo do território adquire também tonalidades de acusação e argumentação apelativa quando os moradores de Mumbuca transferem para o governo e o Ministério Público Federal a responsabilidade pela morte coletiva, caso lhes sejam vetadas as práticas tradicionais de uso do espaço habitado.

O discurso político de caráter explosivo e apelativo expresso pela quilombola Aldina representa o quarto discurso dentre os grupos subordinados por James Scott (2013) e rompe o discurso público e oculto, revelando o que até então pertencia apenas à infrapolítica local.

Na medida em que [...] sintam que disseram finalmente a verdade aos detentores do poder, o conceito de verdade poderá ter uma dimensão sociologicamente válida no pensamento e na práxis das pessoas cujas ações nos interessam. Ou seja, pode ter uma força fenomenológica no mundo real, apesar do seu estatuto epistemologicamente insustentável (Scott, 2013, p. 37).

Quando o discurso oculto “explode”¹² na forma de um discurso público com palavras

11 Como procurador do Ministério Público Federal, Álvaro Manzano é o representante e mediador do TAC sendo elaborado entre os mumbucas e a Naturatins.

12 Expressão proposta por James Scott (2013, p. 49).

mais audaciosas e uma oposição declarada, fica sujeito à reação dos dominantes. Pode se atenuar em casos de repressão imediata ou, na ausência dela, intensificar-se gradativamente (Scott, 2013).

Através do uso estratégico de discursos públicos e ocultos, a comunidade de Mumbuca aprendeu a conviver com a presença e a interferência de elementos externos nas últimas décadas sem, contudo, se desfazer da identidade de resistência para isso. As restritas reuniões informais da comunidade, que ocorrem comumente nas residências dos moradores durante o trançado do capim dourado, também servem de espaço de insubordinação, onde os mumbuquenses fortalecem a resistência através de discursos ocultos, que explanam as opiniões e insatisfações coletivas livres de moderação ou do temor de retaliações.

A existência de discursos públicos e ocultos entre os mumbuquenses não pressupõe a contradição entre eles ou a falsidade de uns e a verossimilhança de outros. As diferentes posturas dos quilombolas expressam a capacidade de adequação das manifestações coletivas ao contexto no qual são apresentadas, e são “estratagemas pragmáticos e discretos destinados a minimizar a apropriação material” (Scott, 2013, p. 259). As dinâmicas de resistência aberta e de resistência disfarçada em grupos subalternos expressam o enfrentamento das ambiguidades cotidianas, bem como a reprodução e a transformação das relações de poder (Menezes, 2002).

As relações de poder não são tão lineares a ponto de nos permitirem qualificar tudo que se diz em contextos determinados pelo poder como falso e tudo que se diz fora de cena como verdadeiro. Tampouco podemos considerar de forma simplista uma coisa como o domínio da necessidade e a outra como o domínio da liberdade. Nesse sentido, Maurício (2018, p. 31) observa que, na luta pelo território há um cenário de forças desproporcionais, e os grupos tradicionais reivindicam seus direitos nas esferas públicas através do uso de “estratagemas que lhes restabelecem algum uso daquilo ao qual foram expropriados”. Essa resistência cotidiana, que não se resume a uma contraditória relação entre discursos públicos e ocultos, constitui a dimensão infrapolítica da reivindicação do território e reduz a expropriação desses espaços.

A atuação dos representantes quilombolas nos fóruns e nas reuniões de negociação revela a percepção do funcionamento das estruturas políticas externas à realidade de Mumbuca, mas também demonstra o conhecimento coletivo sobre o poder e a autoridade conferidos pelo Ministério Público Federal e o reconhecimento da figura do procurador-geral da União como defensor da comunidade nos processos de discussão do termo de ajuste de conduta. Essa é uma importante dimensão da compreensão sobre o funcionamento das estruturas do Estado. Algumas propostas foram apresentadas por representantes dos órgãos ambientais no início das negociações do acordo; uma delas proibia o aumento numérico da população das comunidades

quilombolas na área do parque e de seus rebanhos, caracterizando o nascimento de crianças e gado como um ato de contravenção, segundo relatos dos mumbuquenses.

Em algumas dessas discussões, a existência sem rastros parece ser o ideal proposto pelos órgãos ambientais para a comunidade quilombola de Mumbuca. Trata-se de uma lógica problemática que não apenas invisibiliza os povos tradicionais como também propõe o constrangimento de diversas de suas práticas culturais de subsistência.

Ao longo de mais de 100 anos de existência, a comunidade quilombola de Mumbuca desenvolveu profundas relações com a fauna e a flora do espaço que habitam, servindo-se delas e preservando-as ao ponto de coexistirem de modo sustentável na área ambiental, hoje considerada, segundo o pesquisador e doutor em ecologia Alfredo Pereira (2009, p. 2.898) uma das três regiões de cerrado mais preservadas do Brasil. Segundo Halbwachs (1990, p.132) “quando um grupo está inserido numa parte do espaço, ele o transforma à sua imagem, ao mesmo tempo em que se sujeita e se adapta às coisas materiais que a ele resistem. Ele se fecha no quadro que construiu”. Por essa razão, para compreender o território quilombola de Mumbuca ou discutir sua importância para a população local, é preciso observar o elo histórico que reforça a construção da identidade coletiva no espaço habitado.

PERSPECTIVAS AMBIENTAIS

Existem aspectos contraditórios na política ambiental em relação aos territórios tradicionalmente ocupados e que sobrepõem unidades de conservação de proteção integral, pois as negociações que reconhecem os direitos dessas populações por vezes envolvem protocolos de elaboração de acordos que violam direitos territoriais desses grupos, ao exigir a suspensão de suas práticas culturais de subsistência (Guerrero, 2020).

De acordo com os técnicos e representantes do Parque Estadual do Jalapão, a presença humana é proibida pela legislação em áreas de preservação integral, portanto deve ser observada na íntegra. De acordo com a Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000, capítulo III, Art. 7º, § 1º: “O objetivo básico das Unidades de Proteção Integral é preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto dos seus recursos naturais, com exceção dos casos previstos nesta Lei” (Brasil, 2000). Não obstante, a lei determina, a respeito dos parques, que o território “é de posse e domínio públicos, sendo que as áreas particulares incluídas em seus limites serão desapropriadas, de acordo com o que dispõe a lei”. A negociação do termo de ajuste de conduta

desenvolveu-se em meio a contradições entre a legislação ambiental e a quilombola, ambas constitucionais.

As unidades de proteção integral não admitem propriedade particular, com poucas exceções, nem ocupação humana, o que as torna incompatíveis com o cumprimento do artigo 68 do ADCT. Assim, caso haja uma comunidade quilombola em área particular, é necessário suprimir a unidade de conservação, alterar seus limites ou, ainda, remover a comunidade para outra área cuja titulação e cuja ocupação sejam permitidas. Cabe ressaltar, no entanto, que a alteração e a supressão dessas unidades de conservação apenas poderão ser feitas por lei, segundo o que determina o artigo 225, §1º, III, da Constituição Federal, independentemente da forma da sua criação (Sundfeld, 2001, p. 94). É com base em preceitos jurídicos que os órgãos ambientais legitimam sua interferência e suas exigências em relação às práticas quilombolas consideradas prejudiciais ao Parque Estadual do Jalapão.

Os quilombos desenvolveram uma relação específica com a natureza. Viver nos primeiros quilombos equivalia a arar e cultivar a terra para dela extrair os recursos necessários à vida, fazendo nela também a moradia e reconstruindo seu suporte cultural, numa perspectiva de autossobrevivência. Em certos ecossistemas, como os de floresta, os quilombolas tornaram-se extrativistas. Habitantes das margens de rios tornaram-se ribeirinhos e pescadores, além de agricultores, no interior das matas, a montante das cachoeiras e nas serras, lugares que serviram de abrigo e esconderijos, protegendo-os dos capitães do mato. As simbologias e representações da natureza formuladas pelos quilombos originaram a base da identidade homem-meio. Memória, terra e etnia formaram uma simbiose que lhes possibilitou um vínculo duradouro entre si e com o lugar (Carril, 2006, p.160-161).

As relações dos quilombolas com o território são marcadas pela subsistência e pela preservação, e são notáveis, na maioria desses espaços, as características de equilíbrio ecológico e a ausência de atividades predatórias de impacto ambiental. As técnicas de construção em Mumbuca exemplificam a continuidade de tradições e dos modos de vivências dos ancestrais dos quilombolas, alguns trazidos do continente africano e transmitidos oralmente. De acordo com a arquiteta Juliana Prestes Ribeiro Faria (2011, p. 143), o “adobe é uma técnica construtiva amplamente utilizada na África Ocidental desde tempos imemoriais”. Embora a utilização do adobe na construção não seja uma prática exclusiva dos povos africanos, a importância dessa tradição nas comunidades quilombolas demonstra também o vínculo dos quilombolas com a cultura de seus ancestrais e a transmissão oral desses saberes construtivos.

Figura 4. Região central da comunidade quilombola de Mumbuca



Fonte: Autoria própria (2011).

Ao evidenciar o simbolismo material de resistência presente na construção tradicional quilombola, não se pretende romantizar o estilo arquitetônico nem ignorar a existência de vulnerabilidades. É necessário, no entanto, ressaltar que a sobrevivência dessas residências denota a essência da oposição quilombola e da preservação de saberes tradicionais em Mumbuca que corrobora a preservação ambiental.

As relações territoriais desenvolvidas entre os quilombolas de Mumbuca, o governo federal, o governo estadual, os órgãos ambientais, a Fundação Cultural e o Incra¹³ são mediadas pela expectativa de normativas como o termo de ajuste de conduta e o termo de compromisso. Com a conquista dos direitos coletivos dos quilombolas do Jalapão e a consequente impossibilidade de retirada dos grupos do território, os administradores do Parque Estadual do Jalapão se viram obrigados a tolerar as comunidades e algumas de suas práticas – normalmente proibidas – na área de proteção integral, tais como o uso do fogo no manejo do capim dourado e a extração vegetal para a construção de residências.

Os mumbuquenses usam o fogo de maneira controlada no cultivo do capim dourado e

¹³ Autarquia federal criada pelo decreto nº 1 110, de 9 de julho de 1970, para a realização de reforma agrária, a manutenção do cadastro nacional de imóveis rurais e administração das terras públicas.

em outras culturas, mas também enfrentam as queimadas, que por vezes ameaçam a segurança física e a principal fonte de renda dos quilombolas. Esse cenário pode ser comparado àquele observado pelo casal de antropólogos Jean e John Comaroff (2001) no ano 2000 na Cidade do Cabo, na África do Sul, quando 9 mil hectares no campo foram incendiados, devastando a região. Em uma “narrativa com o fogo” acerca do episódio, os pesquisadores chegam à conclusão de que “o fogo é endêmico à região e à regeneração da sua vegetação” e que “aqueles que lucram com seu subsídio não têm escolha senão conviver com o risco” (Comaroff; Comaroff, 2001, p. 60), questões também observadas entre os mumbuquenses.

Ao discutir a necessidade de legalização das atividades de subsistência desenvolvidas dentro do Parque Estadual do Jalapão, os quilombolas demonstram em seus discursos públicos o conhecimento sobre os trâmites e políticas de regularização ambiental e estão formalmente organizados através da Associação das Comunidades Quilombolas dos Rios Novo, Preto e Riachão – Ascolombolas-Rios.

SOBRE CONDUTAS E COMPROMISSOS

Quando esta pesquisa com os mumbuquenses começou, ainda em setembro de 2010, um dos objetivos principais era elaborar uma etnografia da negociação entre quilombolas e instituições ambientais do governo estadual do Tocantins no processo de elaboração de um termo de ajustamento de conduta. No terreno, a pesquisa de observação participante centrada no plano da infrapolítica acabou por cruzar outras problemáticas, como as relativas a questões de gênero, economia, territorialidade e práticas culturais da comunidade, que transcendem os objetivos do presente trabalho.

A cultura dos mumbuquenses, que no início desta pesquisa era pouco ou razoavelmente conhecida, tornou-se cada vez mais popular, sendo a comunidade quilombola, na atualidade, um dos principais símbolos da cultura estadual e objeto de diversas pesquisas científicas. O crescente número de trabalhos desse tipo é percebido e discutido pelos quilombolas em cenários infrapolíticos onde os moradores, de forma organizada e consciente, criticam a falta de acesso aos materiais produzidos sobre eles, situação que contribui para a resistência a algumas novas iniciativas de investigações locais.

A pesquisa permitiu ainda a percepção de que as políticas de negociação na comunidade quilombola de Mumbuca não se restringem a situações específicas como a elaboração do termo

de ajustamento de conduta. Estão na verdade ligadas à identidade coletiva, e muitas vezes associadas à função de mecanismos de resistência permanente que se manifestam na forma de discursos ocultos e públicos.

Dadas as diversas minúcias que compõem os processos de negociação, Mary Parker Follet (1997, p. 156) propõe a análise aprofundada do conceito a partir da diferenciação dos significados de dominação e conciliação:

A dominação, obviamente, é uma vitória de um lado sobre o outro [...]. A conciliação, nós entendemos bem, pois é através dela que resolvemos a maioria de nossas controvérsias; cada lado cede um pouco, a fim de se ter a paz, ou, mais precisamente, a fim de que a atividade que foi interrompida pelo conflito possa ter continuidade. A conciliação é a maneira aceita e aprovada de se acabar com uma controvérsia. Agora, existe uma maneira que começa a ser reconhecida, e até mesmo ocasionalmente seguida: quando dois desejos são integrados, isso significa que uma solução foi encontrada, em que ambos encontraram um espaço. Nenhum lado teve de sacrificar coisa alguma.

Com base nessa definição proposta por Follet e simplificando o conceito de negociação a todo e qualquer processo por intermédio do qual as partes em litígio buscam obter concordância sobre os assuntos em questão, é possível afirmar que, desde a promulgação e a divulgação do artigo 68 do ADCT, essa tem sido a tônica crescente nos discursos de povos quilombolas.

Os mumbuquenses utilizam estratégias e organização política para negociar a continuidade de suas tradições e a vivência do próprio território. Tais processos, perceptíveis em reuniões com representantes de instituições públicas, se desdobram a partir de cenários ocultos, espaços de resistência conhecidos e pertencentes apenas à comunidade ou a pessoas autorizadas através da confiança coletiva, que me foi estendida após algum tempo de convivência com a população.

A comunidade quilombola de Mumbuca, que em 2001 desconhecia os próprios direitos e a própria identidade coletiva, percorreu um singular processo de conquistas durante a elaboração do termo de ajustamento de conduta: da subalternidade à autoridade sobre o território; do anonimato à popularidade turística; da expropriação à legitimidade; da resistência à negociação. O reconhecimento público da autenticidade cultural e do direito ao território de Mumbuca emergiu a partir de uma série de ações de origem infrapolítica, bem como do desdobramento dos discursos ocultos dos quilombolas.

Em julho de 2014, o Naturatins apresentou uma proposta de minuta do TAC que não foi aceita pelos mumbuquenses. Ana Cláudia (2015) explica que isso ocorreu em função de “algumas normas” apresentadas pelo texto, como “não poderem trabalhar na roça com nenhuma máquina ou trator, só com machado e instrumentos tradicionais”. A fala da jovem liderança quilombola exemplifica um “objetivo híbrido” que surge das relações com outras culturas. Ao pleitear a

autorização para a prática da roça de toco, os mumbuquenses requisitam também a liberdade de perpetuação da atividade em maneiras que divergem das concepções de tradicionalidade dos representantes do Naturatins.

O historiador Aldemir Fiabani (2005, p. 157) observa ainda que “no quilombo praticava-se a policultura itinerante assentada sobre a energia humana (auxiliada pelo fogo)” e que o “desenvolvimento das forças produtivas e as práticas sociais dessa agricultura aproximam o quilombo às comunidades da África negra pré-colonial” (Fiabani, 2005, p. 158). Tais argumentos evidenciam a importância do fogo nas tradições dos quilombolas de Mumbuca e permitem a compreensão da inflexibilidade da comunidade na negociação do uso do elemento em suas práticas coletivas de agroextrativismo.

Em abril de 2015, uma nova proposta do termo de ajustamento de conduta de Mumbuca e arredores foi finalizada e aceita por ambas as partes, tendo sido encaminhada no mesmo mês para a anuência dos membros da comunidade e a assinatura de seus representantes. O termo foi assinado pelo presidente do Naturatins e pelo procurador do Ministério Público Federal e encaminhado, em versões idênticas, às três comunidades quilombolas que se encontram na área do Parque Estadual do Jalapão, entre elas a de Boa Esperança, a primeira a assinar o documento, no dia 16 de abril de 2015; já as comunidades de Carrapato e Mumbuca agendaram a adesão coletiva às normas para o mês de maio.

Em 2018 foi assinado um termo de compromisso ambiental (TCA) pelo ICMBio e pelas comunidades quilombolas das margens do rio Novo, do rio Preto e do Riachão, representadas pela Ascolombolas-Rios. O termo de compromisso em questão, com validade de três anos, substituiu a proposta de termo de ajustamento de conduta, o que, segundo Márcio Santos (2023), antropólogo do Ministério Público Federal, foi uma escolha fundamentada na interpretação da nomenclatura jurídica, pois, embora a negociação tenha utilizado desde o início o conceito de TAC, a definição técnica mais adequada nesses cenários é a de um TCA, uma vez que se trata de um compromisso celebrado com autoridades que integram o Sistema Nacional do Meio Ambiente (Sisnama).

O mais recente termo de compromisso¹⁴ foi assinado em 7 junho de 2022. Segundo ele, os quilombolas que estão civil e politicamente submissos à regulamentação e ao controle estadual passaram a ter algumas de suas principais práticas de subsistências permitidas, porém sujeitas à

14 A autorização para o uso do fogo no manejo sustentável de plantações é uma das principais conquistas para os quilombolas da região, após mais de dez anos de estudos do ICMBio e do Naturatins. O termo de compromisso permite que as famílias desenvolvam suas atividades única e exclusivamente se tiverem firmado o termo de adesão, onde constam as áreas de desenvolvimento das atividades que serão desenvolvidas. O termo de compromisso tem validade de três anos, mas os termos de adesão precisam ser assinados anualmente.

análise e à autorização do ICMBio, sob ameaça de sanções, em casos de incumprimento.

O presente Termo não exime as partes compromissadas de suas responsabilidades de reparação, compensação e indenização por qualquer ato que venha a descumprir a legislação ambiental, nem impede a representação, apuração e responsabilidade civil e criminal por fatos ilícitos, tampouco exime as Partes compromissadas e os intervenientes do cumprimento de suas atribuições e responsabilidades legais (Naturatins, 2022).

A legislação brasileira reconhece no Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, o vínculo entre comunidades tradicionais e os recursos naturais do território que habitam. O uso de recursos naturais é descrito na lei como parte da identidade desses grupos, “como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Brasil, 2007). Enquanto as terras não são regularizadas, o termo de ajuste de conduta que se desdobrou em um termo de compromisso ambiental segue como a única alternativa para a coexistência pacífica entre a comunidade quilombola de Mumbuca e o Parque Estadual do Jalapão.

Os moradores aguardam a demarcação dos espaços históricos de pertença e vivência de seus ancestrais. A conquista do território depende da regularização fundiária, que se dá através de laudos técnicos e análises dos profissionais do Incra. Até o ano de 2023, apenas uma dentre as 29 comunidades quilombolas do Tocantins possuía o território de direito oficialmente reconhecido e titulado – a maior porcentagem das terras quilombolas no estado ainda está em processo de regularização fundiária.

CONCLUSÕES E PROSPECÇÕES DE UMA OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE

A infrapolítica dos mumbuquenses revela seus desdobramentos e sua força nas cláusulas da versão final do termo de conduta ambiental, que permite a prática de manejo integrado do fogo, roça de toco, roça mecanizada e criação de gado dentro de um limite de cinco hectares por cabeça. O documento prevê ainda em sua cláusula nona que o Naturatins oferecerá aos quilombolas capacitação e equipamentos apropriados para o manejo integrado do fogo, bem como para o controle e o combate de incêndios florestais. Dentre as diversas conquistas assinaladas pelos mumbuquenses, o direito ao uso do fogo é a de maior relevância e simbolismo, pois também ratifica a herança cultural da comunidade. Jean e John Comaroff (2001, p. 82)

afirmam que “as ideias africanas de regeneração passavam pela queima”, e essa herança é perceptível na postura de resistência coletiva dos quilombolas acerca do manejo do fogo para o agroextrativismo e a criação de gado.

A assinatura do termo de compromisso ambiental antecede o reconhecimento definitivo das terras quilombolas de Mumbuca. Uma vez demarcado e titulado, o território se tornará inalienável, impenhorável, imprescritível, coletivo e pró-indiviso¹⁵, direito assegurado por nascimento a todos os descendentes dos quilombolas da comunidade. A delimitação das fronteiras de Mumbuca ainda é incerta, mas o crescente apreço pela cultura quilombola e o reconhecimento público dessa identidade coletiva têm fortalecido o empoderamento do grupo e de suas reivindicações.

Até o 4 de agosto de 2021, data da última atualização do processo de legalização e regularização fundiária do território quilombola de Mumbuca, a situação fundiária da comunidade permanece como “não-titulada”¹⁶, razão pela qual os habitantes da comunidade permanecem resistindo, negociando e reivindicando seus direitos à permanência e vivência tradicional no espaço habitado por seus antepassados. Em meio a discursos ocultos e públicos, os moradores de Mumbuca comentam que nos próximos anos poderão enfrentar novas situações de negociação do espaço que habitam, quando o território começar a ser demarcado.

Enquanto os mais velhos desenham mapas e compartilham as memórias das terras que consideram suas por direito, os jovens ingressam em cursos universitários, mestrados e doutorados em busca de novas formas de resistência, melhor renda e maior acesso à informação. Nas mais diferentes faixas etárias se observa denominadores comuns: a resistência, a negociação e a cooperação organizada, cujo intuito é fornecer às próximas gerações o direito à permanência e à vivência nas terras históricas dos ancestrais da comunidade quilombola de Mumbuca.

REFERÊNCIAS

1. ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história no processo de formação quilombola. 1. ed. Bauru: Edusc, 2006.

15 Decreto Presidencial nº 4.887/2003.

16 Processo de nº 54400.001301/2006-71, iniciado em 2006, de responsabilidade da superintendência SR26 – Tocantins, em etapa de Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial em elaboração –, desde 2011 até o momento de finalização deste trabalho (2023). Disponível em: <https://cpisp.org.br/mumbuca-to/>

2. ANDRADE, Lúcia; BELLINGER, Carolina. Quilombos latino-americanos. **Adita – Notícias da América Latina**, São Paulo, 11 de novembro de 2009. Disponível em: <http://www.adital.com.br/?n=bk2e>. Acesso em: 19 mar. 2014.
3. BALANDIER, Georges. **O poder em cena**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.
4. BECKER, Howard Saul. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec, 1994.
5. BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.
6. BRASIL. **Lei n. 7.347, de 24 de julho de 1985**. Lei de Ação Civil Pública. Brasília, 1985. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L7347orig.htm. Acesso em: 20 mar. 2014.
7. BRASIL, **Lei Federal nº 9.985 de 18 de julho de 2000**. Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC). Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19985.htm. Acesso em 20 mar. 2014
8. CARRIL, Lourdes. **Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.
9. COMAROFF, Jean; COMAROFF John. Naturalizando a nação: estrangeiros, apocalipse e o Estado pós-colonial. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 15, p. 57-106, 2001.
10. CUNIN, Elisabeth. **Identidades a flor de piel**. 1. ed. Bogotá: IFEA-ICANH Uniandes Observatorio del Caribe Colombiano, 2003. Disponível em: <https://shs.hal.science/halshs-00291675/document>. Acesso em: 27 nov. 2015.
11. FARIA, Juliana Prestes Ribeiro de; REZENDE, Marco Antônio Penido. **Inter-relações tecnológicas entre Brasil e África Ocidental**. **Fênix - Revista De História e Estudos Culturais**, Uberlândia, v.11, n.2, p. 1-21. Disponível em: <https://revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/601>. Acesso em 20 mar. 2014.
12. FARIAS, Taden. Possibilidade de distorção do termo de ajustamento de conduta: análise de um caso concreto. **Revista Magister de Direito Ambiental e Urbanístico**, Porto Alegre, v. 3, n. 14, p. 10-28, out./nov. 2007.
13. FIABANI, Aldemir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532- 2004)**. 1. ed. São Paulo: Expressão popular, 2005.
14. FOLLET, Mary Parker. **Profeta do gerenciamento**. Rio de Janeiro: Qualitymark, 1997.
15. GESTO – GESTÃO DAS UNIDADES DE CONSERVAÇÃO DO TOCANTINS. Parque Estadual do Jalapão. **Plano de Manejo**, Zoneamentos. Palmas: Gesto, 2003. Disponível em: www.gesto.to.gov.br/uc/45/zoneamento/. Acesso em: 16 fev. 2014.

16. GUERRERO, Natalia Ribas. Em termos alheios: contradições da implementação de termos de compromisso em territórios tradicionalmente ocupados. **Anuário Antropológico [Online]**, cidade, v. 45, n. 1, 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/4941>. Acesso em: 16 fev. 2023.
17. HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis: Vozes, 1995.
18. HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo, Vértice, 1990.
19. HONNET, Alex. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad: Luis Repa. São Paulo: Ed.34, 2003.
20. NATURATINS - INSTITUTO DA NATUREZA DO TOCANTINS. **Termo de Compromisso que entre si celebram o Instituto Natureza do Tocantins** - Naturatins e Associação De Artesãos e Extrativistas do Povoado da Mumbuca, com a interveniência do Ministério Público Federal, para estabelecer normas de convivência entre a Comunidade e o Parque Estadual do Jalapão. Palmas: Naturatins, 2022. Procedimento 1.36.000.000920/2018-57, Documento 91, Página 1. Ministério Público Federal.
21. MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1998.
22. MAURICIO, Francisco Rafael. Sobre a infrapolítica do conflito ambiental: notas a partir de um caso no litoral do Piauí. **Revista Piauiense de História Social e do Trabalho**, Parnaíba, ano IV, n. 7, p. 24-35, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://zenodo.org/record/2542200/files/%5B23-33%5D%20Raphael.pdf>. Acesso em: 16 fev. 2022.
23. MENEZES, Maria Margarida. O cotidiano camponês e a sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James C. Scott. **Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas**, v. 21, n. 1, p. 32-44, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300015>. Acesso em: 16 fev. 2022.
24. MINAYO, Maria Cecília de Sousa. **O desafio do conhecimento pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: Hucitec/Abrasco, 1994.
25. PEREIRA, Alfredo. Sazonalidade das queimadas no Parque Estadual do Jalapão, TO, no bioma Cerrado. *In: Anais XIV Simpósio Brasileiro de Sensoriamento Remoto*. Natal: Inpe, 2009. p. 2.897-2.903.
26. SCOTT, James. Formas cotidianas da resistência camponesa. **Revista Raízes**, Campina Grande, v. 21, n. 1, p. 10-31, jan./jun. 2002.
27. SCOTT, James. **A dominação e a arte da resistência**. Lisboa: Letra Livre, 2013.
28. SEPLAN - Secretaria do Planejamento e Meio Ambiente. **Plano de Manejo do Parque Estadual do Jalapão**. Palmas: Seplan, 2003. Disponível em: <http://www.seplan.to.gov.br>. Acesso em: 15 nov. 2022.

29. SEPLAN. Territórios quilombolas - Comunidades Quilombolas do Jalapão. **Plano de Manejo do PEJ**. Palmas: Seplan, 2012. Disponível em: <https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2021/04/MAPA-05-jalapao.pdf>. Acesso em: 15 nov. 2022.
30. SUNDFELD, Carlos Ari (org.). **Direito administrativo econômico**. São Paulo: Malheiros, 2001.

Alice Agnes Spíndola Mota

Pós-doutoranda em Comunicação e Arte pela Universidade de Aveiro. Doutora em Antropologia pelo Instituto Universitário de Lisboa. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2634-8374>. E-mail: aliceagnes@uft.edu.br

Morte e luta, silêncio e voz: o caso do assassinato do guardião indígena Paulo Paulino Guajajara, no Maranhão

Death and struggle, silence and voice: the case of indigenous guardian Paulo Paulino Guajajara's assassination, in the state of Maranhão

Leandro Araújo da Silva

Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, Maranhão, Brasil

RESUMO

O artigo objetiva analisar o caso do assassinato do indígena Paulo Paulino Guajajara, guardião da floresta na Terra Indígena Arariboia, no Maranhão, bem como seu contexto e seus desdobramentos na atuação do movimento indígena. Partimos do pensamento decolonial, relacionando-o aos conceitos de necropolítica e *homo sacer*, num cenário de estado de exceção. Além de discutirmos categorias, utilizamos técnicas da etnografia na recolha dos dados: observação, pesquisa de declarações públicas, documentos e arquivos digitais. O Maranhão se caracteriza como o espaço em que a colonialidade/modernidade desconsiderou as experiências e histórias locais de povos e comunidades – atingidas por tentativas de degradação, silenciamento e morte de sujeitos cuja humanidade fora desconsiderada. Nesse cenário, os indígenas, organizados em um movimento, articulam a luta por justiça e direitos. Assim, o assassinato de Paulo Paulino foi mobilizado pelo movimento indígena como instrumento de luta e enunciado como resistência à colonialidade. Atravessado por projetos de modernidade e pelo capital internacional, o Maranhão é também um espaço de decolonialidade, de enunciação de experiências que não têm lugar na lógica de modernidade lançada sobre esse espaço, seus recursos e povos.

Palavras-chave: Morte e luta, Movimento Indígena, Decolonialidade, Terra Indígena Arariboia.

Recebido em 23 de outubro de 2022.
Avaliador A: 05 de janeiro de 2023.
Avalador B: 31 de janeiro de 2023.
Aceito em 26 de junho de 2023.



ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the case of Paulo Paulino Guajajara's assassination, a forest guardian in the Arariboia Indigenous Land in the state of Maranhão, as well as its context and consequences for the indigenous movement. We start from decolonial thought, relating it to the concepts of necropolitics and *homo sacer* in state of exception scenario. In addition to discussing categories, we used ethnographic techniques to collect data: observation, public statements, documents and digital archives. Maranhão is characterized as a space in which coloniality/modernity has disregarded the local experiences and histories of peoples and communities affected by attempts to degrade, silence, and kill subjects whose humanity had been disregarded. In this scenario, the indigenous people, organized as a movement, articulated the struggle for justice and rights. Thus, Paulo Paulino's assassination was mobilized by the indigenous movement as an instrument of struggle and enunciated as an example of resistance to coloniality. Crossed by modernity projects and by international capital, Maranhão is also a space of decoloniality, of enunciation of experiences that have no place in the logic of modernity thrown over this space, its resources, and its people.

Keywords: Death and struggle, Indigenous Movement, Decoloniality, Arariboia Indigenous Land.

INTRODUÇÃO

O movimento indígena organizado no Maranhão atua através da articulação e da construção de agendas de luta, ações coletivas e organizações indígenas¹, num sentido institucional e em âmbito estadual, por regiões e territórios. As organizações têm à sua frente, conduzindo a política indígena no estado, as lideranças políticas indígenas oriundas de diferentes povos² que atuam em agendas diversas. São mulheres e homens, jovens e anciãos indígenas articulando as demandas dos povos e territórios com os espaços de discussão institucional e de

1 São exemplos de organizações em nível estadual a Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (Coapima) e a Articulação das Mulheres Indígenas do Maranhão (Amima).

2 Povos indígenas no estado do Maranhão residindo em terras demarcadas: Krikati, Tentehar (Guajajara), Awá, Memortumré, Krêpum Kateyê, Krenyê, Ka'apor, Gavião Pykobjê e Apaniekra. Há ainda povos em processos de retomadas e/ou reivindicação territorial: Tremembé, Akroa-Gamela, Anapuru Muypura, Tupinambá e Kariu Kariri.

tomadas de decisões. Também estão à frente da construção de mobilizações e reivindicações de direitos, como a proteção e defesa dos povos e territórios. Nesses espaços, se articulam com diferentes atores sociais, políticos e culturais, em prol de ações, agendas ou demandas indígenas: reivindicam, visibilizam, denunciam, protestam. Negociam apoio e parceria de organizações não governamentais (ONGs), políticos, ativistas, artistas etc.

Nesse sentido, destacamos a atuação do grupo de proteção e defesa territorial denominado Guardiões da Floresta, da Terra Indígena (TI) Arariboia, localizada na Amazônia Legal Maranhense, região central do estado do Maranhão³. O grupo foi criado em 2007, a partir da constatação, pelos próprios Tentehar, do avanço das invasões e das atividades de extração de madeira no território. Seu objetivo principal é a fiscalização e a defesa da floresta contra invasores dos mais variados tipos: fazendeiros, madeireiros, grileiros. O caso específico que nos propomos a analisar neste trabalho consiste no assassinato de um dos integrantes do grupo, o agente florestal guardião Paulo Paulino Guajajara, morto em 1º de novembro de 2019 por pistoleiros ligados a madeireiros que atuam na extração ilegal de madeira no referido território.

Agente da frente de proteção e atuante na identificação, no combate e nas denúncias de atividades ilícitas no território, Paulo Paulino estava em contato direto com os invasores. Tal condição evidencia os riscos potenciais a que estava submetido, tendo sido ameaçado de morte juntamente com os líderes Olimpio e Laercio Guajajara. Eles já haviam denunciado as ameaças recebidas em vídeo, enviando-a a autoridades estaduais e federais. Em depoimento à Thomson Reuters Foundation, em janeiro de 2019, Paulo Paulino relatou ameaças sofridas por seu trabalho como guardião:

Lá no povoado [Brasilândia] tem um branco que está jurando me matar porque eu defendo a floresta. Não prendem o madeireiro e querem prender o Guardiã. Nós [nos] sentimos muito sozinhos e sem ajuda. Nós estamos precisando de ajuda (Amazon, 2019).

O *Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil: dados de 2019*, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), revela o histórico da violência cometida contra os povos indígenas no Maranhão. Segundo os dados do relatório, entre a década de 2000 e 2019, pelo menos 47 indígenas foram assassinados, somente entre o povo Tentehar⁴, no estado. O ano de 2019, quando ocorreu o assassinato de Paulino, foi o que deteve o quarto maior número de

3 A TI Arariboia abrange os municípios maranhenses de Arame, Buriticupu, Amarante do Maranhão, Bom Jesus das Selvas e Santa Luzia, na região central do estado, área de transição entre os biomas Cerrado e Amazônia.

4 O povo Tentehar é publicamente mais conhecido como Guajajara, por isso os interlocutores são referidos como Guajajara. Exemplo: Paulo Paulino Guajajara, Sonia Bone Guajajara etc.

casos registrados no período, um total de seis assassinatos. Os dados dão conta ainda de que a TI Arariboia é a mais afetada pela violência contra indígenas, somando 18 assassinatos no período mencionado (CIMI, [2020]).

O assassinato de Paulino teve repercussões de proporções internacionais, o que demonstra a força e a relevância da luta indígena no Brasil atual contra ameaças aos territórios e às vidas indígenas. No período do ocorrido, lideranças indígenas brasileiras realizavam na Europa a ação Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais (APIB, 2019), propícia para a transformação da morte de Paulino em instrumento de luta, levando denúncias e reivindicações por justiça aos considerados centros de poder e de tomada de decisão hegemônicos. As lideranças, entre elas a indígena Tentehar Sonia Bone Guajajara e o comunicador Erisvan Bone Guajajara, que compunham a delegação da jornada, enunciaram a morte de Paulino para o mundo como denúncia e como grito por justiça e socorro.

Assim, nosso intuito é perceber elementos empíricos que evidenciam a decolonialidade (Mignolo, 2015) nos discursos indígenas, tomando como ponto de partida o caso da morte de Paulino e seus desdobramentos no contexto da atuação das lideranças e do movimento indígenas. Nossa hipótese é que os indígenas estão a enunciar suas experiências, inclusive as de degradação e de morte (Martins, 2019a), bem como sua luta, a partir do espaço fronteiro amazônico maranhense. Ao fazê-lo, enunciam resistências às ações de dominação e à colonialidade (Ballestrin, 2013; Quijano, 2007), que lhes são impostas como tentativas de subalternização e submissão.

Na metodologia, além de discutir teoricamente as categorias, utilizamos técnicas da etnografia para a recolha dos dados. Foram realizadas a observação *in loco* na assembleia do grupo Guardiões da Floresta no ano de 2020, e observações em ambientes virtuais de ações realizadas entre 2019 e 2021, como a Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais, em 2019; os Acampamentos Terra Livre (ATL), em 2020 e 2021; as Assembleias Nacionais de Resistência Indígena, em 2020 e 2021; e a ação de lançamento do *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil: dados de 2019* (CIMI, [2020]). Nesses eventos, além de realizar observações e anotações no caderno de campo, coletamos também declarações públicas de lideranças.

Reunimos ainda documentos e arquivos digitais, como cartas, notas, notícias e relatórios de assembleias disponíveis nos sítios virtuais de organizações indígenas, como a Apib, e indigenistas, a exemplo do Cimi. Os ambientes virtuais de coleta dos depoimentos das lideranças e dos documentos mencionados foram os canais da Apib e do movimento Survival International, na plataforma YouTube; as redes sociais da Apib, da liderança Sonia Guajajara

e do coletivo de comunicação Mídia Indígena⁵; e as redes sociais Facebook e Instagram, além dos sites da Apib e do Cimi. Os dados coletados foram analisados à luz da teoria social proposta sobre decolonialidade e violência.

Em termos teóricos, apoiamo-nos nas reflexões de Ramón Grosfoguel (2007), Catherine Walsh (2007), Aníbal Quijano (2007) e María Lugones (2014) sobre decolonialidade. Grosfoguel (2007) auxilia a refletir sobre o conhecimento indígena enunciado, a partir da morte de Paulino, como conhecimento encarnado, construído e fundamentado na experiência histórica dos Tentehar da TI Arariboia. Walsh (2007) e Lugones (2014) ajudam a refletir a agência e resistência do movimento indígena, a partir da morte de Paulino, enquanto sujeitos históricos. Também contribuem para o pensamento acerca da possibilidade de organização da luta e da construção de um posicionamento crítico, fronteiro e indígena. Quijano (2007) nos auxilia a entender a presença da colonialidade do poder nas intersecções dos modos de vida indígenas com a lógica da modernidade.

Sobre a perspectiva da necropolítica e da violência, acionamos autores como Felipe Cruz (2022), Giorgio Agamben (2002), Homi Bhabha (2005) e Achille Mbembe (2011), que nos permitem refletir sobre a morte de Paulino a partir da noção de entrelugar, um local entre o passado colonial e a colonialidade, de temporalidades distintas vinculadas pela condição de morte do sujeito. A partir do conceito de vida nua, Agamben (2002) permite analisar que, em contextos de modernidade/colonialidade, a morte do indígena é considerada sem importância. Assim, o assassinato não implica a culpabilização nem a punição de quem o praticou. Mbembe (2011) ajuda a pensar o corpo Paulino, a partir da ideia de necropolítica, como corpo no qual se inscreve a exceção, corpo matável.

Com base nas categorias discutidas pelos autores e autoras mencionados, entendemos as resistências e a enunciação dos indígenas na abordagem das situações de dominação, opressão e morte como experiências decoloniais. Desse modo, o Maranhão, contexto geográfico onde habitam povos indígenas, corpos e territórios que mantêm relações que transcendem a lógica de exploração e destruição modernas, é também contexto de luta e voz, ao mesmo tempo que é, contraditoriamente, contexto de morte e tentativa de silenciamento de sujeitos. A perspectiva decolonial lança luz para entender tais contradições nesse espaço, outrora considerado, pela experiência colonial e pela experiência da colonialidade, como não habitado.

⁵ No contexto da criação do Ministério dos Povos Indígenas do Brasil, após as eleições presidenciais de 2022, e das medidas que alteraram o nome de Fundação Nacional do Índio para Fundação Nacional dos Povos Indígenas, também o coletivo Mídia Índia passou a se chamar Mídia Indígena.

CASO PAULO PAULINO: REPERCUSSÕES E DESDOBRAMENTOS DESDE A TERRA INDÍGENA ARARIBOIA, NO MARANHÃO

Neste item adentramos de modo mais específico a descrição e a análise do caso Paulo Paulino Guajajara como acontecimento a partir da fronteira no Maranhão, que analisamos como decolonial. Também o analisamos como acontecimento característico do estado de exceção (Agamben, 2002), no qual se coloca em ação a necropolítica (Mbembe, 2011), isto é, a política de morte orientada e conduzida pelo Estado contra os povos/sujeitos considerados não humanos, e por isso passíveis de serem mortos. Trata-se de uma apresentação e uma análise dos elementos empíricos ligados ao caso Paulino a partir do panorama teórico proposto.

Paulo Paulino Guajajara nasceu em 1993 e viveu com a família por cerca de dez anos na região da Lagoa do Cascudo, no norte da TI Arariboia, próxima à Aldeia Lagoa Comprida, antes de mudarem para a Aldeia Wiratamyr, perto da Aldeia Juçaral, onde mora Olimpio Guajajara, o coordenador do grupo Guardiões da Floresta. Paulo Paulino tinha 26 anos e atuava na proteção territorial através das ações do referido grupo de agentes florestais, motivo por que se referem a ele como guardião. Trata-se de uma atividade de monitoramento do território⁶, o que fazia com que Paulino estivesse em contato direto com os invasores que realizavam atividades ilícitas ali, como extração de madeiras e caça de animais silvestres.

Conforme relatos constantes da ação penal movida contra os acusados e no depoimento de Laercio Guajajara, que estava junto com Paulino e foi alvejado no ombro no momento do confronto com os invasores que resultou na morte do Guardião, o local da emboscada em que Paulino foi assassinado fica próximo do limite norte da TI Arariboia, nas imediações da Aldeia Lagoa Comprida⁷, onde teria vivido a infância com a família. A região é próxima de vários povoados, sendo o maior deles Brasilândia, já nas proximidades do município de Bom Jesus das Selvas, no Maranhão. Conforme os dados da Associação Ka'a Iwar dos Guardiões da Floresta,

6 Em um trabalho em que analisam as estratégias dos Tentehar nos relacionamentos interétnicos, Emerson Almeida e Larissa Martins (2022, p. 47) descrevem os Guardiões da Floresta como “[...] um grupo voltado ao monitoramento territorial e inibição dos invasores brancos. Este grupo foi idealizado por um grande cacique da TI Araribóia, conhecido como Cacique Chicão. Sua aldeia, Lagoa Comprida, fica em uma das regiões mais preservadas da terra indígena e por este motivo próxima à área de habitação de um grupo de indígenas isolados que divide com os Tentehar a TI Araribóia”.

7 Conforme depoimento do pai de Paulo Paulino, concedido a uma equipe do Cimi e a pesquisadores do Grupo de Estudos Indígenas e Indigenistas do Maranhão (Geiima), em uma pesquisa de campo realizada na Aldeia Wiratamyr, em agosto de 2021. A mesma informação consta na Ação Penal nº 1017100-40.2020.4.01.3700.

trata-se de uma área que enfrenta exploração ilegal de madeira e caça de animais silvestres de modo sistemático (CIMI, 2022).

O ativismo de Paulino na proteção territorial, além de estar na linha de frente, no contato direto com os invasores e nas ações de monitoramento da TI Arariboia, consistia também em ações de denúncias das invasões e da retirada ilícita de madeira no território. Entre as atividades realizadas estava a identificação da presença de acampamentos e equipamentos dos invasores. Tais ações o expunham diretamente às ações dos intrusos. Como mencionado, Paulino inclusive já havia denunciado, em um vídeo enviado às autoridades com depoimentos de guardiões, as ameaças de morte que teria sofrido por agentes atuantes ilegalmente no território.

O indígena Paulo Paulino Guajajara foi assassinado em 1º de novembro de 2019. Era considerado pelo movimento indígena um dos líderes do grupo Guardiões da Floresta⁸, da TI Arariboia, local onde ocorreu o crime. Como o próprio nome do grupo indica, Paulino atuava como guarda florestal na referida TI, realizando trabalho de vigilância e defesa, a fim de evitar as ações de invasores, a exemplo dos madeireiros. Em 2 de novembro de 2019, o site do jornal *Folha de S.Paulo* publicou uma notícia com o título “‘Guardião da floresta’, líder indígena Guajajara é morto em conflito com madeireiros no Maranhão”, informando o assassinato:

O líder indígena Paulo Paulino Guajajara foi assassinado na sexta-feira (1º) em um confronto com madeireiros na Terra Indígena Araribóia, na região de Bom Jesus das Selvas, no Maranhão. Ele era integrante de um grupo de agentes florestais indígenas autodenominados “guardiões da floresta”. [...] Além de Paulino, o líder indígena Laércio Souza Silva sofreu ferimentos graves e um madeireiro está desaparecido. [...] Durante a madrugada deste sábado (2), a morte do líder indígena provocou manifestações de organizações não governamentais como o Greenpeace e de lideranças como Sônia Guajajara, coordenadora da Apib (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) (Camargo; Valente, 2019, grifo dos autores).

Conforme as narrativas do ocorrido, Paulino Guajajara foi assassinado a tiros, numa emboscada em que, com outra liderança de nome Laercio Guajajara, foi surpreendido por homens armados na TI. Laercio Guajajara relatou que na ocasião os dois voltavam de uma caçada na floresta. Mesmo tendo sido atingido, Laercio sobreviveu ao atentado e narrou os detalhes do crime, inclusive para auxiliar a investigação realizada pela Polícia Federal.

Os dados sobre violências cometidas contra indígenas, no Maranhão, revelam que, nos últimos 25 anos, só entre os Tentehar, 50 indígenas foram assassinados. O relatório do Cimi

8 O processo de constituição do Grupo Guardiões da Floresta, anteriormente denominados Guardiões do Território, bem como as motivações para sua formação são analisados por Larissa Martins em um trabalho intitulado *Os filhos de Maira: territorialidade e alteridade entre os Tentehar “da Araribóia”* (2019b).

menciona pelo menos 47 assassinatos de indígenas tentehar entre 2000 e 2019 (CIMI, 2020). Somente na TI Arariboia ocorreram 18 assassinatos no período considerado. Conforme pesquisa de campo realizada entre novembro de 2019 e abril de 2020, identificamos a ocorrência de cinco assassinatos de indígenas tentehar no Maranhão, entre eles os de Paulo Paulino Guajajara e do professor e líder Zezico Guajajara.

Depois de Paulino, em 3 de setembro de 2022, outro guardião foi assassinado em uma cidade próxima à TI Arariboia. Trata-se do caso de Janildo Guajajara, sobre o qual Olimpio afirmou: “Mais um Guardiã assassinado. É o sexto Guardiã que foi morto e nenhum dos outros assassinos dos Guardiões da Floresta foram punidos” (Nenhum..., 2022, informação verbal). Entre setembro de 2022 e janeiro de 2023, o Cimi registrou seis ataques a indígenas tentehar na região da TI Arariboia, quatro deles tendo resultado em assassinatos (CIMI, 2023). As denúncias de invasões por madeireiros e extração ilegal de madeira na TI são frequentes, e os casos envolvendo situações de mortes agudizam o contexto de violência no território.

A rede de comunicação Mídia Indígena, em relato publicado em sua página no Facebook, afirmou que “os Guardiões Guajajara da TI Arariboia já tinham denunciado muitas vezes as ameaças de morte que recebem” (Mídia Indígena, 2019). No relato, a organização menciona um vídeo enviado às autoridades estaduais e federais, em junho de 2019, no qual as lideranças Paulo Paulino, Tainaky Tenetehar⁹ e o então coordenador do grupo Guardiões da Floresta, Olimpio Guajajara, denunciavam as ameaças de morte e pediam providências por parte do poder público, para proteção da TI e da vida dos guardiões ameaçados. O trecho a seguir é da fala do coordenador do grupo Guardiões, no vídeo referido:

Nós estamos aqui na Terra Indígena Araribóia, os Guardiões da Floresta. Os madeireiros estão pagando pistoleiros para apagar alguns guardiões da Terra Indígena Araribóia. Todos nós estamos preocupados com esse tipo de ameaça. Já aconteceram alguns disparos na direção das casas de alguns guardiões. Nós não queremos guerra, nós só queremos resistir. Aqui dentro da Terra Indígena Araribóia são dois grupos indígenas, tem os Guajajara e tem os Awá, que são os indígenas mais vulneráveis do mundo. Queremos que o poder público ou então o Estado brasileiro dê a cobertura para a vida dos guardiões que estão sendo ameaçados de morte (Mídia Indígena, 2019).

Mesmo com as denúncias das ameaças de morte feitas contra os indígenas do grupo Guardiões da Floresta, nenhuma providência efetiva foi tomada por parte das autoridades, o que culminou no confronto entre pistoleiros e indígenas que resultou na morte de Paulo Paulino. O conflito com madeireiros expõe um aspecto característico da condição dos indígenas

⁹ Nome de Laercio em sua língua materna.

no Maranhão: as relações conflituosas que se engendram nos encontros desses povos com as ações do capital que adentram seus territórios. Nesse caso, percebemos as fronteiras entre os diferentes modos de conceber o território, seus recursos e o ser humano (Martins, 2019a).

São fronteiras que confrontam discursos de modernidade/colonialidade com discursos e outros modos de vidas, os indígenas. São fronteiras em que, por vezes, culminam situações de confronto e de morte, a exemplo do confronto que resultou na morte de Paulino. São limites em que a necropolítica do Estado (Mbembe, 2011) atua contra os povos considerados matáveis (Agamben, 2002). O fenômeno da morte de Paulino situa-se, assim, em um cenário que, conforme Cruz (2022, p. 198), caracteriza-se pela “condição da morte iminente e da dispensabilidade de alguns corpos, tão intimamente conhecidas pelos sujeitos indígenas”.

Os madeireiros violadores dos recursos e/ou dos territórios indígenas, conforme expõem as falas das lideranças do movimento, seriam autorizados a esse tipo de ação pelos discursos e pelos projetos anti-indígenas do Estado brasileiro¹⁰. Nesses termos, são ações autorizadas pelos projetos e discursos da modernidade/colonialidade, que veem nos territórios indígenas, fontes de matérias-primas para a produção capitalista transnacional; nos indígenas veem sujeitos que não têm lugar nas relações modernas/capitalistas, também os destituindo de humanidade, elimináveis. Tal perspectiva relaciona-se com o que analisa Cruz (2022), para quem a experiência indígena, em face do colonialismo europeu, tem como essência a letalidade, tendo em vista o histórico de ações violentas perpetradas contra os povos.

Na ocasião do assassinato de Paulo Paulino Guajajara, lideranças, comunicadores e representantes de organizações apoiadoras realizavam na Europa a ação Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais, por meio da qual denunciavam as violações dos direitos indígenas no Brasil, como mortes de lideranças, invasões de territórios e a destruição das florestas. Essa coincidência contribuiu para que o caso Paulino tivesse grande respaldo e visibilidade internacional, possibilitando a intensificação do discurso público de resistência indígena e de denúncia diante das violações dos seus direitos e às situações de morte a que são submetidos.

O assassinato do indígena e guardião da floresta, os posicionamentos das lideranças, a exposição pública e as reivindicações por justiça e proteção, enunciadas a partir da Europa,

¹⁰ Como, depois das eleições de 2022 e da posse do novo presidente no início de 2023, estamos passando por um novo momento político no país, cujos desdobramentos ainda estão por ser vistos, é bom mencionar que o assassinato de Paulo Paulino, bem como o momento da escrita do artigo ocorrem no contexto do governo do presidente Jair Messias Bolsonaro, em que os discursos e as ações políticas relacionadas aos povos e territórios indígenas caracterizaram o que, em outro lugar (Silva, 2021), referimos como política anti-indígena e Felipe Cruz (2022) analisou como contexto de violência contra os povos indígenas.

considerada um centro hegemônico da dominação colonial, nas outras partes do planeta, expuseram a atuação do movimento indígena, dando ampla visibilidade ao episódio na TI Arariboia, no Maranhão. Percebemos que as denúncias feitas pelo movimento sobre o assassinato demonstram sua força e ação, além de sua atuação decolonial (Balestrin, 2013; Grosfoguel, 2007; Walsh, 2007), isto é, sua capacidade de enunciação, diante da colonialidade projetada sobre os povos, territórios, corpos e vidas indígenas.

Conforme Olímpio Guajajara, presidente da Associação Ka'a Iwar dos Guardiões da Floresta da Arariboia, em todo o histórico de violência cometida contra os indígenas Tentehar no Maranhão, o caso Paulino foi o único a ter um desfecho diferente – argumento sustentado pela determinação de que os acusados do assassinato de Paulino iriam a júri popular, conforme decisão do juiz substituto da 1ª Vara Criminal Federal do Maranhão, expedida em 29 de março de 2022 (CIMI, 2022). Nesse sentido, Olímpio afirmou que “ao longo de todos esses anos, nunca aconteceu isso com nenhum dos assassinatos de outros indígenas” (informação verbal¹¹) ocorridos em seu território. Esse exemplo reforça a importância da luta por autonomia e justiça, as quais estão entre as principais reivindicações dos Tentehar.

Analisamos que, em meio à política anti-indígena¹² que se instaurou no Brasil, enquanto permanece o que poderíamos denominar *permissão* para invasões e instalação de atividades econômicas nos territórios indígenas orquestradas por não indígenas, as vidas indígenas continuam sendo tiradas, as *gotas a mais* de sangue indígena continuam a ser derramadas, um estado de exceção que permite a efetivação do projeto da necropolítica sobre as vidas indígenas. Enquanto os órgãos responsáveis se omitem na efetiva defesa dos indígenas, as mortes ligadas a ações de invasores continuam ocorrendo, os casos continuam sem apuração, e os culpados, sem punição, apesar das vozes que fazem denúncias (Rolemberg, 2021), exigem proteção e clamam por justiça.

Questões da fronteira ecoam e se fazem presentes nos centros de poder através das vozes

11 Trecho da entrevista de Olímpio Guajajara, concedida à Assessoria de Comunicação do Cimi Regional Maranhão, São Luís, 8 abr. 2022.

12 Dentre as ações do governo do presidente Jair Messias Bolsonaro (2018-2022) que corroboram a hipótese de uma política anti-indígena, destacam-se: o Projeto de Lei (PL) nº 191/2020, de 6 de fevereiro de 2020, que trata da regulamentação da extração mineral, da construção de hidrelétricas e de outras atividades econômicas em TIs, e a Portaria nº 419, de 17 de março de 2020, que permite autorização do contato pelas Coordenações Regionais da Fundação Nacional do Índio (CR/Funai) com povos isolados, além da política de não demarcação de terras indígenas implementada pelo governo. O movimento indígena, através de suas lideranças, entre elas Sonia Guajajara e a parlamentar pelo estado de Roraima Joênia Wapichana (2018-2022), argumenta que essas propostas ameaçam e desrespeitam direitos dos povos indígenas reconhecidos pela Constituição Federal de 1988 ligados aos territórios, como o direito ao usufruto exclusivo (Silva, 2021).

e falas dos sujeitos decoloniais fronteiriços (Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2015), mesmo que a partir de uma condição própria da fronteira, a condição de morte (Martins, 2019a), facultada pela política de morte forjada pelas e nas relações do poder dominante, como revela o caso de Paulino. Morte e luta, silêncio e voz: questões intrínsecas do mesmo processo. Como podemos analisar, nos relatos indígenas, a partir do caso Paulino, há construções de agendas e narrativas decoloniais em torno das mortes das lideranças.

Ao mesmo tempo são cobradas das autoridades responsáveis a investigação e punição dos assassinos e a proteção das vidas dos demais agentes indígenas atuantes na defesa dos territórios. Em nossa análise, as narrativas indígenas configuram discursos decoloniais de resistência. São discursos indígenas em torno de e sobre suas agendas, elaborados a partir de suas experiências históricas e coletivas, fundamentados em suas cosmovisões e experiências, dotados de intencionalidades políticas. Tais discursos e resistências são forjadas a partir dos acontecimentos que se dão na fronteira, neste caso na fronteira maranhense. A partir dessa fronteira, interconectam-se pelas redes de relações sociais e pelas redes digitais, com ações realizadas em outras fronteiras, que constituem uma articulação em rede do movimento indígena, de suas lideranças e organizações (Silva, 2021).

Pelas narrativas acerca do caso Paulino, vemos que o conhecimento encarnado nos discursos indígenas é carregado de suas experiências históricas de luta e de morte. Trata-se de um conhecimento decolonial, um conhecimento incorporado, a despeito do conhecimento do universalismo filosófico ocidental, que, conforme Grosfoguel (2007), sendo ele mesmo abstraído de determinação espaço-temporal, abstrai também o sujeito, vazio de corpo e de conteúdo. O conhecimento indígena enunciado em resistências, como mostram as denúncias públicas do caso Paulino, é perpassado pela corporeidade das experiências dos sujeitos e dos contextos que enunciam.

Analisamos, por meio de discursos e/ou narrativas no contexto da Jornada Sangue Indígena, como o caso Paulino não é referido apenas ao Maranhão, à sua realidade de fronteira – também se relaciona com processos globais. Podemos constatar essa observação no trecho do discurso de Erisvan Bone Guajajara, realizado no evento Festival Ninja, ocorrido em São Paulo, na ocasião do retorno da delegação da Jornada Sangue Indígena ao Brasil, em 30 de novembro de 2019:

Nós, povos indígenas, bravamente travamos uma luta em defesa dos nossos territórios, em defesa de um bem [...] fundamental, o direito à vida, que sempre nos foi negado, desde o processo da colonização da América Latina. Nós, povos indígenas, lutamos dias e noites em defesa da Mãe Terra, não só para povos indígenas, mas para garantir a vida do planeta e da humanidade. Paulo Paulino Guajajara era um parente da

nossa terra, foi brutalmente assassinado. [...] era um Guardiã da Floresta, um bravo guerreiro que lutava em defesa do Planeta Verde. Paulo Paulino Guajajara morreu não só por nós povos indígenas, morreu por todos aqueles que estão aqui presentes, [...] morreu para defender a vida, e as pessoas precisam entender que vidas humanas estão sendo tiradas em nome de um governo fascista, que não aceita e não respeita os nossos modos de vida. Nós estamos aqui para gritar ao mundo que nós não iremos recuar, iremos lutar dia e noite, iremos rodar o [...] mundo e gritar, para que todos escutem que Paulo Paulino Guajajara vive. Nós, povos indígenas, lutaremos por nós, pelos nossos ancestrais e pelas futuras gerações [...] (informação verbal¹³).

É importante dizer que a expressão *nenhuma gota a mais* se relaciona diretamente com o discurso de defesa da vida, do direito à vida, que se imbrica também com a defesa da Terra, das florestas. Esses direitos à vida e ao território são violados e usurpados em prol de uma política de morte projetada sobre os indígenas. Nesse aspecto, a expressão em destaque parece associar também assassinato, sangue e violência. Os guardiões são lembrados como guerreiros que defendem a vida, simbolizada na defesa da Terra, diante das violências articuladas contra o povo, o território e os recursos presentes nele.

O guardião indígena assassinado em nome da vida torna-se, assim, símbolo da luta coletiva, que se estende aos demais guardiões e aos demais povos indígenas. A ideia de “continuidade da vida, traduzida em luta” após assassinatos de lideranças e expressa em atos públicos foi explorada por Souza (2021, p. 350), que analisou a “transformação ritual da missionária norte-americana Dorothy Stang em mártir da floresta”, e por Rolemberg (2021), que investiga a presença da mística no ato-memória em homenagem a lideranças ambientalistas assassinadas em Nova Ipixuna, no Pará. É sugestiva desse aspecto a afirmação de Mainui Guajajara, do grupo de Guardiões da TI Arariboia, sobre o assassinato de Paulino:

Isso não vai nos enfraquecer. Lobo [Paulino] apenas plantou mais fruto, mais semente. É isso que nós somos. Nós somos fruto daqueles guerreiros que deram a vida. Fruto dos anciões guerreiros que já se foram, não estão aqui em pessoa, mas espiritualmente eles estão nos dando essa força de vontade de levar nossa luta adiante (Tributo..., 2020).

Nos dizeres de Mainui e na afirmação de Erisvan – “lutaremos por nós, pelos nossos ancestrais e pelas futuras gerações” – se evidencia a continuidade da luta (Rolemberg, 2021; Souza, 2021), sobretudo em face das invasões e usurpações dos territórios, mas também contra a ação institucional do Estado, quando viola direitos. Pelos excertos, vemos que a continuidade da luta perpassa as gerações, encontra fundamento nas lutas ancestrais. A ancestralidade, retomada

13 Trecho do discurso de Erisvan Bone Guajajara, proferido durante o Festival Ninja, São Paulo, 30 nov. 2019.

nas narrativas das lideranças, simboliza o conhecimento, a sabedoria. Nela estão também os sentidos das lutas. A ancestralidade inspira as lutas pelas florestas, pela Terra, pela vida. Paulo Paulino permanece *vivo* nas lutas do povo Tentehar.

A morte de Paulino, conforme entendem os indígenas, coloca-o numa dimensão ancestral, nos processos de construção de luta e fortalecimento de articulações. Assim, a luta política se relaciona com a ancestralidade, pois tem nela seu fundamento e suas experiências históricas ou míticas, que conformam o contexto contemporâneo da luta dos povos em movimentos. É por isso que a dimensão ou o aspecto do futuro é considerado ancestral pelos indígenas. Na afirmação de que os ancestrais estão espiritualmente presentes, dando-lhes forças, evidencia-se a combinação de *espiritualidade e luta*, outrora expressa na combinação *fé e luta* (Rolemberg, 2021).

Walter Benjamin (2013), ao se referir ao processo revolucionário, enfatiza que nele são também trazidos à vida os mortos que pereceram na luta. Na concepção do autor, mexer com os mortos também faz parte do que ele denomina *raiva revolucionária*. Nessa direção, Benjamin (2013) traz à discussão a questão da ancestralidade. Para o autor, essa questão é uma ilustração de como o processo revolucionário traz o estigma do qual foram alvo os povos e sujeitos eliminados no passado. A revolução é também um modo de trazê-los à vida.

Quanto à perspectiva que relaciona ancestralidade, revolução e vida, pensadas por Benjamin (2013), observamos, no caso das estratégias indígenas de atuação contemporânea, uma forte ênfase na ancestralidade como fundamento da luta, o que também demonstra que a luta travada por trazer a força e a presença dos que *tombaram* pelo caminho à vida. Assim, nas ações indígenas de fortalecimento da luta, sempre oportuno, retomam-se os nomes, as memórias e as histórias daqueles que morreram pela luta ou no decurso dela (Souza, 2021), como sugerem os depoimentos de Erisvan e Mainui Guajajara. Não se diz, por exemplo, que Paulino morreu, mas “tombou na luta”, expressão também utilizada por Souza (2021, p. 362).

A partir do caso Paulino, analisamos também que, num sentido simbólico, os indígenas assassinados permanecem vivos e sugerem as narrativas das lideranças: Paulino vive nas vozes de seus iguais, de seus parentes, sujeitos que compartilham as mesmas experiências de estar, lutar e resistir no e pelo território. Cabe enfatizar que a perspectiva da luta como possibilidade de fazer viver os indígenas ancestralizados se estende para além do caso Paulino. Outros indígenas, sobretudo (mas não apenas) anciãos, têm retomado sua memória em ações e lutas. Conforme Rolemberg (2020, p. 4), trata-se do “fazer memória” acompanhado do “fazer denúncia”.

Nesse aspecto, cabe afirmar que, na ocasião da assembleia do povo Tentehar, realizada em julho de 2021 para eleger a mesa diretora da Associação Ka'a Iwar do grupo Guardiões da

Floresta, logo após a abertura do evento, foram lembrados todos os líderes guardiões ou precursores que morreram no processo de constituição, organização e fortalecimento do grupo; inclusive foram mencionados com bastante ênfase o nome e a trajetória de Paulo Paulino. De modo geral, nas ações indígenas, sempre oportuno, mencionam-se os líderes, anciãos ou jovens que, mortos por assassinato ou por outros meios, são tidos como sujeitos que tombaram em algum momento dos processos de luta dos povos, sem que tenham alcançado a garantia dos direitos ou ideais que os levaram a se empenhar nessa luta.

No contexto das críticas à modernidade, cabe mencionar a teoria crítica, enquanto crítica feita internamente à Europa, a partir de teóricos da Escola de Frankfurt. Embora se trate de uma crítica interna, é feita por autores em uma condição marginal: são autores judeus e de esquerda numa sociedade em que a esquerda é demonizada. No contexto da geopolítica do conhecimento, a teoria crítica deixa implícito que a Europa elabora teoria, enquanto a América Latina é vista como um laboratório onde se aplica essa teoria. Noutra perspectiva, ela ajuda a pensar a formação do pensamento decolonial na América Latina como crítica latino-americana à colonialidade. Nesse sentido, sugerimos que a construção discursiva construída em torno do caso Paulino pode ser tomada como uma ilustração da capacidade e da possibilidade de construção de uma crítica decolonial indígena a partir da América Latina, no Maranhão.

NECROPOLÍTICA E DECOLONIALIDADE: APROXIMAÇÕES TEÓRICAS PARA UMA ANÁLISE DO CASO PAULINO GUÁJAJARA

A teoria social sobre decolonialidade e violência mobilizada neste artigo não se refere especificamente à morte indígena e ao caso aqui investigado. Por isso, trata-se de uma proposta de aproximação entre as abordagens teóricas dos autores e os dados da pesquisa. Ao concordar com os teóricos pós-modernos quanto à necessidade de fazer uma crítica da modernidade, Bhabha (2005) defende que esta não poderia ser uma crítica que desconsiderasse as dimensões da colonialidade espalhada pelo mundo.

O teórico indiano nos ajuda a pensar o caso do assassinato de Paulino, na medida em que podemos considerar que a morte representa o entrelugar, locus de múltiplas temporalidades que assaltam o presente, o passado colonial de dominação dos povos indígenas e o presente da colonialidade, que permanece matando os corpos indígenas e suas histórias, como demonstra a violência praticada pelos madeireiros, na forma de ameaças e assassinatos contra indígenas.

O entrelugar, enquanto lugar da diferença colonial em Bhabha (2005) é também, em nossa análise, o lugar da reconstrução do sujeito indígena como sujeito histórico, capaz de agência e de enunciação de resistências indígenas à dominação da colonialidade (Grosfoguel, 2007; Lugones, 2014; Walsh, 2007).

Os indígenas tornam a experiência de morte de Paulino uma oportunidade de enunciação da e resistência à dominação que mata, o que é evidenciado pela construção de agendas de luta e enunciação de denúncias (Rolemberg, 2021; Souza, 2021) feitas pelos guardiões e pelas demais lideranças do movimento. As denúncias são enunciadas em vídeos de lideranças, em cartas das organizações indígenas com relatos sobre invasões e ameaças de morte e outras ações públicas que são veiculadas em sites de ONGs e encaminhadas a autoridades políticas, policiais e jurídicas.

Ao realizar uma análise da construção da interculturalidade no movimento indígena equatoriano, a partir de suas dimensões de construção política, ideológica e epistêmica, Walsh (2007) enfatiza a agência dos movimentos indígenas andinos como atores sociais e políticos, em meio à continuidade da colonialidade do poder sobre esses povos, o que, no caso aqui analisado, é evidenciado pelas enunciações e denúncias construídas pelos sujeitos indígenas. Como crítica à colonialidade do poder, nos termos da autora, a decolonialidade constrói-se e projeta-se como outro pensamento e outro posicionamento, a partir do que ela chama de diferença colonial. Trata-se de um posicionamento crítico fronteiriço.

É preciso explicitar que a colonialidade, para além da descolonização entendida como o fim das relações de colonização entre colônia e metrópole, constitui-se como a continuação das relações de dominação em suas dimensões epistêmica, cultural, racial, de gênero e de poder, inclusive político, econômico etc. Na TI Arariboia, tal continuidade se faz presente nas formas de invasão e exploração ilegal do território, nas ameaças de morte e nos assassinatos de agentes indígenas. Assim, a decolonialidade constitui-se como uma crítica à colonialidade em suas múltiplas relações também epistemológicas, mas a partir da inserção de discussões que objetivam transcender as relações de dominação.

Essa proposta se constitui porque não há lugar para esses sujeitos considerados outros nem na epistemologia eurocêntrica, nem na proposta de modernidade. Assim, os guardiões indígenas, a partir do posicionamento fronteiriço, enunciam o pensamento e o posicionamento indígena tentehar, como demonstra a narrativa do guardião Laercio, compartilhada pelos demais povos indígenas, quando afirma: “a Terra é nossa mãe. Mãe [...] que dá tudo para nós” (Eu só..., 2021). O guardião se remete à relação do povo Tentehar com a floresta e aos conflitos com invasores:

A nossa terra tem vida. Muita vida. Uma simples formiga que anda aqui nessa terra, uma cobra, um lagarto, aquilo é nossa vida. É o equilíbrio da nossa floresta. [...] Quando o indígena expulsa um madeireiro ou um caçador ou invasor [...] eles denunciam na cidade, e a justiça acata o pedido deles e manda ordem de prisão para os indígenas que fizeram isso. Nós estamos defendendo o que é nosso, dentro da nossa casa, e estamos sendo vistos como bandidos, criminosos, assaltantes. E nós estamos defendendo [...] nossas vidas, nossos filhos, porque nós já estamos cansados de esperar a justiça. A opção é se defender. Nós não vamos mais fugir disso (Eu só..., 2021).

Ramón Grosfoguel (2007) nos permite pensar a decolonialidade como uma crítica ao que a filosofia denominou universalismo ocidental. De Descartes a Marx, o autor realiza uma crítica à denominada razão transcendental, argumentando que, por ser considerada apenas um atributo masculino, heterossexual, branco e europeu, ela desconsidera todos os demais seres humanos: homens africanos, asiáticos, indígenas, sul-europeus, bem como todas as mulheres. O autor argumenta com Aimé Césaire, pensador afro-caribenho da Martinica, para quem seria necessário estruturar um universalismo concreto, encarnado, o qual seria depositário de todos os particulares e resultado de múltiplas determinações de cosmologias e epistemologias.

Grosfoguel (2007) aponta a necessidade de uma decolonização que dê conta de superar os problemas de desconsideração do sujeito do conhecimento nos discursos e epistemologias eurocentradas. O autor ilustra seus argumentos com uma prática que considera decolonial: a prática de fazer política dos zapatistas, baseada em cosmologias indígenas do sul do México. Ao contrário do universalismo, conforme o autor, a decolonialidade mostra que há alternativas ao conhecimento ocidental/universal, moderno, europeu. A partir daí, segundo ele, podemos começar a pensar mundos alternativos que reconheçam as experiências, cosmologias e conhecimentos outros – indígenas e africanos, por exemplo. Essa perspectiva se relaciona com o que Radomsky (2011) denominou noutro lugar como modernidades alternativas.

Nessa direção, Grosfoguel (2007) nos auxilia a refletir sobre o conhecimento indígena enunciado a partir da morte de Paulino Guajajara como um conhecimento encarnado na experiência histórica dos indígenas tentehar. Tal experiência, como sua enunciação, parte de um lugar fronteiro, a partir do qual, em nossa análise, as vozes indígenas se constroem em torno de agendas originadas por demandas indígenas do contexto fronteiro. As vozes indígenas confrontam os discursos e projetos coloniais que matam os sujeitos indígenas em violentos processos de subalternização, como mostra o contexto do assassinato de Paulino. É ilustrativo o depoimento de Sonia Guajajara, liderança da TI Arariboia.

[Paulino] foi morto por defender o território, foi morto por defender as nossas matas, nossas caças, nossas águas. Mais um guardião se foi. Já foram vários do povo Guajajara que morreram por lutar contra a exploração ilegal no nosso território, a exploração de madeira, mas isso não pode continuar assim. É hora de dar um basta

nessa situação. Nós estamos na Europa exatamente para denunciar esse tipo de ameaça, de violência, de assassinatos que vem ocorrendo de forma muito crescente em todo o Brasil, em todos os territórios. Nosso povo está ameaçado, está morrendo, está sendo criminalizado [...]. Nós estamos aqui na Europa dando visibilidade, denunciando todos esses retrocessos, retirada de direitos, e essa violência que se instala em nosso país [...] (Sonia..., 2019).

O depoimento de Sonia, além de *fazer denúncia* (Souza, 2021) da violência expressa nas ameaças e nos assassinatos de lideranças em terras indígenas no Brasil, expõe as condições e motivações do assassinato de Paulo Paulino Guajajara, morto por defender o território, por defender a floresta, por lutar contra a exploração ilegal de madeira. Sonia Guajajara, bem como outros guardiões, a exemplo de Laercio, Olimpio e Mainui Guajajara, companheiros de Paulino e cujos depoimentos mencionamos, fazem o mesmo que Paulino fazia: dão continuidade ao fazer denúncia (Rolemberg, 2021; Souza, 2021), isto é, enunciam suas experiências e lutas a partir do contexto de violência que denunciam.

Ao relacionar a questão da classificação social com a colonialidade do poder, entendida enquanto padrão de poder mundial que se constitui na América, Quijano (2007) argumenta que, nesse espaço, aspectos como relações de gênero, questões étnicas, raciais, culturais, subjetivas, políticas etc. foram todos ordenados em torno da colonialidade do poder. Conforme o autor, a colonialidade do poder justificou a dominação e a exploração de categorias tidas como inferiores em um contexto de avanço dos projetos capitalistas da modernidade. Assim, as relações de poder do mundo capitalista forjaram categorias invisibilizadas em sua humanidade. O autor introduz em sua análise a questão da corporeidade, que permite falar dos grupos que são corporalmente afetados nos processos coloniais.

Nesse sentido, podemos mencionar o exemplo de corpos indígenas mortos a tiros em seus territórios por defendê-los, como ilustramos, neste trabalho, o assassinato do indígena Paulino Guajajara, no Maranhão, embora outros casos também pudessem servir de exemplo. Trata-se, no caso de Paulino, de refletir a morte do guardião a partir de suas implicações com as relações coloniais de poder entre os agentes da modernidade/colonialidade e os povos e territórios indígenas – estes relegados pela colonialidade a uma posição inferior na hierarquia social, também por sua condição étnica. A morte de Paulino e as demais violências resultam dessas relações desiguais de poder.

Agamben (2002), por sua vez, apresenta os conceitos de “vida nua” e “*homo sacer*”, além de suas relações e não relações com o poder do Estado. Para ele, a vida nua está no núcleo do poder soberano. Assim, o referido poder exerce controle sobre os sujeitos portadores da vida nua. Estes, nessa lógica, por não fazerem parte do pacto do Estado, são alvos da matabilidade

e considerados não humanos. Como não são considerados humanos, os sujeitos portadores dessa vida nua são vistos como não possuidores da qualidade de participar da vida política da sociedade. A vida nua é, assim, considerada destituída de qualificação. É como se não fosse vida. Sua humanidade não é reconhecida.

Em Agamben (2002), a perspectiva do *homo sacer* resgata o fato de que os seres humanos têm dignidades diferenciadas, embora haja desigualdades nessas relações de diferenciações. O Estado pode eliminar a qualquer momento os sujeitos considerados inferiores, matando-os. Nessa lógica, matar um matável isenta de culpa aquele que o matou. Analisamos que, no caso das mortes de indígenas e de outras categorias como travestis, negros, pobres, moradores das favelas etc., implica a lentidão e a ineficiência dos processos de investigação e identificação dos possíveis culpados.

A morosidade e a ineficiência desses processos corroboram a ideia de que não é importante, do ponto de vista do Estado moderno, buscar culpáveis para tais casos, já que a lógica da política estatal oficial em relação a essas categorias é de fato uma lógica de política de morte (Mbembe, 2011). Assim, se quem mata não incorre em culpa, também se deduz que não incorre em punição. Nossa hipótese é que, no caso dos indígenas, eles estão a contrapor essa lógica a partir de suas ações, de suas vozes, afirmando e defendendo sua humanidade e sua condição de sujeitos de direitos. Eis a decolonialidade. No caso Paulino, a voz das denúncias e dos discursos engendrados em agendas de luta exemplifica a enunciação, a resistência, a decolonialidade.

Em nosso entendimento, os indígenas e outras categorias de sujeitos fronteiriços consideradas às margens da sociedade são a todo tempo colocados sob um estado de exceção (Agamben, 2002), no qual encontram-se à mercê da ação da necropolítica (Mbembe, 2011). No caso dos indígenas do estado do Maranhão, especificamente o caso do assassinato de Paulino, analisamos elementos que indicam a ação da necropolítica e da decolonialidade. Os indígenas afirmam e reivindicam em alta voz que querem participar do estado de direito. Falam e afirmam seu posicionamento. Resistem à necropolítica, à violência, às ações de matabilidade de indígenas, à degradação de seus corpos, suas experiências e seus territórios.

Nesse sentido, como sugere Martins (2019a), a fronteira é espaço em que se realiza a morte. De acordo com Mbembe (2011), podemos entendê-la como o lócus e o contexto em que se põe em prática a necropolítica, que tenta silenciar ao mesmo tempo os sujeitos subalternizados. Aqui percebemos uma relação entre as noções de fronteira de Martins (2019a) e de Mignolo (2015), bem como com a situação de morte refletida por Mbembe (2011) e Agamben (2002). A fronteira em que ocorrem situações de morte e silenciamento dos sujeitos é a mesma a partir

da qual emana a luta, os gritos de socorro e de justiça, a fronteira na qual têm voz os sujeitos subalternizados.

Com isso, analisamos que, afetados pela violência, os corpos-políticos indígenas das ações cotidianas de proteção territorial articulam ações e instrumentos de resistência, estando à frente da luta política abertamente declarada. A fala de Laercio sobre o momento do assassinato de Paulo Paulino e os tiros que o alvejaram é ilustrativa de tal afirmação:

Os invasores chegaram aonde nós estávamos pegando água e atiraram muito rápido. Tiro aqui, aqui [Laercio mostra no braço e nas costas as marcas dos tiros], saíram aqui nas costas. Passou aqui por dentro [mostrando o ombro]. Meu companheiro [Paulino], um tiro fatal. Foi o jeito, eu fugi, se quisesse sobreviver deles, se quisesse contar alguma coisa que eu vi lá, uma história. Mas, independente disso, nós não podemos ter medo. Como ele [Paulino] falava: nós não podemos ter medo de lutar para defender nossa geração, nossos filhos. Então a luta vai continuar. Por ele, pelos outros parentes que já morreram (Tributo..., 2020).

Cabe afirmar que, na teoria decolonial, uma relevada importância recai sobre os conceitos de fronteira e centro, ou centro e borda. Como o Maranhão é atravessado por processos globais do capitalismo hegemônico contemporâneo – que vê nesses territórios possibilidades de lucro com atividades dos ramos da indústria, do agronegócio, da mineração, da extração de madeira etc. –, as realidades sociais dos povos desse espaço são marginalizadas, degradadas, violadas e violentadas. Povos indígenas, quilombolas, extrativistas e ribeirinhos são diretamente atingidos pelas ações dos agentes locais do capital transnacional em seus territórios (Robinson, 2013).

A lógica da colonialidade/modernidade capitalista, em sua conformação, atua negando humanidade aos indígenas, quilombolas, ribeirinhos etc. É por isso que os agentes dessa atuação consideram matáveis os grupos ou comunidades mencionadas. Ao direcionar nossas análises para as realidades fronteiriças do Maranhão profundo, observamos que se trata de realidades relegadas à invisibilização pelos processos e discursos considerados dominantes, realidades de tentativas de violação de direitos e de degradação (Martins, 2019a) de modos de vida, povos, territórios e realidades consideradas periféricas e marginalizadas, a exemplo dos territórios indígenas.

Mbembe (2011) reflete sobre o conceito de estado de exceção enquanto suspensão do estado de direito. Nessa perspectiva, a partir do conceito de estado de exceção, o autor chega à ideia de necropolítica. Ele o faz a partir da noção de biopolítica de Foucault, a qual está associada à ideia de controle sobre a vida e sobre a morte, sobre quem se *deixa viver* e quem se *deixar morrer*. No entanto o teórico camaronês se distancia da ideia de biopoder foucaultiana, argumentando que no mundo colonial a questão não é somente deixar morrer, mas de matar

efetivamente. Portanto, no mundo colonial, ele argumenta, a questão é uma política de morte. É nesse sentido que propõe a ideia de necropolítica.

Mbembe (2011), assim como Agamben (2002), também possibilita a reflexão sobre a questão da desumanização de certas categorias ou povos que, por serem vistos como não humanos, podem ser mortos com a permissão do Estado. Essa política de permissão da morte característica do mundo colonial é também um elemento que compõe o estado de necropolítica, parte do estado de exceção que concede permissão para matar. Nesse aspecto, a morte matada de indígenas, não apenas a de Paulino, exemplifica a necropolítica, a tentativa de silenciar os sujeitos que enunciam/denunciam experiências históricas e/ou violências.

Considerada a questão dessa perspectiva, podemos encarar o que acontece com os povos indígenas na TI Arariboia como estado de exceção permanente. Nessa lógica, por serem destituídos de humanidade, são considerados matáveis. A análise de Mbembe (2011) também confronta a ideia do Estado moderno pautado na ideia de direitos humanos. Na prática, os direitos não são garantidos para todos. As questões indígenas, como tratadas pelo Estado brasileiro contemporaneamente – sobretudo no contexto do governo de Jair Messias Bolsonaro, que agudizou a violência contra os povos e territórios indígenas – são características da discrepância entre o plano legal dos direitos humanos e a prática da lei.

Assim, a morte de Paulino se insere no contexto da percepção dos corpos indígenas, segundo as ideias de Mbembe (2011), como corpos nos quais se inscrevem a necropolítica e a exceção, corpos matáveis, portanto. O corpo indígena Paulo Paulino – bem como o de outras lideranças assassinadas no contexto da luta pela defesa de direitos – à frente da luta e da defesa da floresta na TI Arariboia, é um corpo-político violado pela política de morte do Estado. Em Paulino, entendemos que a necropolítica da colonização permanece no entrelugar como elemento das relações de colonialidade que se perpetuam no presente (Bhabha, 2005).

Cruz (2022) analisa a violência sofrida pelos povos indígenas do Brasil ao longo da história e, de modo mais enfático, na contemporaneidade. Tomando a violência como foco analítico, propõe e discute o conceito de genocídio para dimensionar, em termos teóricos e conceituais, o conjunto de práticas e políticas de violência concentradas nos povos indígenas e em seus corpos e territórios, sobretudo nos últimos anos e especialmente durante o governo do presidente Jair Messias Bolsonaro, que o autor qualifica como de extrema-direita. Para o autor, a perspectiva da violência inscrita na estrutura colonial da *letalidade* e nas *mortes de mundos indígenas* continua em vigor, operando através de uma lógica de eliminação indígena.

Tal análise pode ser relacionada tanto ao caso do assassinato de Paulo Paulino como ao contexto mais amplo de violências contra indígenas no Maranhão. Trata-se de uma forma

de violência abertamente declarada. Isso não significa que em outros momentos a violência não seja operada por meio de práticas menos flagrantes, sem que haja disparos de tiros, por exemplo, ou cujas intenções de destruição se encontram dissimuladas, não menos letais que um disparo de arma de fogo. Conforme o autor, essas práticas menos declaradas de violência constituem mecanismos que levam a situações descritas, nos termos dele, como de “morte”, “apagamento” e “destruição” (Cruz, 2022, p. 38).

Variados mecanismos podem ser enquadrados na definição de genocídio adotada pelo autor. Em suas palavras, a prática constitui um “crime que congrega ações diversas dentro de um plano coordenado e voltado para o aniquilamento de coletividades inteiras” (Cruz, 2022, p. 39). Mediante tal abordagem, cumpre destacar que o assassinato de Paulino afeta diretamente não apenas seu grupo familiar, mas também o seu povo inteiro. Refere-se a um crime que tem efeitos na vida coletiva dos Tentehar. Na concepção de Cruz (2022), a perspectiva da violência mais *silenciosa* é relevante na conceituação desse tipo de ação como parte de um plano mais amplo de genocídio direcionado aos povos indígenas do Brasil.

Lugones (2014, 2014, p. 935), ao pensar a categoria resistência da perspectiva do feminismo decolonial, argumenta sobre a necessidade de “buscar organizações sociais nas quais as pessoas têm resistido à modernidade capitalista e estão em tensão com esta lógica”. A autora feminista, que não analisa especificamente mortes indígenas, não pensa a resistência como fim ou meta na luta política; pelo contrário, afirma a resistência como um começo e como uma possibilidade de luta de povos e sociedades submetidos a processos de dominação pela colonialidade das relações de poder. A partir de Lugones (2014), refletimos a estrutura de luta, sobretudo no aspecto discursivo das denúncias, construída a partir da morte de Paulino, como uma organização resistente à lógica moderna/colonial/capitalista que invade, viola e tenta invisibilizar os territórios, corpos e vidas indígenas.

Spivak (2010) discute a questão da ausência de possibilidade de fala das viúvas, ao analisar a prática do *sati* e a complexidade da situação feminina no contexto indiano durante o período da colonização britânica, porém lança questões que reverberam em outras fronteiras do chamado Sul Global. Em relação aos indígenas, a partir do caso que analisamos, observamos um movimento na direção de arregimentação de forças para cavar possibilidades de espaços de fala. Trata-se de uma construção e uma abertura de espaços de atuação e de poder na direção da luta. Essa luta, no Maranhão, dá-se com destacada atuação de indígenas mulheres, que ascendem aos espaços e condição de fala, aspecto do qual é ilustrativa a atuação de Sonia Guajajara.

Assim, as relações de colonialidade e opressão disputam espaços com as relações de resistência, a partir da atuação política de mulheres e homens indígenas em espaços de fala, em

um movimento de resistência e decolonialidade. Tal movimento resistente e decolonial faz frente às relações de colonialidade do poder ligadas a gênero, raça, aspectos étnicos, políticos, culturais etc., à necropolítica, à violência e às violações de direitos, vidas e territórios. Nesses termos, analisamos que a fronteira maranhense é também um espaço e um contexto de liminaridade das relações entre a colonialidade e a decolonialidade, entre a política da violência e da morte e a luta política indígena pela vida – entre as tentativas de continuidade do silenciamento e as possibilidades de enunciação da voz indígena.

A decolonialidade, enquanto crítica à colonialidade, aponta para a necessidade e a possibilidade de resistir ao lugar comum de apagamento epistemológico das diferenças coloniais, de espaços, contextos e sujeitos outros, diferentes dos espaços, contextos e sujeitos de realização da colonialidade, isto é, seus agentes dominantes. Também elucida a necessidade de atuação diante do apagamento das memórias e experiências históricas dos sujeitos subalternizados, silenciados e invisibilizados no decurso das relações de colonização e de colonialidade. As narrativas em torno da morte de Paulino elucidam a atuação que visa a manter viva e visibilizar as memórias e experiências históricas indígenas.

Na concepção de Spivak (2010), necessita-se de uma descentralização radical do sujeito do conhecimento e do sujeito histórico; além disso, tal movimento de descentralização deve levar em conta, de fato, as experiências epistemológicas, históricas e subjetivas do denominado Sul Global, a partir das condições e relações próprias da fronteira onde emergem decolonialidades indígenas, entre outras possibilidades. O movimento indígena, ora analisado no Maranhão, especificamente a partir do caso Paulino, tenta realizar esse deslocamento rumo à descentralização do sujeito e do conhecimento. O pensamento decolonial posiciona tal deslocamento como um giro decolonial (Ballestrin, 2013).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo se propôs a analisar o caso do assassinato do indígena Paulo Paulino Guajajara, líder do grupo de proteção florestal Guardiões da Floresta, a partir dos conceitos de decolonialidade e necropolítica, relacionando-os aos conceitos de vida nua e *homo sacer*. Enfatizamos questões como a agência dos povos indígenas na construção de ações de denúncia das ações de necropolítica, isto é, a política de morte institucionalizada contra povos indígenas que, além de tirar suas vidas diretamente, engendra ações que visam à degradação e à violação

de seus territórios.

Tais ações se dão vinculadas às ações do capitalismo moderno, que vê nos territórios indígenas fonte de recursos e possibilidades de implantação de atividades econômicas em terras indígenas orquestradas por não indígenas. São fazendeiros, madeireiros, mineradores e especuladores de terras públicas, que também degradam e violam territórios, recursos e modos de vida não apenas indígenas, mas ribeirinhos, quilombolas, extrativistas etc. Foi nesse contexto de confronto entre indígenas e agentes do capital na TI Arariboia que ocorreu o atentado aos indígenas que resultou na morte de Paulino.

Nesse sentido, afirmamos que no Maranhão se desenvolvem relações marcadas por contradições e ambiguidades, isto é: a partir de situações fronteiriças de degradação e morte, sujeitos indígenas impõem resistências contra os mais variados tipos de dominação característicos da colonialidade que age sobre eles. Demonstramos essa hipótese por meio do caso do assassinato de Paulo Paulino, o qual expôs a capacidade do movimento de traduzir experiências de morte em instrumentos de luta e funcionou como demonstração de força do movimento indígena, agregando sentimentos de coletividade e ancestralidade. Pode-se afirmar que houve uma mudança de sentido do significado da morte, na medida em que se constrói uma agenda de luta pela vida a partir dela – sentido evidenciado nas falas dos outros guardiões e das lideranças, quando rememoram a morte e a luta de Paulino.

Por fim, cabe afirmar que o presente estudo contribui para a percepção e o entendimento dos indígenas como sujeitos, a partir de suas atuações na luta política indígena na atualidade, bem como pelo reconhecimento de suas capacidades e ações de enunciação de experiências históricas, modos de vida e visões de mundo. Do mesmo modo, apresenta uma perspectiva analítica que considera a agência dos povos indígenas, enquanto sujeitos da pesquisa, perspectiva outrora sequestrada por métodos que os silenciavam, sempre subordinando-os à condição de estudados e nunca de partícipes.

REFERÊNCIAS

1. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
2. ALMEIDA, Emerson Rubens Mesquita; MARTINS, Larissa Santos. “Os brancos não sabem”: a ignorância branca cultivada e a sagacidade tentear nas relações interétnicas. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 33-57, maio/ago. 2022. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/126627>. Acesso em: 29 set. 2022.

3. AMAZON “forest guardian” killed in ambush. [S. l.: s. n.], 04 nov. 2019. 1 vídeo (2 min). Publicado pelo canal Context. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xhpOJXby7rY>. Acesso em: 28 ago. 2022.
4. APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Nota sobre a Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais. **APIB**, [Brasília], 30 dez. 2019. Disponível em: <https://apiboficial.org/2019/12/30/nota-sobre-a-jornada-sangue-indigena-nenhuma-gota-mais/>. Acesso em: 15. jul. 2020.
5. BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 13 abr. 2022.
6. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Trad. e org. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
7. BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad. Myriam. Ávila; Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.
8. CAMARGO, Cristina; VALENTE, Rubens. ‘Guardião da floresta’, líder indígena Guajajara é morto em conflito com madeireiros no Maranhão. **Folha de S.Paulo**, Poder, São Paulo/Brasília, 2 nov. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/11/guardiao-da-floresta-lider-indigena-guajararae-morto-em-conflito-com-madeireiros-no-maranhao.shtml>. Acesso em: 14 mar. 2020.
9. CIMI - Conselho Indigenista Missionário. Em menos de um mês, quatro indígenas Guajajara são vítimas da escalada de violência nos territórios. **Cimi**, [São Luís], 7 fev. 2023. Disponível em: <https://cimi.org.br/2023/02/em-menos-de-um-mes-quatro-guajajara-sao-vitimas-nos-territorios/>. Acesso em: 15 fev. 2023.
10. CIMI. Julgamento de acusados da morte de Paulino Guajajara fortalece luta de Guardiões da Floresta da TI Araribóia por seus direitos. **Cimi**, [São Luís], 8 abr. 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/2022/04/julgamento-acusados-paulino-guajajara-guardioes-floresta/>. Acesso em: 5 set. 2022.
11. CIMI. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil: dados 2019**. [São Luís]: Cimi, [2020]. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2020/10/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2019-cimi.pdf>. Acesso em: 4 out. 2020.
12. CRUZ, Felipe Sotto Maior. **Letalidade branca: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio**. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2022. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/43443>. Acesso em: 31 jul. 2022.

13. EU SÓ quero que a nossa floresta seja livre. [S. l.], [s. n.], 6 jan. 2021. 1 vídeo (13 min). Publicado pelo canal Survival International Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ndu9mDBxdc>. Acesso em: 28 ago. 2022.
14. GROSGUÉL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. (ed.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 63-77. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/147.pdf>. Acesso em: 9 mai. 2022.
15. LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em: 12 jun. 2022.
16. MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. 2. ed. 4. reimp. São Paulo: Contexto, 2019a.
17. MARTINS, Larissa Santos. **Os filhos de Maíra: territorialidade e alteridade entre os Tentehar “da Araribóia”**. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2019b. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/36723?locale=es>. Acesso em: 30 jul. 2020.
18. MBEMBE, Achille. **Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto**. Trad. Elisabeth Falomir Archambault. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011.
19. MÍDIA INDÍGENA. 2019 (2 nov.). [vídeo]. Facebook. Disponível em: <https://fb.watch/ojUmGqd512/>. Acesso em: 2 nov. 2019.
20. MIGNOLO, Walter. **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad** (Antología, 1999-2014). Barcelona: Bellaterra, 2015.
21. NENHUM dos outros assassinos estão atrás das grades. [S. l.: s. n.], 9 set. 2022. 1 vídeo (1 min). Publicado pelo canal Survival International Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yo8TTEh808o>. Acesso em: 22 nov. 2022.
22. QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. (ed.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 93-126. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/147.pdf>. Acesso em: 9 mai. 2022.
23. RADOMSKY, Guilherme Francisco Waterloo. Desenvolvimento, pós-estruturalismo e pós-desenvolvimento: a crítica da modernidade e a emergência de “modernidades” alternativas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo,

- v. 26, n. 75, p. 149-193, fev. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/XJG9DmQ8w9HTPyq8fxyFtJb/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 13 abr. 2022.
24. ROBINSON, Willian. **Una teoría sobre el capitalismo global**: producción, clase y Estado en un mundo transnacional. Trad. Myrna Alonzo Calles; Víctor Acuña Soto. México: Siglo XXI, 2013.
25. ROLEMBERG, Igor. Ritual, emoções e engajamento militante: a produção em ato da *mística* na romaria dos mártires da floresta em Nova Ipixuna/PA. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 64, n. 2, p. 1-22, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/186656>. Acesso em: 4 jun. 2023.
26. SILVA, Leandro Araújo da. **Fronteiras em movimento**: resistências, protagonismos e lideranças indígenas na Amazônia maranhense. 2021. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Centro de Ciências Sociais, Saúde e Tecnologia, Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz, 2021. Disponível em: <https://tedebc.ufma.br/jspui/handle/tede/3640>. Acesso em: 4 nov. 2021.
27. SONIA Guajajara sobre assassinato de Paulo Paulino Guajajara. [S. l.], [s. n.], 04 nov. 2019. 1 vídeo (2 min). **APIBOFICIAL**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eB-9HRvQcJ0>. Acesso em: 15 jul. 2020.
28. SOUZA, Edimilson Rodrigues de. A semente plantada brotou, somos todos Irmã Dorothy: migrações, conflitos de terra e mobilizações por direitos coletivos em Anapu (PA). In: SOUZA, Candice Vidal; GUEDES, André Dumans (org.). **Antropologia das mobilidades**. Brasília: ABA, 2021. p. 349-378. Disponível em: <https://www.portal.abant.org.br/aba/files/CAP-072934029854.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2023.
29. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
30. TRIBUTO a Paulo Paulino Guajajara. [S. l.], [s. n.], 02 abr. 2020. 1 vídeo (4 min). **Survival International Brasil**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kSS-rff3e08>. Acesso em: 18 set. 2022.
31. WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (ed.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 47-62. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/147.pdf>. Acesso em: 9 maio 2022.

Leandro Araújo da Silva

Leandro Araújo da Silva

Doutorando em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3238-2448>.
E-mail: leandro.araujo@discente.ufma.br

“Eu te passo o que eu tenho, se você tiver estômago para ler”: reflexões sobre continuidades e disputas entre relatos e autos em um caso de violência doméstica

“I’ll give you what I have if you have the stomach to read it”: reflections about continuities and disputes between reports and records in a case of domestic violence

Débora Antonieta Silva Barcellos Teodoro

Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil

RESUMO

Neste artigo empreendo o esforço de realizar uma análise etnográfica de um caso de violência doméstica, conjugando relatos de minha interlocutora com uma observação atenta aos documentos produzidos na Delegacia de Mulheres, no Instituto Médico Legal e pelo Poder Judiciário em primeira instância – em outras palavras, certa leitura do Estado a respeito dos fatos vivenciados. Resguardadas as peculiaridades de um relato etnográfico e de uma etnografia documental, apresento duas versões sobre o mesmo acontecimento: a da vítima e a dos documentos. Proponho que ambas as versões sejam tomadas ora como complementares, ora como permeadas por tensões. Como resultado, trago como possibilidade o entendimento de que documentos do Estado, sempre mediados pelos agentes que os produzem, são imbuídos do poder de produção de verdades, as quais, por sua vez, operam nos cotidianos das pessoas envolvidas em casos de violência doméstica, especialmente das vítimas.

Palavras-chave: Etnografia de documentos, Violência doméstica, Burocracia.

Recebido em 24 de outubro de 2022.
Avaliador A: 27 de janeiro de 2023.
Avalador B: 28 de janeiro de 2023.
Aceito em 08 de maio de 2023.



ABSTRACT

In this manuscript, I undertake to carry out an ethnographic analysis of a case of domestic violence, combining the interlocutor's report with a careful observation of the documents produced at the Women's Police Station, Instituto Médico Legal (Legal Medical Institute) and by the Judiciary in the lower courts –in other words, a certain reading by the state about the facts experienced. Protecting the peculiarities of an ethnographic report and a documentary ethnography, I present two versions of the same event: the victim's and the ones contained in these documents. I propose that both versions be taken sometimes as complementary, sometimes as permeated by tensions. As result, I present the possibility of understanding that state documents, always mediated by the agents who produce them, are imbued with the power to produce truths, which, in turn, operate in the daily lives of people involved in cases of domestic violence, especially the victims.

Keywords: Ethnography of documents, Domestic violence, Bureaucracy.

Triste, louca ou má/ Será qualificada/ Ela quem recusar
Seguir receita tal/ A receita cultural/ Do marido, da família/ Cuida, cuida da rotina
Só mesmo, rejeita/ Bem conhecida receita/
Quem não sem dores
Aceita que tudo deve mudar/ Que um homem não te define
Sua casa não te define/ Sua carne não te define/
Você é seu próprio lar
Triste, louca ou má, Francisco, el hombre, 2016

NOTAS INTRODUTÓRIAS

Neste artigo empreendo o esforço de realizar uma análise etnográfica de um caso de violência doméstica, conjugando relatos de minha interlocutora, que é uma pessoa íntima, com uma observação atenta dos documentos produzidos na Delegacia de Mulheres, do Instituto Médico Legal e pelo Poder Judiciário em primeira instância – em outras palavras, certa leitura do Estado a respeito dos fatos vivenciados¹. Tomarei a narrativa da vítima e os artefatos documentais

¹ Esse texto surge, num primeiro momento, em atendimento a uma demanda de trabalho final em uma disciplina

ora como complementares, ora como atravessados por tensões. É importante pontuar que se trata de uma tarefa delicada, permeada por um sofrimento compartilhado cujo teor procurei ilustrar no título, a partir do que me foi respondido, quando perguntei se eu poderia usar uma experiência de violência vivenciada por alguém muito próxima para um exercício analítico.

Para tal tarefa, me ancoro em trabalhos de autoras como Mariza Corrêa (1983), Fabiana Andrade (2018a, 2018b), Larissa Nadai (2016, 2018). Inspiro-me especialmente no texto de Nadai e Cilmara Veiga (2020), *Fazer falar os pedaços de carne: comparações entre laudos periciais em casos seriais produzidos pelo Instituto Médico-Legal (IML) de Campinas e de Juiz de Fora*, no qual as autoras se debruçaram sobre a análise de laudos de corpo de delito e relatórios de necropsia do IML de Campinas e Juiz de Fora, respectivamente. O grande mérito do esforço é conseguir, em alguma medida, por meio de uma escrita sensível e delicada, conferir humanidade a corpos submetidos a procedimentos legais que parecem violar ainda mais a dignidade de mulheres após uma violência sofrida ou após a morte.

Me inspiro, também, na tese de doutorado (Andrade, 2018b) e, especialmente, no texto *Enquadrar narrativas, produzir crimes, noções de família no fazer policial de uma Delegacia de Mulheres*, de Fabiana de Andrade (2018a), em que a autora procura responder como a prática policial, que ela classifica como burocracia emocionada, lida com crimes, registrando-os e classificando-os, sempre mediada por narrativas femininas. Em diálogo com Michael Herzfeld (2016), a autora questiona a ficção da racionalidade do Estado, percebida por ela a partir das práticas cotidianas de seus agentes.

Não obstante, tentarei seguir a perspectiva de Laura Lowenkron e Leticia Ferreira (2020), que a respeito da análise de documentos afirmam que:

[...] etnografias atentas para esses artefatos e não só para o que pode ser visto através deles têm explicitado a necessidade de não concebermos a fabricação, a circulação e o arquivamento de papéis como processos isomórficos às estruturas organizacionais em que têm lugar, e iluminado as socialidades e os enredamentos que esses processos produzem, bem como as fronteiras que eles têm a capacidade ora de cruzar, ora de desfazer, ora de reafirmar (Lowenkron; Ferreira, 2020, p. 23).

da pós-graduação. A ideia de publicá-lo como artigo se ancora no argumento de Mariza Peirano (2014) de que a pesquisa de campo se constitui da arbitrariedade dos momentos de começar e acabar, além de depender de nossa capacidade de estranhar e da necessidade de examinar alguns eventos vividos ou observados. Além dessa premissa, a autora também afirma que “se aqueles que nos antecederam privilegiaram a exploração – no duplo sentido do termo – do exótico, hoje reavaliemos e ampliamos o universo pesquisado com o propósito de expandir o empreendimento teórico/etnográfico, contribuindo para desvendar novos caminhos que nos ajudem a entender o mundo em que vivemos” (Peirano, 2014, p. 389). Destarte, justifico que foi a partir de uma situação cotidiana, a qual poderia passar como dada ou naturalizada, que me permiti o estranhamento e empreendi este exercício etnográfico.

Informo que me vejo diante de um dilema pessoal e ético desde a ideia deste escrito, por se tratar de um exercício analítico no qual a interlocutora é uma amiga, cujos relatos me afetam por conta dessa relação e, não menos, em razão de também ser mulher. A primeira versão deste texto foi escrita em uma data próxima de quando o agressor havia sido indiciado e passou a fazer uso de tornozeleira eletrônica. Trarei informações que atualizam o caso mais ao final do artigo.

O QUE NARRA MARIA

Em meio à pandemia de covid-19, ocasião em que os afastamentos físicos e a necessidade de adaptação a um novo modo de vivermos e sobrevivermos alterou a tônica de nossas relações, recebi o telefonema de uma amiga. Ela disse que tinha algo muito triste e pesado para contar a respeito de uma amiga que tínhamos em comum, Maria². E, antes que ela começasse a falar, me lembrei brevemente que havia muito tempo que eu não falava com Maria; quando eu enviava alguma mensagem telefônica a ela, as respostas eram curtas, breves e frias. Atribuí a atitude de Maria a possíveis danos emocionais e a seus respectivos impactos nas atitudes relacionais, ligados à crise sanitária mundial. Mas ao mesmo tempo não escapava de minha breve lembrança, anterior à escuta, que ela tentava refazer sua vida, após o divórcio de uma relação conjugal de longos anos. E que nesse novo contexto havia um companheiro, cujo nome eu nem sequer me lembrava, com quem ela e as três filhas moravam havia um tempo.

Maria é uma mulher leve, inteligente, qualificada profissionalmente, com uma carreira de sucesso. Mas o que nossa amiga em comum narrou foi um cenário de horror. Maria havia sido espancada pelo companheiro algumas vezes, sendo que na última as marcas pelo corpo não puderam mais ser encobertas. Num final de semana de abril de 2022, a situação ficou tensa de tal maneira que a família e a polícia foram acionados, e, assim, uma rotina de violências de várias ordens deixou de estar oculta.

Passados alguns meses, tive a oportunidade de me encontrar com Maria, após cerca de quatro anos sem nos vermos e passados cerca de quatro meses desde que ciclo de violência doméstica viera à tona. Foi um reencontro muito emocionante, dadas as circunstâncias.

² Uso aqui um nome fictício, bem como substituo dados, como nomes, quantidade e sexo biológico das crianças de Maria, para preservar as pessoas. Também não explicitarei a unidade federal da origem dos documentos e nem os nomes das pessoas que os assinaram.

Esforçando-me para não ser tocar no assunto, conversamos sobre muitas coisas. Mas foi inevitável.

Maria falou no assunto. Contou-me detalhadamente tudo que aconteceu com ela. Antes das agressões físicas, sofreu violência psicológica, verbal, moral e patrimonial. Foi constrangida a acreditar que era uma mulher frágil, incompetente, burra, má companheira, merecedora das violências que sofria. Tinha suas redes sociais e seu telefone sob vigilância e era sempre obrigada a mostrar mensagens trocadas, e-mails e quaisquer interações virtuais, sob o risco de ser classificada como uma mulher que traía o companheiro. Quando se recusava a prolongar discussões, era acusada de mau-caratismo, pois, segundo o agressor, só quem tem culpa usa o direito de ficar calado. Foi coagida a se afastar de sua família, passou a se perceber como uma mulher que não correspondia a quem ela é. Tudo isso em consequência da manipulação e, especialmente, da violência psicológica sofrida, manejada com maestria pelo agressor, um psicólogo bem-sucedido. Ao analisar narrativas de mulheres que passaram por situações com contextos similares às situações dessa fase da vida de Maria, Andrade (2018b) chama atenção para a dimensão da enunciação de experiência de algumas de suas interlocutoras, as quais não necessariamente classificam o que viveram como violência. Entretanto, ao longo da conversa, minha interlocutora nomeou sua experiência, categoricamente, como violência.

No dia em que os atos daquele homem foram denunciados à polícia, era a quarta vez que ela sofrera violência física. A guarda das filhas de Maria é compartilhada, e naquele final de semana as meninas estavam com ela. Durante um sábado inteiro ela foi agredida pelo então companheiro. Foi trancada na suíte da casa e espancada de diversas formas (cabeçadas, sufocamento, socos em diversas partes do rosto, teve sua cabeça batida contra as paredes do quarto e do banheiro). Suas roupas, inclusive as peças íntimas, foram rasgadas; foi enforcada com uma calcinha; ameaçada de estupro; enfiada embaixo de um chuveiro frio; obrigada a limpar o próprio sangue que se espalhou pelo chão, pela cama, pelas roupas, pelas paredes. Enquanto apanhava, ouvia que as filhas não estavam “nem aí” para ela, pois estavam bem tranquilas na sala, assistindo à televisão. Mas em algum momento Maria precisaria sair do quarto, e o sujeito a obrigou a se maquiar e sorrir.

Entretanto, segundo ela, o homem estava especialmente fora de si naquele dia. Diante das crianças, as agressões verbais não cessaram, e o clima ficou mais tenso que o normal. Ele telefonou para familiares de Maria, proferiu vários improperios e não permitiu que falassem com a mulher. Foi quando, já em estado de alerta e suspeitando da situação, um dos familiares entrou em contato com uma das crianças, que foram orientadas a se trancarem no banheiro. A família de Maria também entrou em contato com a polícia, e uma viatura foi até o apartamento,

situado num bairro de classe média alta de uma grande cidade. Segundo o que narrou Maria, a polícia se mobilizou especialmente por haver crianças envolvidas na situação, já que a denúncia não havia sido feita pela vítima. Cabe destacar que o lugar social de minha interlocutora – uma mulher de classe média, estudada e com uma carreira profissional sólida – corrobora as conclusões de Andrade (2018b) quanto à impossibilidade de traçar perfis rígidos de mulheres que passam por situações de violência.

Três policiais homens e uma policial mulher tentavam acessar a casa, cujo elevador dava acesso direto ao apartamento que ocupava um andar inteiro do prédio. Precisaram da intervenção do síndico para subir. O homem resistiu bastante a abrir a porta, mas foi obrigado a fazê-lo. Justificou que ali ocorria apenas uma discussão familiar e disse que não precisavam falar com Maria. Diante da insistência da polícia, chamou a mulher, que ficou parada atrás dele. Enquanto o homem seguia argumentando que estava tudo bem, Maria olhava para a policial e piscava os olhos, sinalizando que não havia nada bem ali. Ademais, a maquiagem não foi capaz de impedir que seu rosto machucado, muito menos seu semblante, fossem percebidos pela polícia.

Quando os policiais conseguiram adentrar a casa, o casal foi separado. A policial acompanhou Maria até o quarto, quando ela pôde, enfim, “desabar” em lágrimas e pedir para ser retirada dali, senão o homem a mataria. Enquanto isso, um dos policiais tratou de conduzir as filhas para fora do prédio, onde o pai as aguardava.

A policial informou ao agressor que já sabia o que havia acontecido. Com alguma resistência, ele confessou seus atos diante dos policiais em casa. Maria foi conduzida à Delegacia de Mulheres em companhia de uma de suas irmãs, em uma viatura diferente daquela do agressor. Ao chegar à delegacia, permaneceram em locais separados. Mas Maria soube, posteriormente, que o agressor ficou por mais de uma hora em contato com sua advogada, por telefone celular. Quando chegou a hora de fazer o depoimento, o homem, que um dia dissera que só quem tem culpa faz uso do direito de ficar calado, não assumiu diante da delegada o que havia assumido para os policiais, ainda em sua residência. Ele passou aquela noite preso. Mas foi solto no dia seguinte, por uma promotora de Justiça.

Além de me relatar o acontecido, Maria perguntou se eu tinha coragem de ver as fotos que haviam sido feitas por sua irmã, ainda na delegacia. Eu perguntei se não seria difícil para ela mostrá-las. E me respondeu: “Eu preciso. Eu preciso ver, para jamais esquecer”. A fala de Maria remete a reflexões de Susan Sontag (2003) quanto à possível existência de um prazo de validade do choque que imagens podem produzir. A autora diz que, “contudo, existem casos em que a repetida exposição àquilo que choca, entristece, consterna não esgota a capacidade de reação

compassiva” (Sontag, 2003, p. 36). O que Maria evocava, entretanto, era a possibilidade de reviver, de ressentir, proporcionada pelas imagens de seu próprio corpo ferido, o que, segundo suas próprias palavras, não permitiria que ela esquecesse o que havia vivido. De minha parte, o que posso dizer é que era insuportável ver as imagens. Sontag (2003) também argumenta que fotos são deturpadas ou explicadas por suas legendas. Em outras palavras, carregam uma polissemia. Se posso tratar o relato de Maria como legenda, as fotografias mostradas apenas davam materialidade às palavras. Não havia como conter a emoção. Era absurdo demais imaginar como um homem era capaz de fazer aquilo com uma mulher. Também nos termos de Sontag (2003), naquele instante, eu pude ver a dor de Maria.

Andrade (2018b, p. 27) afirma que “a capacidade de afetar-se, portanto, pela experiência de dor e de sofrimento do outro mobiliza afetos e normas convencionalizadas”. Apesar de inconformada com o que eu ouvira e vira, era igualmente absurdo, naquele primeiro momento, tentar compreender como Maria havia sido sujeitada por aquele homem, por aquela relação, especialmente porque em momento algum se falou da existência de algum tipo de amor de Maria pelo agressor. Ancorada novamente nas reflexões de Andrade (2018b, p. 29), é importante destacar que “não se trata de mulheres que se aprisionam em más relações porque amam. O cálculo realizado por elas é muito mais complexo e torna difícil uma correlação rápida entre escolhas e trajetões”. Era meu papel, de mulher e de pessoa próxima, estar mais sensível a toda a complexidade que envolvia a situação.

Todo o episódio implicou, além da saída da residência em comum, uma nova rotina para tentar conter os danos de diversas ordens – emocionais, materiais, morais, físicos etc. – oriundos da situação. Maria e as filhas, desde então, fazem acompanhamento psicológico. Especialmente a mãe adotou uma rotina mediada pela medicalização. Medidas protetivas foram instauradas, mas não foram suficientes para garantir um cotidiano de tranquilidade. Apesar de o agressor ter passado a usar tornozeleira eletrônica, a depender da situação, o uso de segurança particular às vezes se fez necessário.

Os documentos que foram compartilhados comigo chegaram após a data combinada. Nos dias em que Maria fazia uma compilação do que tinha em mãos para me enviar, o dispositivo de segurança que ela utiliza para informar sobre a proximidade do agressor apitou, quando retornava para casa após um compromisso. Ela passou por uma crise de pânico e precisou de um tempo a mais para conseguir manusear o material antes de compartilhá-lo comigo.

A VERSÃO DOS DOCUMENTOS

Para compor uma trajetória, por meio de documentos, de certa visão do Estado acerca do caso de Maria, analisarei: um boletim de ocorrência lavrado numa Delegacia Especializada de Atendimento a Mulher no dia 10 de abril de 2022; o exame corporal³ (incluindo “Lesão corporal”) expedido pelo Instituto Médico Legal em 10 de abril de 2022; a decisão pela liberdade provisória do autor, expedida pelo Poder Judiciário no dia 12 de abril de 2022, revogando a prisão em flagrante que ocorrera em 10 de abril de 2022; as medidas protetivas de urgência (Lei Maria da Penha) criminal, expedidas também pelo Poder Judiciário em 16 de abril de 2022; e, por fim, o despacho de indiciamento do autor, expedido em 9 de maio de 2022 pela Delegacia Especializada de Atendimento à Mulher. Quando aciono a composição da trajetória de “certa” visão do Estado, parto do entendimento de que a gramática jurídica opera com a produção de verdades via documentos oficiais. Entre tantos outros está o boletim de ocorrência (BO), que, segundo Marcelo Lessa (2020, n.p.) “em essência, é um documento público apto a registrar a denominada ‘notícia crime’ (delitos), bem como fatos de relevo no mundo policial”. O BO que registra o caso de Maria reporta o ocorrido num texto produzido pela policial militar que cumpriu a diligência. O documento apresenta um desenrolar de fatos que incorpora a narração de Maria:

A senhora Maria declara que no dia de ontem teria sido a quarta vez que foi agredida e já foi ameaçada com uma faca na barriga, que se fosse [sic] saísse de casa os dois iriam para a vala e a todo momento era agredida, chegando a sair sangue da orelha e para se defender teria mordido a mão do autor. Após as agressões a teria levado para o chuveiro e dado banho frio e segundo a agredida com agressões e sendo empurrada contra a parede e foi ameaçada de ser estuprada, tendo algumas peças íntimas rasgadas, forçando-a a se lavar e tirar as marcas de sangue que teria escorrido, posteriormente teria tentado se maquiar [sic] para esconder as lesões e o autor teria pegado seu celular para verificar se ela ou as enteadas teriam mandado mensagem para alguém. Após o fato o autor teria ido a uma farmácia e voltado nervoso, voltando a agredi-la e teria tirado todo o dinheiro que tinha, pois o autor é viciado em jogos. Afirma que o autor não agride as crianças e que no dia de hoje o autor teria dito que a partir de hoje ele que mandaria em tudo, intimidando as crianças. O que teria gerado a discussão no dia de hoje. A vítima relata que era coagida a não falar sobre as agressões e admitir erros que não cometeu. (Boletim de Ocorrência, 10 abr. 2022, n.p.).

Esse trecho do BO se mostra bastante similar ao que me foi contado pela vítima, por

³ Cabe informar que, no caso analisado, esse documento é composto por uma folha de rosto com a identificação da vítima e a qualificação das lesões, as fotografias referentes às lesões e, na página final, apenas as respostas aos quesitos, bem como a assinatura do médico legista. Não há registro da conclusão do perito.

resguardar os lugares enunciativos da vítima – que narra os fatos de maneira bastante detalhada, com grande carga emocional, à medida que suas lembranças surgem e exclusivamente de seu ponto de vista – e da policial que lavrou o documento – que reproduz de maneira sintética aquilo que ouviu e observou. Já da perspectiva da complementaridade, o documento também apresenta outros aspectos da ordem do fazer policial, identificando certo cenário que abre o documento:

[...] a chamada via rádio constava que a criança Júlia, 10 anos, estava trancada dentro do banheiro com suas irmãs, Ana e Paula, 7 e 5 anos, na chamada constava que o autor estava em surto psicótico e estaria ameaçando e agredindo a senhora Maria. (Boletim de Ocorrência, 10 abr. 2022, n. p.).

Na mesma ordem de complementaridade, o BO também é composto, em alguma medida, pela perspectiva do agressor, expressas pelas “justificativas” das agressões, que foram relatadas pela polícia:

[...] que a senhora Maria tem uma rivalidade e uma superioridade e sempre ao conversar com ela, ela não admite erros no relacionamento, o autor admite que tem medo de terminar e ser abandonado [...] e admite que agrediu a senhora Maria no dia de ontem após discussão e ao ouvir que a senhora Maria gostaria de terminar e teria a pegado pelo braço e teria subido com o corpo em cima dela após jogá-la na cama e teria imobilizado a vítima, a vítima teria reagido com uma mordida em seu dedo, logo em seguida agrediu a vítima com um tapa no rosto e um tapa na orelha, puxões de cabelo e que a briga teria durado um bom tempo com agressões físicas e verbais de ambas as partes. Relata que não agrediu as crianças e ama as enteadas. No dia de hoje, relativo à chamada via 190, que a senhora Maria disse que quanto a briga de ontem ela estaria errada por esta *[sic]* tratando o autor como “resto”. Mas no dia de hoje a senhora Maria não o procurou como casal [...] (Boletim de Ocorrência, 10 abr. 2022, n.p.).

O BO, que recepciona a notícia-crime (Lessa, 2020), inaugura o processo de produção de uma verdade legítima diante do Estado e da justiça. O rito burocrático é iniciado, e o caráter privado da esfera doméstica transita para o âmbito público por meio dos documentos, o que corrobora a afirmação de Corrêa, que afirma que

[...] as relações entre um casal, embora legalmente prescritas, somente serão transformadas de privadas em públicas no momento em que o descumprimento de algum direito ou dever for também tornado público, levando o Estado, como força reguladora, a intervir através dos aparatos policial e jurídico (Corrêa, 1983, p. 24).

Elementos como o perfil do agressor, as situações de violência relatadas e os fatos presenciados pelos agentes do Estado, neste caso policiais militares, são componentes do fazer policial cotidiano. Segundo o registro do BO do caso de Maria, para além do relato de fatos,

há elementos subjetivos, como a afirmação dos policiais de que, quando tocaram o interfone, o autor se mostrou extremamente descontrolado e nervoso. Esses são alguns componentes, – motivos do acionamento da chamada à polícia, o cenário encontrado na residência, impressões subjetivas dos agentes, palavras e percepções do agressor –, ausentes do relato de Maria, que me fazem argumentar pela complementaridade das diferentes versões produzidas do mesmo cenário, do mesmo evento, da mesma cena. Complementares, já que não são excludentes nem contraditórias, mas que explicitam diferentes pontos de partida das enunciações, sejam elas testemunhais, sejam burocráticas, essas últimas operadas pelos “manipuladores técnicos” (Corrêa, 1983).

Se, por um lado, o BO possui estatuto de verdade, por outro, ele não é suficiente para imputar um crime. E no caso da violência doméstica, um corpo agredido precisa passar por uma segunda instância burocrática, autorizada a confirmar que ali houve algum tipo de lesão – o Instituto Médico Legal. Partilhando do entendimento de outras autoras e autores que etnografam documentos, Andréa Lobo e Luiza Sobreira (2020, p. 219) afirmam que “o ato de documentar não se reduz a materializar em papel uma realidade que existe apartada dessa forma de registro, mas é um ato escrito classificatório e, portanto, formador de uma realidade”. As marcas deixadas no corpo são descritas por terminologias médicas e impressas nos laudos do IML, assim apreciados por Nadai e Veiga:

A “mágica” desses documentos está em produzir descrições técnicas sobre esse tipo de sofrimento que marca a carne, conseguindo, no entanto, fazer com que os discursos que falam de materialidades corpóreas, feridas, sangue, sofrimento, manifestem-se por intermédio de terminologias médicas (Nadai; Veiga, 2020, p. 189).

O sofrimento marcado na carne de Maria foi materializado documentalmente da seguinte forma:

Presença de várias equimoses, nas formas ovalares, em faixas e em placas, localizadas nas seguintes regiões: frontal, nasal, infra-orbital (malar) esquerda, zigomática esquerda, auriculares (direita e esquerda), masseterina esquerda, punho direito, face lateral do braço esquerdo, cotovelo esquerdo, dorso da mão esquerda, face lateral do braço direito e face medial do 1/3 da perna esquerda. Presença de leve equimose, forma ovalar, localizada na região cervical direita. Presença de pequenas escoriações, localizadas em região auricular esquerda e cotovelo esquerdo (Trecho do laudo pericial do Instituto Médico Legal, 10 abr. 2022, n.p.).

Além da classificação técnica dos danos feitos no corpo da vítima, o perito do IML precisa responder ao que é demandado legalmente para averiguar o crime, além de classificá-lo. Dessa maneira:

Embasada pelo Código de Processo Penal (1941), no Livro I, sob o título designado “Da Prova”, no Capítulo II – “Do Exame de Corpo de Delito e das Perícias em Geral”, o exame de corpo de delito, direto ou indireto, é indispensável quando a infração deixa vestígios. Tal exame deve ser realizado por um perito oficial e portador de diploma de curso superior. Essa exigência procedimental regulamentada pela atual legislação de Processo Penal (1941), entretanto, apenas reafirmava aquilo que, já em 1830, o primeiro Código Penal brasileiro tornava obrigatório – que juízes de direito ouvissem os peritos antes de proferirem suas sentenças (Nadai; Veiga, 2020, p. 188).

Logo no início do laudo de Maria, um breve histórico parece dar voz à vítima: “[...] a periciada relata ter sido agredida pelo seu namorado, ontem (entre o período de 14:00 e 19:00 horas) com tapas, socos, ‘cabeçadas’, chutes e ‘tentativa de estrangulamento’”. Além disso, apesar de conter perguntas que podem ser respondidas com “sim” ou “não”, o formato do documento também dá margem a alguma parcela de subjetividade do agente; um exemplo: como ao responder à questão: “A ofensa foi produzida com emprego de veneno, fogo, explosivo, asfixia, tortura, ou outro meio insidioso ou cruel, ou de que podia resultar perigo comum? (Resposta especificada)”. No exame de Maria, foi respondido o seguinte: “[...] não para emprego de fogo, explosivo; sem elementos de convicção para os demais itens do quesito”. Ao mesmo tempo que a redação do histórico remete a certa neutralidade que compõe o rito pericial, ao não afirmar que a periciada foi agredida, informando que ela “disse ter sido”, quando se trata de responder se houve asfixia ou tortura, a palavra da vítima não se impõe.

É produtivo pensar que BOs e laudos do IML são documentos complementares, no sentido da composição das trajetórias de crimes, mas com diferentes modos de feitura – a exemplo de como Nadai (2018) nos provoca a pensar sobre distinções entre os documentos i) das Delegacias de Atendimento à Mulher, os quais, por meio de seus chavões narrativos “encorajam escritãs e delegadas a contar histórias (Nadai, 2016, p. 114)”; e ii) os documentos do IML, que em sua “forma-formulário impele legistas e peritos a soluções textuais breves e comedidas” (Nadai, 2016, p. 114). De modo distinto do fazer policial, o fazer do IML também é permeado por uma “economia moral de emoções e de práticas” (Andrade, 2018a, p. 236), o que pode evidenciar tensões entre o que afirmam as vítimas e o que se registra no papel. Essa economia moral me remete também às reflexões de Juliana Farias (2015) quanto a questões inerentes ao ofício do perito legista, especificamente quando a autora sinaliza a existência de uma “economia de palavras em um documento crucial para o prosseguimento das investigações” (Farias, 2015, p. 87). No caso de Maria, o laudo corporal não conta com a conclusão do perito. Como essa análise se restringe ao escrutínio dos documentos e da narrativa da vítima, não é possível afirmar que a ausência dessa parte fundamental do referido documento se deu por opção ou por descuido do profissional responsável.

O auto de prisão em flagrante produzido em 10 de abril de 2022, que, para atender a gramática jurídica, foi registrado como ameaça, mesmo diante de todas as lesões no corpo de Maria⁴, foi substituído por uma liberação provisória com medidas cautelares. A juíza acatou os argumentos da advogada do agressor, cujo teor, entre outras coisas, tratava a prisão preventiva como medida de exceção, em função da pandemia de covid-19. Seguem alguns trechos:

No que se refere aos requisitos de ordem subjetiva, constata-se a primariedade do autuado, não havendo em seus antecedentes medida protetiva deferida anteriormente contra a mesma vítima dos fatos ora apurados. Entretanto, diante das circunstâncias fáticas noticiadas no APFD, entendo que se mostra necessária e adequada a aplicação de medidas cautelares diversas da prisão, dentre elas as medidas protetivas que garantem, inclusive, a integridade física da vítima e de seus filhos, as quais são imprescindíveis para a salvaguarda dos mesmos, considerando-se seu relato no APFD. Diante do exposto, CONCEDO LIBERDADE PROVISÓRIA SEM FIANÇA, [...] IMPONDO-LHE as seguintes MEDIDAS CAUTELARES [...] 1-PROIBIÇÃO DE SE APROXIMAR DAS VÍTIMAS, devendo manter dela uma distância mínima de 500 (QUINHENTOS) metros, bem como de manter qualquer tipo de contato com eles; 2—AFASTAMENTO DO LAR, devendo informar seu novo endereço no prazo de 5 (cinco) dias; 3-COMPROMISSO DE COMPARECIMENTO A TODOS OS ATOS DO INQUÉRITO E AÇÃO PENAL QUE VIER A SER INSTAURADA, devendo comunicar previamente o juízo competente se alterar o endereço; 4 – COMPARECER À CEAPA, NO PRAZO MÁXIMO DE 03 DIAS ÚTEIS SUBSEQUENTE À SUA LIBERAÇÃO [...]; 5 - MONITORAÇÃO ELETRÔNICA [...]; 6 - restituição imediata a vítima do valor X [em função da extorsão identificada no dia das agressões]. [...] COMPROVADA NOS AUTOS A RESTITUIÇÃO DO VALOR MENCIONADO NO ITEM 6 SUPRA, expeça-se o ALVARÁ DE SOLTURA para cumprimento imediato, após cumprido o alvará, instale-se a tornozeleira eletrônica junto à UGME, SE POR OUTRO MOTIVO NÃO ESTIVER PRESO (Trecho do documento que concedeu liberdade provisória ao agressor, 12 abr. 2022, p. 2-3).

As medidas cautelares foram formalizadas no dia 16 de abril de 2022, dessa vez por um juiz. No documento há transcrições da Lei Maria da Penha, de argumentos teóricos da aplicabilidade das ações previstas e de trechos de novos depoimentos de Maria que comporiam, mais tarde, o inquérito policial e o despacho, sendo um conteúdo para além daquele incluído no boletim de ocorrência. Relatos mais detalhados das agressões sofridas compõem os argumentos com a finalidade de garantir o cumprimento da lei, termo a termo. É importante destacar que a perspectiva do agressor que consta no BO é a única ao longo de todo o processo, uma vez que o mesmo optou pelo silêncio em todas as oportunidades que teve de apresentar sua versão. De maneira que a palavra da vítima, nesse caso, toma estatuto de verdade, sobretudo quando somada às

4 Assumo que esse questionamento é feito a partir do meu lugar social de “cliente da burocracia” (Herzfeld, 2016); nele, não tomo como justos, automaticamente, os trâmites burocráticos necessários à configuração do crime de lesão corporal. Não obstante, minha inconformidade reverbera a inconformidade de Maria, situando-nos em posição similar de incompreensão plena, *a priori*, da gramática e do fazer jurídico.

averiguações do laudo do IML, que demonstraram que as lesões de Maria eram compatíveis com seus relatos. O enquadramento legal do agressor, portanto, se deu por i) violência psicológica e moral; ii) violência física e iii) violência patrimonial. Em 9 de maio de 2022, Maria recebeu o despacho de indiciamento, elaborado a partir do inquérito policial. O despacho é composto por relatos mais adensados de Maria, nos quais estão incluídos episódios de agressão anteriores ao dia em que o autor foi denunciado. Transcrevo a última frase do depoimento de Maria, quando ela diz que o agressor: “falou que não se arrepende de nada do que ele fez comigo e falou que eu precisava apanhar mais” (Trecho do Despacho de Indiciamento, 09 maio. de 2022, p. 4). Segundo argumenta Michel Misse:

Para que haja criminalização, não basta que se considere apenas a dimensão cognitiva que interpreta o evento como crime, é preciso agregar o interesse em levar adiante o reconhecimento cognitivo ao conhecimento de uma agência de proteção (no caso, o Estado), de modo a convencê-la não apenas quanto ao aspecto cognitivo, mas também quanto à validade e à racionalidade em iniciar o processo de incriminação (Misse, 2011, p. 17).

Alcançadas a validade e a racionalidade, nos termos de Misse (2011), quase dois meses após denunciar o agressor, a vítima, por fim, recebeu um documento legitimado de que ocorrera um crime, crime este produzido via documentos, por instituições do Estado. Entre as provas, há a objetiva – o laudo do IML – e outras subjetivas, como o auto de prisão, os relatos das testemunhas, as versões da vítima e do investigado. Nos termos de Corrêa (1983), a conjunção e a seleção de elementos das várias versões sobre um mesmo ato, sempre medidos pelo aparato policial e jurídico, produzem os autos.

Para reforçar a materialidade do crime dentro das prerrogativas legais, os policiais militares também foram arrolados como testemunhas. A palavra da vítima e seu corpo ferido precisaram ser referendados também por eles para que a experiência da violência ganhe o estatuto de verdade diante do Estado. Como argumentam Lobo e Sobreira (2020, p. 231):

[...] documentos produzidos pelas associações do quadro administrativo – seja em delegacias, seja em IMLs – são compostos por uma linguagem que legitima e que pretende tornar os fatos narrados em verdades indiscutíveis. Os códigos policiais e médico-legais, descritos nos papéis oficiais – timbrados, carimbados e assinados – são realizados para o entendimento de autoridades. [...] Os documentos, então, fazem parte de processos criminais, da “descoberta” de fatos e da apresentação das narrativas construídas por profissionais autorizados.

O testemunho dos policiais foi de crucial importância não somente para referendar a vítima, já que o agressor admitiu em casa as agressões físicas infligidas contra Maria, mas se valeu do direito ao silêncio em todos os outros momentos, quando convidado a depor. Os

policiais também deram testemunhos sobre o estado em que encontraram as crianças – trancadas no quarto, chorando, muito nervosas e clamando para que não deixassem que o homem matasse a mãe. Cabe destacar que, ao longo de todos os documentos, Maria se refere ao agressor pelo nome. Apenas no laudo do IML consta a frase “Periciada relata ter sido agredida pelo seu namorado” (Trecho do laudo do IML, 10 abr. 2022, n.p.). Isso manifesta, em alguma medida, que aquela relação havia chegado a seu limite – o que se confirma pela ruptura entre vítima e agressor a partir do dia da denúncia do caso.

O agressor foi indiciado, na modalidade consumada, pelos crimes de lesão corporal; injúria; ameaça; danos emocionais mediante ameaça, constrangimento, humilhação, isolamento, chantagem, ridicularização, limitação do direito de ir e vir...; cárcere privado; extorsão e por tentativa de estupro, além do enquadramento na Lei Maria da Penha.

ENCADEAMENTOS: APESAR DE TUDO, A VIDA NÃO PARA

Minha relação com Maria é, de fato, muito próxima. Quase familiar. Penso que a frase “Eu te passo o que tenho, se você tiver estômago para ler” – escrita num aplicativo de troca de mensagens, quando ela se dispôs a compartilhar comigo os documentos de sua dura experiência – dizia respeito a duas coisas: primeiro, ao horror por ela vivido e revivido cada vez que lia as peças documentais ou via as próprias fotos; segundo, à previsibilidade de que nossa intimidade automaticamente acionaria uma profunda empatia de minha parte. Quanto a mim, ela não estava errada. Ao ler os documentos, eu chegava a visualizar as cenas descritas por Maria, pelos policiais e, por fim, saltavam em minha memória as imagens fotográficas de seu corpo agredido. Eu imaginava as crianças trancadas num banheiro que eu nem sequer conhecia, me sentia capaz de dimensionar o horror por elas vivido, e a voz de cada uma delas ecoava em minha cabeça. Mas o que mais me exigia “estômago” era imaginar o horror de Maria ao ouvir os xingamentos, ao sentir o peso da mão, o cheiro do corpo e do hálito de seu agressor; imaginar a dor de cada tapa, soco, sufocamento, cabeçada; imaginar a água gelada do chuveiro lavando o sangue, as mãos e o corpo daquele homem avançando sobre o corpo dela, na tentativa de violá-la. Era pensar no medo que Maria teve de ser assassinada e no quanto temeu também pelas vidas das filhas. Me faltou “estômago” também quando li o documento de liberação provisória do agressor.

Quando escreve sobre a relação do “eu” com o Estado, Herzfeld (2016, p. 11) afirma

que, “muitas vezes, a indiferença às aflições dos indivíduos e grupos coexiste com ideias igualitárias”. A indiferença que nega a individualidade, também nos termos de Herzfeld (2016), é aquela que se pretende reguladora de uma ordem coletiva. Mas são também indivíduos que manejam a burocracia. Para além de questionar a neutralidade das práticas do Estado, a pergunta que faço é: como tais práticas impactam as subjetividades dos “clientes” da burocracia, especialmente quando o que está em jogo é a integridade física e a própria vida? Não se trata aqui, necessariamente, do que Herzfeld (2016) chamaria de reação ao formalismo odioso da burocracia, o qual revela “áreas de tensão entre normas oficiais e valores sociais mais localizados” (Herzfeld, 2016, p. 13), mas do risco percebido por uma pessoa agredida quanto à possibilidade de morrer, como no caso de Maria.

A medida protetiva, anterior ao despacho, tem prazo indeterminado nos termos legais, mas o uso da tornozeleira eletrônica pelo agressor tem prazo de seis meses e pode ser prorrogada, de acordo com o entendimento da Justiça. À época da primeira versão da escrita desse texto, Maria e as filhas continuavam fazendo terapia e contando com laudos psicológicos e psiquiátricos para solicitar que o uso da tornozeleira continuasse, de maneira que elas pudessem viver sem medo de andar na rua. A esperança de minha amiga, compartilhada por mim, era de que os documentos fossem produzidos para legitimar os riscos percebidos por ela e suas filhas, de modo que o Estado também assim entendesse.

Foram semanas, meses de tensão. Episódios de disparo do dispositivo de segurança da vítima, devido ao não cumprimento do distanciamento da medida protetiva por parte do agressor, desencadeavam novos temores e maior sensação de insegurança em Maria e nas filhas. Somado a isso, ao recorrer à sua advogada para mediar e dar ciência à outra parte quanto ao descumprimento da lei, Maria era tomada por grande desconforto, em razão da falta de sensibilidade da própria advogada, que por vezes compartilhava *prints* de mensagens que o agressor enviara para a advogada dele. Isso a fez entrar contato, em alguma medida, com aquele que a havia ferido na carne e no coração e de quem ela possuía o direito adquirido de manter distância. Chamo atenção aqui para certa ausência, por parte da representante legal da vítima diante da Justiça, daquilo que Julian Simões (2020) classificou como relação empática. Isso me impele a pensar que no âmbito dos “manipuladores técnicos” (Corrêa, 1983), entre os quais há advogadas e advogados, sempre há volatilidade entre economias de termos, emoções e atitudes. Nesse caso, o que classifico aqui como economia de sensibilidade, tributária dessas outras economias, pode operar na relação entre advogada e vítima.

Apesar de tudo, o uso da tornozeleira eletrônica não foi prorrogado. Novos processos emocionais foram desencadeados, e foi necessária a reorganização do dia a dia pautada por

maior cautela quanto à vida social. Entretanto um evento trágico e inesperado interrompeu o processo referente a esse caso, antes que seu início completasse um ano. O agressor suicidou-se. Os prejuízos emocionais de Maria e das filhas foram novamente reconfigurados. O suposto alívio em função da morte do algoz não foi imediato, pelo menos para a vítima direta. Em outras palavras, a morte do agressor não encerrou as consequências de seus atos. Novas emoções foram suscitadas e até mesmo um sentimento de culpa passou a assombrar Maria. Outras demandas foram postas aos atendimentos terapêuticos e à medicalização. Um novo processo se iniciou no cotidiano da vítima.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No esforço empreendido nesse manuscrito busquei olhar para os documentos de acordo com a proposta de Lowenkron e Ferreira, encarando-os “como mais que instrumentos de registro utilizados por burocratas”, numa tentativa de “apreender de que forma eles constituem, hierarquizam, separam e relacionam pessoas” (Lowenkron; Ferreira, 2020, p. 22). Os documentos do caso de Maria, verdades produzidas de acordo com rituais de registros burocráticos, narram fatos e os tornam legítimos diante do Estado. Sempre mediados pelos agentes, que em alguma proporção comprometem racionalidade e neutralidade largamente atribuídas à burocracia, já que são pessoas atravessadas por emoções, moralidades e valores e fazem escolhas, ainda que no cumprimento de funções regulamentadas. É importante salientar que, a depender da instância burocrática, a gramática correspondente pode, por vezes, não permitir que se dimensione a perspectiva traumática de experiências vividas por vítimas de violência doméstica, a exemplo do rigor pericial seguido na produção do laudo corporal de Maria, que não traduz o sofrimento psíquico, uma vez que apenas registra os danos físicos por meio de termos e classificações técnicas.

Cabe destacar que realizar essa análise se constituiu num duplo exercício. Primeiro, o de manejar um arcabouço teórico capaz de conferir qualidade à análise empreendida. Segundo, o de analisar um material que mobilizou diversas de minhas emoções, exigindo uma série de pausas para lidar com o conteúdo analisado e com as contingências para não dar ao texto um caráter de parcialidade. Digo isso porque em vários momentos, ao ler as peças analisadas, me via inconformada com certos termos, a exemplo da configuração de “ameaça” que aparece no boletim de ocorrência, em lugar de lesão corporal – termo que só aparece no despacho de

indiciamento. Não obstante, como Maria me alertara, era preciso ter estômago para ler o que ela se dispôs a compartilhar comigo.

Resguardados os trâmites legais, não é possível desvencilhar os sujeitos, as pessoas, dos ritos burocráticos – tanto aqueles que os operam quanto aqueles que deles usufruem. Pensando nos “clientes” ou usuários, ainda que tomados como parte de uma coletividade e não pela via da individualidade, é importante reter que as experiências também são mediadas pela maneira como a burocracia opera. A soltura do agressor implicou grande trauma para Maria. O fato de ter sido uma juíza a fazê-lo gerou na vítima a percepção de uma atuação não empática e um sentimento de desamparo, para além do entendimento de que houve falta de sensibilidade no ato.

Entendo que este estudo de caso se soma a muitos outros e pode contribuir para reforçar o entendimento de que documentos do Estado, sempre mediados pelos agentes que os produzem, são dotados de poder de construção de verdades. Nesse sentido, pensando nos papéis imbuídos de fé pública, cabe destacar que, segundo Corrêa (1983, p. 301), “as situações que acontecem no mundo, fora dos autos, são espessas e ambíguas, possuem mais de um significado e delas se permitem várias interpretações”. Compreendo, portanto, que é nessa relação entre atos e autos que se delineiam as tensões/disputas e continuidades/complementaridades entre relatos e documentos. De maneira que se torna mister pensar que as verdades legítimas para o Estado, as quais não necessariamente correspondem às perspectivas dos clientes da burocracia, passam a operar em suas vidas, podendo modificar cotidianos.

Uma vez que esta análise também reverbera o argumento de que generalidades jurídicas não dão conta das especificidades de casos particulares, argumento também que narrar e documentar cotidianos de clientes da burocracia pode mobilizar a empatia dos “manipuladores técnicos” (Corrêa, 1983), especialmente os participantes da tramitação e da produção documental de casos de violência doméstica. Trago essa reflexão para essas notas finais num exercício de compromisso com minha interlocutora, que somou aos traumas das agressões experienciadas todas as ações por ela consideradas violências, como a insensibilidade de sua advogada, ao remeter a ela mensagens redigidas pelo agressor; no caso do cumprimento dos rituais burocráticos, teve de narrar os fatos vividos muitas vezes, diante de vários e diferentes agentes, em distintos momentos, revivendo o horror que desejava apagar da memória. Nessa segunda situação, não se trata de questionar a validade, a legalidade e a importância do rito burocrático – especialmente em se tratando de casos recebidos pelas Delegacias de Atendimento à Mulher, onde é praxe investigar minúcias sempre que uma oitiva se faz necessária, como corroborado pelos casos analisados por Nadai (2016) –, mas de estranhá-lo e chamar a atenção para suas

práxis, considerando com maior delicadeza as possíveis afetações nas vidas das pessoas.

Resguardadas as questões legais que garantem direitos a agressores, indiciados e condenados, não se pode deixar de levar em consideração que as verdades produzidas pelos documentos do Estado podem também coibir liberdades de vítimas por conta de traumas e medos, implicar sensação de desamparo e gerar percepções de que há violências posteriores às investigadas e legitimadas pelo próprio Estado. Quanto ao cumprimento das premissas da Lei Maria da Penha (BRASIL, 2006) a respeito da assistência e da recuperação de agressores: se/como isso poderia ou não ter evitado que o agressor de Maria desse cabo à própria vida é uma reflexão que demandaria a produção de outro texto. Considero importante somar a esse desfecho inesperado uma última reflexão provocativa de Corrêa (1983), que torna esse caso ainda mais indigesto:

As crises mais importantes, as substantivas, que afetam o destino das pessoas, são no entanto as produzidas cotidianamente nos tribunais, publicamente, e em cada sala de um palácio de Justiça, privadamente. É nesses locais que as leis perfeitamente desenhadas para acomodar toda e qualquer atitude ou atividade humana se chocam a todo momento com uma realidade que não podem ignorar e que tentam desesperadamente englobar, deixando sempre uma fresta por onde um pouco dela escapa (Corrêa, 1983, p. 310).

A atuação do Estado enquanto regulador das relações e das vidas das pessoas no âmbito civil, especialmente no caso de Maria, se encerra junto ao arquivamento dos papéis. Uma das coisas que permanecem são as emoções da vítima, as quais em larga medida foram e são atravessadas pelo fazer burocrático do Estado, bem como o que essas emoções mobilizam ou imobilizam nas vidas concretas, no cotidiano de pessoas reais. E Maria segue. Ela precisa seguir.

Eu não me vejo na palavra/ Fêmea, alvo de caça/
Conformada vítima
Prefiro queimar o mapa/ Traçar de novo a
estrada
Ver cores nas cinzas / E a vida reinventar
E um homem não me define /
Minha casa não me define
Minha carne não me define / Eu sou meu próprio lar
Triste, louca ou má, Francisco, el hombre, 2016

REFERÊNCIAS

1. ANDRADE, Fabiana de. Enquadrar narrativas, produzir crimes: noções de família no fazer policial de uma Delegacia de Defesa da Mulher. *In*: MARQUES, Ana Cláudia; LEAL, Natascha (org.). **Alquimias do parentesco: casas, gentes, papéis, territórios**. Rio de Janeiro: Gramma; São Paulo: Terceiro Nome, 2018a. p. 231-268.
2. ANDRADE, Fabiana de. **Mas vou até o fim**: narrativas femininas sobre experiências de amor, sofrimento e dor em relacionamentos violentos e destrutivos. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018b. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-10082018-122047/pt-br.php>. Acesso em: 20 abr. 2023.
3. BRASIL. **Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006**. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher [...]. Brasília, DF, 7 ago. 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em: 20 ago. 2022.
4. CORRÊA, Mariza. **Morte em família**: representações jurídicas de papéis sexuais. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
5. FARIAS, Juliana. Fuzil, caneta e carimbo: notas sobre burocracia e tecnologia de Governo. **Confluências – Revista Interdisciplinar de Sociologia e Direito**, Niterói, v. 17, n. 3, p. 75-91, 2015. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/confluencias/article/view/34502>. Acesso em: 20 abr. 2023.
6. HERZFELD, Michael. **Produção social da indiferença**: explorando as raízes simbólicas da burocracia. Petrópolis: Vozes, 2016.
7. LESSA, Marcelo de Lima. Ocorrências sem relevância jurídica devem ser registradas pela polícia? **Revista Jus Navigandi**, Teresina, ano 25, n. 6073, 16 fev. 2020. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/75684>. Acesso em: 17 set. 2022.
8. LOBO, Andréa de Souza; SOBREIRA, Luiza Bao. Quando o corpo se torna indigente: sobre processos de morrer à luz do Estado. **Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e morrer**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 217-239, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://seer.unirio.br/revistam/article/view/9868>. Acesso em: 20 ago. 2022.
9. LOWENKRON, Laura; FERREIRA, Letícia. Perspectivas antropológicas sobre documentos: diálogos etnográficos na trilha dos papéis policiais. *In*: FERREIRA, Letícia; LOWEKRON, Laura (org.). **Etnografia de documentos**. Rio de Janeiro: E-papers, 2020. p. 17-52.
10. MISSE, Michel. O papel do inquérito policial no processo de incriminação no Brasil:

11. algumas reflexões a partir de uma pesquisa. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 26, n. 1, p. 15-27, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922011000100002>. Acesso em: 20 ago. 2022.
12. NADAI, Larissa; VEIGA, Cilmara. Fazer falar os pedaços de carne: comparações entre laudos periciais em casos seriais produzidos pelo Instituto Médico-Legal (IML) de Campinas e de Juiz de Fora. *In*: FERREIRA, Letícia; LOWEKRON, Laura (org.). **Etnografia de documentos**. Rio de Janeiro: E-papers, 2020. p. 179-216.
13. NADAI, Larissa. Entre estupros e convenções narrativas: os cartórios policiais e seus papéis numa Delegacia de Defesa da Mulher (DDM). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 42, p. 65-96, jul./dez. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/cLsmtQTbGMJG8w3n4V5FdgP/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 set. 2022.
14. NADAI, Larissa. **Entre pedaços, corpos, técnicas e vestígios: o Instituto Médico Legal e suas tramas**. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Unicamp, Campinas, 2018. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1043470>. Acesso em 20 abr. 2023.
15. PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/n8ypMvZZ3rJyG3j9QpMyJ9m/>. Acesso em: 20 abr. 2023.
16. SIMÕES, Julian. Dor, sofrimento e vitimização como técnicas de governo: considerações a partir de casos de abortamento em mulheres com e sem deficiência intelectual. **Ayé: Revista de Antropologia**, Acarape, v. 2, n. 1, p. 76-99, 2020. Disponível em: <https://revistas.unilab.edu.br/index.php/Antropologia/article/view/371>. Acesso em: 20 abr. 2023.
17. SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. Companhia das Letras: São Paulo, 2003.

Débora Antonieta Silva Barcellos Teodoro

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2513-3243>. E-mail: debora.antonieta@hotmail.com

Entre o local e o global: as redes de parcerias e a constituição da visibilidade religiosa na Igreja da Comunidade Metropolitana do Rio de Janeiro (ICM-Rio)

Between the local and the global: partnership networks and the constitution of religious visibility in the Church of the Metropolitan Community of Rio de Janeiro (ICM-Rio)

Pedro Costa Azevedo

Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

O presente artigo analisa a circulação de representantes religiosos, imagens e ideias ligadas à Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) nos EUA, com maior enfoque nas atividades desenvolvidas na filial carioca, no período de 2019. Busco mostrar etnograficamente a manutenção de relações transnacionais que possibilitam a criação de uma agenda de medidas e estratégias comuns de atuação religiosa. Inicialmente o intercâmbio entre o local e o global será mobilizado através da ida das lideranças da ICM-Rio de Janeiro à *Conferência Geral da Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches* (UFMCC), sediada na Flórida (EUA). Em um segundo momento, abordarei a recepção da moderadora geral da UFMCC, cargo primaz da instituição religiosa, à ICM-Rio. Além desses eventos, os cultos dominicais, material digital e outras atividades também foram acionados para entender a constituição de uma trajetória institucional compartilhada entre a igreja local e as atuações e representações da ICM em nível global. Foi possível compreender um ativismo político na ICM-Rio atrelado às questões de gênero, sexualidade e étnico-raciais, através do enfrentamento ao HIV-Aids e de práticas antirracistas. Concluo que essa atuação local estabelece redes de parcerias que possibilitam a legitimidade e a visibilidade da instituição religiosa no espaço público.

Palavras-chave: ICM-Rio, Religião, Ativismo político.

Recebido em 26 de outubro de 2022.
Avaliador A: 11 de janeiro de 2023.
Avalador B: 18 de janeiro de 2023.
Aceito em 31 de maio de 2023.



ABSTRACT

In this article I intend to analyze the circulation of religious representatives, images and ideas linked to the Igreja da Comunidade Metropolitana (ICM) in the USA and Brazil, with a greater focus on the activities carried out with its Rio de Janeiro branch in 2019. I seek to show through an ethnography the maintenance of transnational relations that enable the creation of an agenda of engaged religious actions and common strategies. Initially, the exchange between the local and the global will be mobilized through the ICM-Rio de Janeiro leaders going to the *General Conference of the Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches* (UFMCC), based in Florida (USA). In a second moment, I will address the reception of the general moderator of UFMCC, the primary position of the religious institution, at ICM-Rio. In addition to these events, Sunday services, digital material and other activities were also used to understand the constitution of an institutional trajectory by the local church and the actions and representations of ICM at a global level. It was possible to understand political activism at ICM-Rio linked to gender, sexuality and ethnic-racial issues, through confronting HIV-Aids and anti-racist practices. I conclude that this local action establishes networks of partnerships that allow the religious institution to constitute its legitimacy and visibility in the public space.

Keywords: ICM-Rio, Religion, Political-activism.

INTRODUÇÃO

O presente artigo aborda a circulação de lideranças, imagens e ideias religiosas nacionais e globais ligadas à Igrejas da Comunidade Metropolitana (ICM). De origem norte-americana, a *Metropolitan Community Church* (MCC)¹ foi fundada em 1968 pelo pastor pentecostal Troy Perry após sua orientação sexual se tornar conhecida pela denominação religiosa que integrava à época (Natividade, 2008). Presente em diferentes países², a expansão da MCC está diretamente

1 Ao longo do texto utilizo a sigla MCC, proveniente da língua inglesa, para me referir ao movimento global da denominação, em contraponto à sigla ICM, em sua tradução para a língua portuguesa, referência à denominação brasileira.

2 As filiais da *Metropolitan Community* estão localizadas em diferentes países e continentes: África do Sul (1) e Quênia (1), na África; Nova Zelândia (2) e Austrália (5), na Oceania; Filipinas (3) e Coreia do Sul (1), na Ásia; Estados Unidos (127), Canadá (2) e México (4), na América do Norte; Argentina (3), Chile (1), Colômbia (1), Brasil (14) e Uruguai (1), na América do Sul; República Dominicana (1), Cuba (1), El Salvador (1) e Porto Rico, na América Central; Espanha (1), Finlândia, Alemanha (3) Itália (1) Reino Unido, Inglaterra (10) e Escócia (2), na Europa.

relacionada à adaptação de sua forma de atuação de acordo com as mudanças no contexto social, principalmente quanto a pautas ligadas aos sujeitos e movimentos LGBTQIA+³, como o estigma do HIV-Aids, questões de pessoas transexuais e travestis, questões de raça e direitos matrimoniais (Wilcox, 2001). As primeiras tentativas de trazer a MCC para o Brasil datam da década de 2000, mas somente se concretizaram em 2003, quando uma rede de homossexuais na cidade do Rio de Janeiro entrou em contato com as lideranças internacionais da MCC⁴ (Natividade, 2008). Esse primeiro contato por meio de sites eletrônicos viabilizou duas Conferências da Igreja da Comunidade Metropolitana no Brasil, que contaram com a visita de lideranças da instituição norte-americana, entre os anos de 2004 e 2005. Tal iniciativa procurou, como afirma Marcelo Natividade (2008), sondar as visões, os valores e os projetos políticos e teológicos locais com os princípios da organização. No ano de 2005, esse processo de filiação cessou após uma cisão interna⁵, concretizando-se somente no ano de 2010, quando assumiu a nomenclatura ICM-Rio. Desde então, observa-se uma estreita relação entre os dirigentes globais da MCC e as lideranças religiosas da ICM-Rio, expressa na circulação de ações e formas de mobilização transnacional.

A ICM-Rio se autodeclara uma instituição religiosa “afirmativa da diversidade”, aceção que procura “celebrar” e legitimar o exercício de sexualidades LGBTQIA+ como mecanismo de autorreconhecimento, ao construir uma autoimagem positiva da diversidade sexual sem abrir mão da vida religiosa (Natividade, 2008). Esse posicionamento religioso da instituição carioca está diretamente relacionado ao engajamento experimentado em seu contexto social específico, uma vez que também está articulado com um projeto de atuação em rede transnacional de igrejas vinculadas à MCC. De que forma, então, a experiência local de pessoas, imagens e ideais localizados possibilitam a constituição de um projeto de atuação institucional desterritorializado? Como as ações são mobilizadas na localidade possibilitam articulações transnacionais inviáveis anteriormente? A partir desses questionamentos proponho entender a circulação de lideranças, imagens e ideias religiosas ligadas a uma rede religiosa transnacional.

3 A sigla LGBTQIA+ é uma referência a lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, queers, intersexo e assexuais mais (+) outras orientações sexuais, identidades e expressões de gênero. Padronizei no decorrer da tese a sigla LGBTQIA+. A utilização dessa sigla identitária tem relação com o contexto da pesquisa e com o termo êmico de meus interlocutores.

4 Formaram células organizadas quinzenalmente na Tijuca (Zona Norte) e em Bangu (Zona Oeste), a partir das discussões de possíveis “linhas de ação”, de modo que “seus encontros já tomavam forma de pequenos cultos” (NATIVIDADE, 2008, p. 149).

5 A partir de 2005, essa rede de homossexuais se divide em dois grupos, parte deles buscando uma nova identidade religiosa, alegando, assim, uma visão da MCC como “coisa de americano”, que fazia “igreja para gay”, “igreja para negros” (Natividade, 2008, p. 150). A partir da liderança de Marcos Gladstone, um desses grupos formou a Igreja Cristã Contemporânea (ICC). Por sua vez, o outro grupo permaneceu independente como Igreja Betel.

O trabalho de campo foi realizado ao longo do ano de 2019. Inspirado por uma etnografia sensível aos *arquivos de realidades vividas* (Appadurai, 2004), os dados etnográficos aqui expostos são provenientes dos cultos dominicais, da ida de lideranças da ICM-Rio para a Conferência Geral da MCC nos EUA, das atividades como a visita da moderadora à igreja carioca e das conversas no final dos cultos entre lideranças religiosas e a membresia. Os discursos nos cultos dominicais se fazem relevantes para emergir os pontos em que as histórias da igreja norte-americana e da ICM-Rio se encontram, segundo perspectiva das lideranças. Outros pontos dessa história compartilhada foram trazidos, pelas lideranças, nas conversas ao final do culto. Esses espaços de interação estavam atravessados por representações individuais e coletivas compartilhadas e significadas pelas lideranças religiosas da ICM-Rio a respeito de uma trajetória da MCC. Para tal empreitada, utilizei o caderno de campo para sistematizar os discursos proferidos em diferentes momentos, os deslocamentos entre lideranças religiosas e os documentos e biografias de lideranças religiosas produzidos pelo *site* da MCC. Esse material empírico está carregado de representações de pessoas, imagens e ideias em uma etnografia de vidas imaginadas em localidade (Appadurai, 2004).

A circulação de lideranças religiosas será observada na participação da comitiva de lideranças brasileiras na Conferência Geral da MCC, na Flórida (EUA). Nessa ocasião, delegados/membros e clérigos escolhem a posição de moderador. Tal ocupação está relacionada ao cargo primaz da instituição e é responsável por articular ações locais e transnacionais nas igrejas ligadas à MCC. A vinculação entre o local e o global foi traçada em um documento de escuta das igrejas locais, elaborado de forma digital e presencial e disponibilizado no site da MCC. Essa forma de comunicação digital também foi observada nos vídeos de lideranças transnacionais endereçados à ICM-Rio pelo seu 13º aniversário. Essa parceria foi reafirmada meses depois, com a visita da recém-moderadora Cecilia Eggleston à ICM-Rio. No bojo dessa circulação, o capital político das lideranças religiosas passa a ser de grande relevância, principalmente quando elas mobilizam sua própria experiência e suas histórias pessoais (Silva, 2020).

A recepção à moderadora será abordada em atenção à circulação das lideranças religiosas, sobretudo na reafirmação das parcerias e entre o local e o global. Na ocasião, as lideranças da ICM-Rio puderam apresentar suas formas de atuação religiosa ao mobilizar uma agenda de políticas públicas, como no caso do HIV-Aids, e o combate ao racismo na sociedade brasileira. Essa sequência de acontecimentos será descrita na segunda parte do presente trabalho. A trajetória da moderadora disponível no site da denominação também será articulada para demonstrar a sua atuação institucional na MCC. Buscarei ao longo do artigo compreender como

comunidades religiosas localizadas constituem formas de ação e mobilização, e como articulam redes de parcerias transnacionais.

DO "LOCAL" PARA O "GLOBAL"

No dia 28 de junho de 2019, o pastor Luiz Gustavo e o então tesoureiro Leonardo Rossetti, representantes da ICM-Rio, embarcaram em uma viagem rumo à Flórida, nos Estados Unidos da América (EUA), para participar da XXVII Conferência Geral da *Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches* (UFMCC)⁶. A ida desses representantes teria, entre outros objetivos, a escolha da futura moderadora das igrejas filiadas à MCC. Com ocorrência a cada três anos, em 2019 ela ocorreu entre os dias 1º e 5 de julho para comemorar os 50 anos da fundação da UFMCC⁷. No plano de investigação *on-line*, a MCC havia construído uma programação voltada a grupos de lideranças religiosas e membros, que puderam se inscrever e, uma vez selecionados, receber bolsas de estudos (custeio) para a participação no evento. A justificativa dada para o financiamento, segundo o *site* da MCC, era compor uma identidade global religiosa inclusiva para o investimento de lideranças internacionais na construção de um novo movimento global, além da promoção de ações de impacto em nível internacional. No Brasil, não apenas as lideranças da ICM-Rio de Janeiro foram selecionadas, mas também a então pastora Alexya Salvador⁸ e o reverendo Cristiano Valério⁹, lideranças de São Paulo, para a participação da Conferência Geral da MCC, no ano de 2019. A ida desses representantes das igrejas brasileiras se deu através de bolsas de estudo concedidas pela MCC às lideranças locais.

⁶ Disponível em: <https://www.mccchurch.org/general-conference-xxvii/>. Acesso em: 20 set. 2019.

⁷ De acordo com os arquivos da Universidade do Sul da Califórnia, foi também nos anos 1970 que tiveram início as conferências gerais das irmandades das Igrejas das Comunidades Metropolitanas. É nelas que são escolhidos os moderadores, responsáveis pelas ações envolvendo filiais da instituição ao redor do mundo. Sob a liderança do seu fundador, na primeira Conferência Geral dos Anciãos (*Elders*), que compunham o Conselho Geral, trouxeram os moderadores eleitos através do voto dos delegados/membros e dos clérigos. Disponível em: <https://one.usc.edu/archive-location/reverend-troy-perrys-metropolitan-community-church>. Acesso em: 22 maio 2019.

⁸ À época ela era a pastora da denominação, mas atualmente ocupa a posição de reverenda. A pastora Alexya Salvador, a primeira mulher transgênero do Brasil, pedagoga, mãe e duas vezes candidata ao legislativo paulista, pode ser lida pela produção de visibilidade que converge a função religiosa e função política através de sua fala pública, uma vez que desloca os "discursos tradicionalmente silenciados" na promoção de seus posicionamentos e da própria instituição religiosa (Montero *et al.*, 2018).

⁹ Cabe destacar a representatividade de Cristiano Valério na participação da primeira Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Crossdressers e Transexuais (GLBT), realizada em Brasília, em junho de 2008. Dada a sua função eclesial de coordenação das igrejas brasileiras ligadas à ICM, também foi missionário na implementação da igreja em Cuba no ano de 2016 (Silva, 2020).

Em relação à Conferência Geral, na ocasião foi apresentado um plano de metas¹⁰ de atuação a partir de um levantamento feito entre membros e lideranças nos EUA, no continente europeu, em Toronto (Canadá) e no retiro nacional das igrejas mexicanas e brasileiras entre os anos de 2017 e 2018 (MCC, 2019a). Disponível no *site* da MCC, o documento originado desse levantamento foi agrupado de acordo com as declarações em fóruns virtuais e presenciais, bem como uma pesquisa *on-line* anônima com suas lideranças e sua membresia¹¹. Segundo o *site* da MCC, 500 pessoas participaram da pesquisa, relatando 2 mil comentários elaborados acerca de quatro perguntas divididas em três temáticas de análise: a) um eixo pessoal: “O que a MCC significa para você hoje?”; b) outro voltado à igreja local: “Qual é uma das melhores características da igreja local da MCC?” e “Qual é um dos maiores desafios da sua igreja local da MCC?; e c) outro voltado às considerações individuais sobre a participação dos pesquisados na instituição: “O que você precisaria da MCC nos próximos três anos para seguir o chamado de Deus para ‘ser’ e ‘fazer’ ministério?” (MCC, 2019a).

Esse levantamento representou, segundo o documento, um plano de trabalho para ministérios e lideranças religiosas que proporcionava engajamento criativo, alinhamento com as mudanças necessárias e um acordo sobre o modo de mudar a cultura mais ampla da MCC (MCC, 2019a). A partir desse documento foi possível traçar estratégias na criação do Programa Internacional de Diversidade e Inclusão Global, de modo a “examinar, definir, melhorar e expandir a identidade da MCC¹², e fortalecer as redes digitais das igrejas¹³. As linhas de atuação traçadas no plano de metas, propaladas por ferramentas digitais e encontros, procuram criar condições de leitura, crítica e prazer coletivos permeadas pelas possibilidades de imaginar e sentir coisas em conjunto nessa *comunidade de sentimento* (Appadurai, 2004).

Na Conferência Geral também foi escolhida a moderadora, cargo primaz na hierarquia religiosa das igrejas filiadas à *Metropolitan Community Church*. A consulta elaborada com os representantes das igrejas locais ali presentes acabou por eleger Cecilia Eggleston para a posição de moderadora da instituição, motivada por sua trajetória institucional. Eggleston fundou a

10 Intitulado de *Listening Tour Report* (“Relatório de Turnê de Escuta”).

11 Segundo o relatório, a pesquisa gravou as respostas e as dividiu por temas e tópicos que foram agrupados em seis categorias gerais#: “igreja”, “comunidade”, “adoração”, “justiça”, “espiritual/espiritualidade” e “diversidade” (esses temas gerais foram classificados em subcategorias de sentido). Disponível em: <https://www.mccchurch.org/listening-tour-report-part-3-path-forward/> Acesso em: 20 mar. 2020.

12 Campanhas de *marketing* de ministérios e igrejas locais para: demonstrar o impacto nas comunidades globais da MCC, demarcar e enfatizar a diferença dos termos “libertação” e “afirmação”, principalmente em localidades e igrejas mais liberais ou progressistas; e demonstrar a memória da MCC através de áudios, vídeos e documentos e de sua publicidade em mídias digitais (MCC, 2019a).

13 Estabelecer redes de internet que possibilitem a colaboração entre igrejas locais (MCC, 2019a).

MCC *Northern Lights* e foi pastora da igreja durante nove anos, na cidade de *Sheffield*, no Reino Unido, onde nasceu. Segundo a descrição no *site* da MCC, em seus 30 anos de trajetória na instituição, Eggleston pôde compartilhar o serviço religioso com Troy Perry e a bispa reverenda Nancy Wilson¹⁴, sua antecessora no cargo. Antes de ocupar aquela posição de moderadora da instituição, também foi coordenadora distrital europeia e *elder* regional no diálogo com as igrejas na Europa Ocidental e na África. Nesse mesmo *site*, o currículo da moderadora é apresentado a partir de sua experiência religiosa e secular, destacando sua liderança no Programa Estratégico da MCC para a Parada LGBTQIA+ *Newcastle Pride*, exercida duas vezes, e nos eventos públicos como o *Dia Internacional da Mulher* e o *Dia mundial da AIDS*¹⁵.

Mobilizar esses percursos, como diz Appadurai (2004, p. 79), faz parte das “biografias de gente comum que são construções (ou fabricações) em que a imaginação desempenha um papel importante”. Por sua vez, a divulgação perpassa a construção e a consolidação de *algo maior que a vida* e que é *próximo da vida*, como no caso de uma biografia imaginada (Appadurai, 2004). No caso aqui analisado, a biografia da moderadora se constitui a partir de sua vivência internacional, expandindo um projeto de instituição religiosa em curso, algo maior que a vida, e aproximando da vida essas formas de ação e mobilização individual e coletiva. Essa *biografia imaginada* da moderadora toma amplitude através dos meios de comunicação, como as páginas do *site* da MCC e nas redes sociais de sua membresia e suas lideranças religiosas. Essa forma de transportar informações como o currículo da moderadora está atrelada a uma rede comunicacional de plataformas que produzem e disputam múltiplos discursos e significados de *agentes contextuais e historicamente situados* (Silva, 2020). Desse modo, a instituição religiosa procura construir lideranças públicas específicas, mas também abre espaço para um projeto moldado por cada uma dessas lideranças transnacionais (Silva, 2020).

14 A reverenda Nancy Wilson inicia sua trajetória na MCC-Boston em 1972, e foi ordenada como anciã (*elder*) em 1976. Entre 1993 e 2001, ficou no cargo de vice-moderadora geral da Fraternidade das Igrejas da Comunidade Metropolitana. Em 2005, foi eleita moderadora, após a aposentadoria do fundador da instituição Troy Perry, e reeleita no ano de 2010. Na descrição do *site* da MCC, a reverenda é a “primeira mulher a desempenhar esse papel desde a fundação” da instituição religiosa. Disponível em: <https://www.mcccurch.org/?s=rev+nancy+wilson>. Acesso em: 28 ago. 2020.

15 A sua atuação nesses dois planos circunscreve a elaboração de estratégias para desenvolver e facilitar ações comunitárias. Em sua viagem para Suazilândia, na África Oriental, Eggleston afirma que pôde observar as ações comunitárias dos agricultores de Suazilândia no enfrentamento à pobreza e, por sua eficácia, incorporando-as na sua luta por justiça social (MCC, 2019b).

No vídeo de divulgação da candidatura para a cadeira de moderadora (MCC, 2019b), a reverenda faz referência às formas de “agir em comunidade” para conferir a unidade, no estabelecimento e no crescimento das igrejas da Fraternidade da Comunidade Metropolitana em escala global. A experiência da moderadora enquanto liderança de igrejas na Europa e na África foi utilizada em sua campanha como exemplo de cooperação, de manutenção e de implementação da MCC em outras cidades e países. O trabalho religioso demarca as frentes de ação de sua candidatura, além de sinalizar para a circulação de um conjunto de ideias e práticas transnacionais a partir de processos e “forças sociais de ordem global que afetam o local” (Segato, 1997, p. 4).

A presença das lideranças da ICM-Rio na Conferência Geral perdurou depois que os líderes voltaram ao Brasil. Em agosto de 2019, líderes globais gravaram vídeos em felicitação ao aniversário de 13 anos¹⁶ da igreja carioca. Os depoimentos eram de lideranças como o reverendo Troy Perry, a reverenda Margarita Sanchez de Leon e a recente moderadora Cecília Eggleston. Dentre as lideranças religiosas que falaram naquela noite, a reverenda Margarida Sánchez de León, coordenadora das igrejas ibero-americanas¹⁷, teve relevância, por ser uma mulher negra, lésbica e porto-riquenha. A sua mensagem em vídeo tornou-se uma forma de representar a igreja carioca. Os vídeos transmitidos naquela noite relataram a “força profética” das igrejas filiadas à MCC pelo mundo, denunciando as injustiças sociais. Na plateia, as reações das lideranças locais e dos membros da ICM em relação às mensagens da noite tomaram tais atitudes como reconhecimento de suas atuações na cidade do Rio de Janeiro. Essa forma de utilizar a comunicação eletrônica das ações globais das filiadas à MCC pretende que o “indivíduo se imagine como projeto social em curso”, uma vez que constituem uma esfera pública permeada de ação e de contestação empreitada por indivíduos e grupos que procuram anexar suas práticas ao global (Appadurai, 2004, p. 15).

A representação de uma comunidade de sentimento também era observada nas conversas após os cultos ou nos encontros da escola dominical da ICM-Rio. Nesses espaços, as lideranças religiosas se referiam ao surgimento da MCC nos Estados Unidos e ao movimento de *Stonewall* como eventos importantes para ampliação da relação entre vida religiosa e diversidade sexual.

16 Tendo como referência o seu processo de filiação à *Metropolitan Community Church*.

17 Além de coordenar o Programa Ibero América no “escritório de ministérios emergentes”, a reverenda também é, segundo o site da MCC, decana acadêmica do *Instituto Darlene Garner de Formação Ibero-Americana* de Lideranças. Quanto a seu currículo acadêmico, o site da MCC a descreve como bacharel em arte e literatura pela *Universidade de Porto Rico*, mestre em religião pelo *Seminário Evangelista de Porto Rico* e doutora em Filosofia pela *Graduate Theological Foundation de Oklahoma* (EUA). No ano de 1996, foi pastora e fundadora da *MCC San Ruan*, em Porto Rico, onde também foi diretora executiva da Anistia Internacional pelos direitos humanos e direitos LGBTQIA+ (MCC, ano3).

Como destaca Melissa M. Wilcox (2003), o ato de resistência à violência policial no bar de *Stonewall* demarcou uma aproximação de membros homossexuais da Nova Organização de Esquerda e de grupos e organizações homófilas¹⁸ de *Nova York Mattachine Society e Bilitis's Daughters*, pautados em uma revolução homossexual. Em alguns anos, as demandas internas de radicalização dessas organizações e seu incipiente progresso resultaram no movimento *Gay Liberation Front*¹⁹ (Wilcox, 2003). No bojo desse movimento, Troy Perry era abordado, na fala das lideranças da ICM-Rio, como cofundador da “primeira Parada do Orgulho”²⁰.

Nos cultos e nas atividades também era comum que as lideranças religiosas da ICM-Rio mencionassem o fundador da igreja, Troy Perry, como aquele que teve um “chamado profético para abrir uma igreja que vai incluir a diversidade sexual lá em 1968”. (Natividade, 2008, p. 138). Esse “chamado profético” era comumente relacionado pelas lideranças da ICM-Rio à tentativa de suicídio de Troy Perry²¹. Afirmavam que essa experiência proporcionou o encontro do fundador com o “espírito de Deus”, personificado em uma mulher negra, que “profetizou” que ele sobreviveria para expandir seu ministério pelo mundo e “abençoar vidas”. Como analisa Melissa Wilcox (2001), a liderança de Troy Perry pode ser lida pela chave weberiana de compreensão dos novos movimentos religiosos. Nessa leitura da pesquisadora, aquele que recebe o chamado profético para fundar uma igreja ou um grupo pode ser entendido como um profeta ético, ou como um profeta exemplar, um líder por exemplo. A figura de Troy Perry, segundo Wilcox (2003), atravessa as duas tipologias dos tipos ideais de profeta.

Acionar a trajetória do fundador da MCC exerce uma fabricação feita por meio da imaginação e do contexto social de uma história presente na ação e na mobilização da comunidade local. A pregação do reverendo Cristiano Valério²², em um culto de ordenação

18 A política dos EUA dos anos de 1950 associava a homossexualidade ao socialismo e ao comunismo. As ações e pensamentos considerados subversivos eram tratadas com violência pelo estado. Por conseguinte, as organizações homófilas, em 1960, voltaram suas ações à educação, em vez do ativismo político, utilizando a estratégia de mediar sua atuação com grupos do governo e de pessoas influentes na sociedade norte-americana (Wilcox, 2003).

19 De cunho mais combativo, esse novo movimento propiciou o surgimento dos radicais culturais uniu identidade e orgulho homossexual, e agrupou os revolucionários preocupados em modificar o lugar dos homossexuais (lésbicas e gays) e das pessoas transexuais na sociedade estadunidense (Wilcox, 2003).

20 Segundo a organização sem fins lucrativos *Queer Maps*, essa iniciativa ocorreu um ano após a Revolta de *Stonewall*. Os grupos ativistas de Nova Iorque, Chicago e Los Angeles organizaram uma marcha. Foi Troy Perry que propôs o modelo de uma parada do orgulho (*Pride Parade*) nessa última cidade norte-americana, segundo organizadores citados no site *Queer Maps*. Disponível em: <http://queermaps.org>. Acesso em: 22 maio 2020.

21 Atribuída no site oficial da MCC ao fim de seu relacionamento afetivo e aquilo que se nomeou seu “chamado profético”. No entendimento de Troy Perry, no momento em que estava no hospital, após a tentativa de suicídio, recebeu a visita de uma mulher negra que pregou a ele a palavra de Deus, fazendo-o observar que a sua sexualidade não excluía o amor de Deus (MCC, 2004).

22 O reverendo coordena as igrejas da ICM no Brasil.

das novas lideranças da ICM-Rio, associou a Troy Perry a missão profética de fundar uma comunidade religiosa local, em um movimento global que busca “sacudir o planeta, [...] mexer a igreja, [...] denunciar as injustiças”. Em sua fala, as igrejas filiadas a MCC no território brasileiro, por exemplo, seriam um dos resultados desse “movimento profético”, iniciado no final da década 1960 nos EUA. Aramis Silva, ao analisar o discurso de Cristiano Valério, atenta para o uso da sua “experiência gay como uma estrutura para entender o lugar da religião para o mundo de hoje” (Silva, 2020, p. 80, tradução nossa). Esse posicionamento evidencia, na visão do pesquisador, um discurso que mantém “contornos hermenêuticos que conferem inteligibilidade à MCC como corpo de comunidades engajadas na produção e na experimentação de ideias civis e religiosas” (Silva, 2020, p. 82, tradução nossa).

Na continuação de seu sermão, o reverendo interpretou que a existência das igrejas filiadas a MCC no território brasileiro, por exemplo, seria um dos resultados desse “movimento profético” iniciado no final da década 1960 nos EUA. O atestado do cumprimento dessa inspiração divina, segundo o reverendo, concretizou-se na presença transnacional da MCC e, especificamente, em sua presença em São Paulo, Fortaleza (Ceará), Teresina, Cabedelo (Paraíba), Belo Horizonte e Rio de Janeiro²³.

No começo da década de 1970, segundo Karine Bárcenas Barajas (2020), a MCC teve um crescimento quantitativo de membros, igrejas e influência global, devido às suas ações como igreja cristã pela diversidade sexual e ativista pelos direitos LGBTQIA+. Segundo o *site* da MCC, a instituição religiosa está presente em diferentes países em meio a um público “curioso” e “incrédulo” que depara com uma religião que abre as portas para a diversidade sexual. As diretrizes de atuação da MCC, também de acordo com seu *site*, guiam-se a partir da salvação incondicional (independentemente de orientação sexual, identidade ou expressão de gênero); da noção de uma comunidade que abriga uma alternativa de “acolhimento” para muitas pessoas LGBTQIA+ expulsas de suas famílias de origem; e da ação religiosa voltada para o combate da opressão de grupos de pessoas negras, LGBTQIA+ e mulheres.

Nas conversas ao final dos cultos da ICM-Rio, membros que acabavam de ingressar na instituição faziam perguntas às lideranças sobre acontecimentos ligados à trajetória da MCC. A referência mais comum pautava o incêndio de duas denominações da MCC nas cidades de Los Angeles e Nashville (EUA), na década de 1970. Tal ocorrido aproximou o discurso das lideranças com o caso das igrejas negras que também foram queimadas nesse período nos EUA. Segundo Wilcox (2003), desde o início da instituição religiosa a MCC associa imagens de

²³ A presença das igrejas da ICM no âmbito nacional se torna flutuante, uma vez que muitas igrejas fecham, devido a questões financeiras ou internas.

“correntes e escravidão” à opressão de gays e lésbicas em seus boletins, além de fazer menção à figura de Marin Luther King Jr.

Outro ponto de contato apontado pelas lideranças da ICM-Rio foi o impacto da epidemia do HIV-Aids, que reconfigurou o quadro de liderança mundial da MCC. Na visão delas, passou a ter mais mulheres em cargos eclesiásticos nos EUA, em detrimento dos homens, últimos mais acometidos pela doença. O episódio de *Stonewall* também era indicado nessas conversas como uma ação relevante para a história da MCC, uma vez que se aproxima da própria atuação das lideranças fundadoras, que questionam o “conservadorismo” da sociedade norte-americana, sobretudo em relação ao HIV-Aids. O contexto do final do século XX e a luta da MCC em torno da epidemia de HIV-Aids, portanto, eram mobilizados pelas lideranças da ICM-Rio, que questionavam até mesmo a visão religiosa que encara o uso de preservativos como um “prazer”, não voltado à “reprodução” de homens e mulheres. Como relata Melissa Wilcox (2003, p. 343), os membros da denominação de São Francisco na Califórnia (EUA) lembravam à pesquisadora os “vários funerais a cada semana” no meado da década de 1980, embora o vírus do HIV e o método de infecção fossem conhecidos, havia poucos medicamentos disponíveis.

As histórias compartilhadas pelas lideranças da ICM-Rio em resposta às indagações de seus membros e ou frequentadores são permeadas pelos acontecimentos da matriz norte americana. Ao selecionar esses fragmentos da trajetória da MCC, as lideranças religiosas da ICM-Rio estão carregadas de experiências localizadas que possibilitam imaginar maneiras de ação e mobilização desterritorializadas. As lideranças religiosas compartilham histórias relativamente conhecidas, ao eleger lugares e espaços coletivamente atravessados por essas biografias imaginadas (Appadurai, 2004). Mobilizar essas diferentes bandeiras de atuação na trajetória da MCC estabelece um fluxo cultural que comunica a representatividade de sua figura fundadora, a imaginação de acontecimentos em sua história e as ideias que promovem uma forma de engajamento ao longo da trajetória da MCC.

DO “GLOBAL” PARA O “LOCAL”

No dia 9 de novembro de 2019, essa relação transnacional foi renovada em uma visita da MCC à ICM-Rio. Buscando a formação de uma nova equipe para fortalecer a rede de ação entre as igrejas filiadas à MCC, a reverenda e moderadora Cecilia Eggleston visitou o Brasil com sua esposa, Odina Organe. Durante os 15 dias de visita, entre os dias 5 e 20 de novembro, visitou a

ICM-Rio e teceu redes na ICM-São Paulo e no Retiro Nacional da ICM-Brasil, em Santa Luzia (MG). A visita ao Brasil fazia parte da agenda de campanha da recente moderadora, que pautava a expansão dos vínculos entre as igrejas locais e a expansão da denominação religiosa. Em sua visita à cidade de São Paulo, foi à Secretaria Estadual de Direitos Humanos e participou do jantar oferecido pelo projeto Séfora's destinado à inclusão religiosa de travestis e transexuais, realizado em parceria com a ICM-SP. No retiro nacional, participou das atividades e reuniões com lideranças nacionais, sempre ao lado de sua companheira Orgena Rose.

Antes de sua apresentação no templo da ICM-Rio, as lideranças fizeram um *tour* com a moderadora pelo centro da cidade do Rio de Janeiro. No caso da sua participação na ICM-Rio, os membros, “amigos” e lideranças disseram que a “primeira-dama”, Orgena Rose, “parecia ter nascido no Brasil”. Essa constatação se deu por se tratar de uma mulher negra, cantora e ativista dos direitos humanos. Com a presença de Orgena Rose, era inevitável recordar o recente caso do assassinato da vereadora Marielle Franco, em março de 2018 – que tinha um casamento inter-racial e era uma mulher lésbica, negra, parlamentar e ativista dos direitos humanos – e fazer comparações com suas histórias de vida nos discursos das lideranças da ICM-Rio.

Na abertura de sua apresentação, a reverenda Cecilia Eggleston externou o seu contentamento e o de sua esposa, além de informar ao público que faria seu discurso na língua inglesa. A tradução de suas palavras foi feita pelo tesoureiro Leonardo Rossetti²⁴, responsável pela comunicação e pela tradução dos documentos, *e-mails*, mensagens pastorais e em reuniões com as lideranças globais da MCC. A moderadora iniciou sua fala naquela noite indagando como seria “viver na nossa tribo” (a ICM) a partir do “estilo de vida” brasileiro. Tentando responder essa pergunta, a moderadora propôs aos presentes uma dinâmica: as pessoas deviam se organizar em grupos compostos por no máximo quatro membros. Após a formação dos grupos, que totalizaram cinco, a moderadora perguntou sobre a experiência de viver na cidade do Rio de Janeiro. Para tal resposta cada grupo deveria apresentar três palavras que exprimem os significados desse contexto social. Após o consenso dos integrantes, foram apresentadas as seguintes palavras: “liberdade velada”, “hospitalidade”, “perigo”²⁵, “violência”, “tumulto”; “vulnerabilidade”, “praia”, “superação”, “luta”, “discriminação” e “correria”; “diferença”, “sexismo”, “beleza”, “desigualdade”, “amor” e “calor”²⁶.

Depois a moderadora pediu aos participantes que formulassem frases sobre o motivo de

²⁴ Leonardo Rossetti foi nomeado presbítero da instituição religiosa alguns meses após a visita da moderadora.

²⁵ A palavra “perigo” se repetiu nas respostas.

²⁶ Algumas dessas palavras se repetiram.

cada pessoa se dirigir àquela instituição religiosa. A resposta do primeiro grupo foi: “Nós viemos por ser um lugar de resistência”; a do segundo foi: “Multiplicar as experiências com Deus”; a do terceiro foi: “A única igreja que aceita e bota no púlpito as mulheres transexuais, pessoas transexuais, intersexuais e travestis. Nenhuma [sic] igreja inclusiva que aceita transexuais, travestis e intersexuais.”; a do quarto foi: “Um lugar de desconstrução de quando a gente chega e construir sob uma nova visão”; e a do quinto grupo foi: “Um lugar seguro aonde nós viemos para orar e onde podemos ser nós mesmos em verdade” [sic].

Aproveitando o momento de reflexão, a reverenda perguntou: “Se vocês tivessem que dizer para outra comunidade [da ICM] do mundo algo de que você se orgulha [na sua igreja local]. O que vocês diriam?”. Pediu mais uma vez que os grupos respondessem à pergunta em uma frase. Primeiro grupo: “Pelo acolhimento e pela recepção que a igreja oferece, acolhendo as pessoas diferentes”; segundo grupo: “A radical inclusão”; terceiro grupo: “Liberdade de quem somos para adorar a Deus”; quarto grupo: “Três palavras: transparência, amor e resistência”; quinto grupo: “A comunidade que nós temos e a liberdade de sermos que [sic] nós somos”. A resposta da moderadora tomou a referência das igrejas vinculadas à MCC em diferentes continentes do globo. Remeteu-se também às múltiplas formas de atuação dessas denominações de acordo com o contexto social em que estão inseridas.

As respostas geradas e relatadas auxiliam a compreender as experiências individuais em um local, a cidade do Rio de Janeiro, e na comunidade religiosa. Ambas perpassam sentidos da *vida real* (Geertz, 2001) que consideram: a diversidade sexual; a violência urbana; o acolhimento pastoral e institucional; o engajamento político; a desigualdade social e o imaginário de lazer e valores. Essas percepções individuais nos auxiliam pensar a transnacionalização (o global incidindo no local) não como um processo “enlatado” e “chapado”, mas como uma paisagem particular que possui a diversidade própria da nação receptora (Segato, 1997). A interlocução da moderadora, segundo as pistas da autora, parece fornecer conteúdos relevantes localmente, para que ela entenda o léxico local segundo a pluralidade peculiar da ICM-Rio na diversidade brasileira. Desta forma, no evento de recepção a moderadora chama atenção para a troca e a representação simbólica imbricada no diálogo (Segato, 1997) entre as percepções locais e as que serão formuladas pela percepção da moderadora em sua interação no Brasil.

Segundo a interpretação da moderadora, essas respostas simbolizavam o espaço religioso da ICM-Rio como um “lugar de resistência” e “acolhimento” em oposição às relações de violência compartilhadas pela experiência individual. O ato de se dirigir à igreja, por exemplo, tornou-se na fala da moderadora o aprimoramento dos “dons” (“talentos individuais”) para gerar o “cuidado” com outras pessoas. A presença da ICM-Rio naquele contexto social, segundo o seu

entendimento, seria uma maneira de se sentir representado (“preenchido ou preenchida”) pela instituição. Mencionou que “andar nas ruas sendo quem nós somos é uma forma de resistência contra a opressão”.

Como observa Natividade e Oliveira (2013), a reformulação da concepção de pecado para os “grupos inclusivos” atrelam ao seu discurso teológico a homofobia, a discriminação, o ódio racial e qualquer outro tipo de desigualdades social que oprima os indivíduos e grupos sociais. O comentário da moderadora mantém uma dimensão do cuidado como um trabalho em que reconhece o sujeito, mesmo que este não possa retribuir à altura a dádiva recebida (Mauss, 2003). Essa é uma das estratégias do projeto de expansão da MCC ao redor do mundo, “a diferença” desse acolhimento. Ao revistar as teorias do cuidado, Alain Caillé (2014) enfoca as relações sociais que não mantêm uma assimetria entre esses sujeitos, como o momento em que o cuidador não pode receber uma contradádiva de um enfermo. Nessa concepção ampliada do paradigma da dádiva maussiana, podemos ver o cuidado não como uma vocação, mas um trabalho em que o sujeito da dádiva confirma sua generosidade-geratividade, o seu reconhecimento como sujeito e a reciprocidade na assimetria entre cuidador e cuidado, já que o primeiro pode perceber sua “vulnerabilidade futura e antecipar os cuidados”(Caillé, 2014, p. 55). O “acolhimento” entra em cena no discurso da moderadora como a prática que encara a diversidade sexual como positiva e como um dom divino, sobretudo diante dos discursos religiosos que os colocam como ameaça.

Na sequência, a moderadora relatou a sua trajetória individual a partir de questões ligadas à orientação sexual, à relação familiar, à religiosidade e à MCC:

Vocês devem saber que a igreja católica não gosta muito de mulheres. Tudo bem se você puder gerar bebês, mas, se você não puder ou não quiser, é um problema. Eu saí do armário para os meus pais quando eu tinha treze anos. Foi uma época difícil. O meu pai faleceu pouco tempo depois de eu ter saído do armário. Eu descobri que Deus me amava, não importava que a igreja dissesse que Deus não me amava. Eu sabia que eu poderia ouvir Deus, mas eu não sabia como fazer isso. Eu cheguei a pensar em ser freira. Mas aquilo que eu sei hoje de mim mesma é que não seria uma boa ideia. Eu ouvi falar da ICM lá na época dos meus 24 e 25 anos. Como vocês disseram aqui no momento anterior, eu me senti preenchida. Em primeiro lugar, como mulher, eu descobri que poderia fazer coisas, ter cargos, pregar, estar no púlpito e fazer coisas que na Igreja Católica não seria possível. Como lésbica, eu poderia estar segura, orgulhosa e inteira como muitos de vocês aqui. (Caderno de campo, 9 nov. 2019).

A passagem e a experiência religiosa no catolicismo constituem o seu *self*(Birman, 1991), assim como o de outros sujeitos inseridos na ICM-Rio cujos percursos religiosos colocam a diversidade sexual como “antinatural” e como uma “categoria de segunda ordem” (Natividade, 2008). Quando Cecilia Eggleston indica que “sair do armário” em seu relato, ela constitui em

sua narrativa uma metáfora daquilo que está “dentro” e “fora” do armário. As formas danosas podem ser lidas através da epistemologia do armário, proposta por Eve Sedgwick (2007). Nesse caso, sair do armário encara tomar conhecimento sobre a sexualidade de tornar público o “desejo pelo mesmo sexo”, sobretudo, e sua recusa em um determinado contexto social (Sedgwick, 2007). O discurso da moderadora expressa o ato de tornar pública a sua orientação sexual como lésbica e o modo como essa forma reverbera na sua vida religiosa, principalmente por ocupar na hierarquia religiosa a representatividade global da MCC. Observa-se também uma “forma específica de fazer religião” que produz e faz circular discursos que mobilizam “instâncias do político, do religioso e da sexualidade [...] para afirmar uma unicidade semântica”, nomeados de *discursos trípticos* por Paula Montero *et al.* (2018, p. 141-142).

Continuando a recepção, as lideranças da ICM-Rio se dirigiram ao púlpito para pronunciar as suas boas-vindas à moderadora. Naquele momento, ressaltaram o quão importante era receber a distinta representante da instituição, cujo destaque em nível global seria vital para a visibilidade da prática religiosa da ICM-Rio. A posição da “única mulher lésbica líder de uma igreja no mundo”, lida por um dos presentes, demarcou a singularidade para a comunidade religiosa naquele momento, além de apontar a transformação do “chamado da obra religiosa” como marca distintiva de “voz no mundo” na trajetória da ICM desde a sua fundação. Em seu discurso, uma das lideranças da ICM-Rio ressaltou a presença da moderadora como reflexo de transformação social e salientou o conflito da ICM com outros segmentos cristãos e sociais, que colocam a instituição religiosa como “aberração” ou “fábula”, gerando uma imagem pejorativa. Uma das indagações das pessoas que visitam a ICM-Rio pela primeira vez era se ali se tratava de uma ONG, algo que ouvia das lideranças religiosas com frequência durante o trabalho de campo.

A imagem negativa da instituição foi também exemplificada pela fala do educador comunitário da Equipe do Laboratório de Pesquisa Clínica em IST/Aids (Labclin-Aids) do INI/FIOCRUZ. Em sua participação no evento citado, ele contou que, em uma tarde de 2006, ano de fundação da ICM na cidade do Rio de Janeiro, enquanto assistia à televisão com um amigo, viu uma reportagem em que o apresentador do programa ofendera a instituição. Os insultos sofridos por aquele espaço religioso, com o qual podia se identificar, teriam gerado curiosidade no educador. Com o passar dos anos, ele e o amigo passaram a frequentar de forma espaçada os cultos e atividades da ICM enquanto não membros. Ele relatou: “Desde a primeira vez que aqui estive fui buscando a representação para falar desse mal [HIV/Aids] que está acometendo a nossa comunidade”. Também fez referência ao trabalho direcionado ao aconselhamento das formas de tratamento e prevenção entre a comunidade religiosa. Através dos eventos nesse

espaço religioso, o educador mobiliza as pessoas, convidando-as para participar das pesquisas e dos encontros na Fiocruz:

Pelo menos uma vez por ano nós fazemos um evento de prevenção aqui no salão. Esse ano vai ser aproximadamente no dia 1 de dezembro, que é o dia internacional da luta contra a Aids. Eu tenho o prazer de dizer que algumas das pessoas que estão aqui hoje fazem parte de alguma das nossas pesquisas. Inclusive de pesquisas que hoje já fazem parte de política pública para complementar o nosso sistema de saúde. Hoje aqueles que passam pela ICM-Rio, de alguma forma, são convidados a participar das nossas pesquisas, dos nossos encontros lá na fundação. É claro que nós fazemos alguns eventos sociais para que eles possam conhecer sem ter o peso da questão da saúde (Caderno de campo, 9 nov. 2019).

A equipe de educadores do INI é composta, segundo o *site* da instituição, por “mulheres transexuais e travestis e jovens gays de periferia, [que] planejam as atividades enfatizando a vinculação, o acolhimento e a retenção das participantes dos projetos e a criação de ambientes não discriminatórios” (FIOCRUZ, 2019). A ICM-Rio tem participação no acompanhamento comunitário das pesquisas clínicas (FIOCRUZ, 2019) e ocupa uma cadeira no Comitê Comunitário Assessor (CCA), enquanto representante da sociedade civil. Ao término de sua fala, o educador distribuiu um envelope que continha o material de divulgação sobre os programas de tratamento e não infecção de HIV/Aids e informações sobre PrEP e PEP²⁷, acompanhado de preservativos e lubrificantes. A elaboração de atividades de prevenção na ICM-Rio, como o Chá das Drags²⁸, e a divulgação de panfletos em uma mesa no salão da igreja sobre os programas de prevenção a DST/Aids direcionam a comunidade para a participação em políticas públicas de saúde. Essas políticas de prevenção perpassam a ação pedagógica do preservativo observada desde a década de 2000 (Cunha, 2018), a qual passou de uma perspectiva da responsabilidade individual para um cuidado público que busca a participação dos sujeitos na eficácia do controle social a partir de uma perspectiva da vulnerabilidade e dos direitos humanos (Calazans; Pinheiro; Ayres, 2018).

A moderadora tomou a palavra e avançou o debate. Relatou o silêncio das igrejas cristãs a respeito do HIV/Aids, que acaba por promover a disseminação de estigmas, perguntando

27 Os materiais que continham no envelope versavam sobre o tratamento de HIV/Aids e informavam sobre a Profilaxia Pré-Exposição ao HIV (PrEP) e a Profilaxia Pós-Exposição (PEP). Quanto à Prep, havia o entendimento de que grupos-chave como homens gays, pessoas transexuais e travestis, profissionais do sexo e pessoas em relacionamentos sorodivergente (uma pessoa infectada, outra, não), seriam beneficiados com a medicação de prevenção ao HIV-Aids. A PEP, por sua vez, indicava o uso de medicamento antirretroviral para pessoas detectáveis para o HIV/Aids, sendo importante para o controle da carga viral na corrente sanguínea, impossibilitando doenças oportunistas. Disponível em: [http://www.aids.gov.br/pt-br/faq/qual-e-diferenca-e-entre-prep-e-pep#:~:text=A%20PEP%20%E2%80%93%20Profilaxia%20P%C3%B3s%20Exposi%C3%A7%C3%A3o,ocupacional%20\(com%20instrumentos%20perfurocortantes%20ou](http://www.aids.gov.br/pt-br/faq/qual-e-diferenca-e-entre-prep-e-pep#:~:text=A%20PEP%20%E2%80%93%20Profilaxia%20P%C3%B3s%20Exposi%C3%A7%C3%A3o,ocupacional%20(com%20instrumentos%20perfurocortantes%20ou). Acesso em: 12 dez. 2019.

28 Evento promovido de forma periódica pela ICM-Rio que conta com apresentações de performances de *drag queens*.

retoricamente às pessoas presentes: “Em quantas igrejas no Rio você ouve ou pode falar como se pode ter sexo seguro? Ok, fazer sexo?”. Apontou para a porta de entrada, sugerindo que a possibilidade de um debate sobre sexo seguro não é um “fardo dogmático”. A noção de sexo seguro em sua fala perpassa a criação de uma resposta à epidemia de Aids de ativistas LGBTQIA+ como uma estratégia de prevenção como cuidado coletivo e recíproco, diante da noção do sexo gay como perigoso, dos homossexuais como um “grupo de risco”, observada nos EUA na década de 1980 (Pinheiro, 2015). Ao falar sobre os cuidados nas relações sexuais, afirmou que sua experiência na ICM teve um poder de transformação social e ganhou destaque, servindo de exemplo para elucidar a função de seu cargo na instituição.

A próxima liderança da ICM-Rio abordou entrada recente na pastoral antirracista, intitulada Pessoas Afrodescendentes e seus familiares (PAD)²⁹. Em sua fala, atentou para a necessidade de discutir o racismo em conjunto com a diversidade sexual, sendo a ICM-Rio uma das pioneiras dessa intersecção. Iniciado no ano de 2010, o PAD aborda questões relacionadas à diversidade cultural a partir da perspectiva das relações étnico-raciais. Em cada edição do evento, palestrantes de coletivos e do movimento negro, pesquisadores, representantes de políticas públicas governamentais e ligados a ONGs são chamados para debater temas contemporâneos. Além dessas mesas de conversa, também conta com cinedebate, apresentação de danças e músicas, performance *drag*, rodas de conversa e o Sarau da Consciência Negra. Essas atividades foram citadas pela liderança religiosa, que aproveitou para divulgar o *Culto da Consciência Negra*, além de atentar para a necessidade de discutir racismo e espiritualidade nas igrejas cristãs. Sinalizou também a importância da presença de mais pessoas negras na ICM-Rio na membresia e em cargos de liderança religiosa, definindo a instituição um ponto de referência na junção do antirracismo e uma espiritualidade sadia

O comentário da moderadora a essa questão foi elaborado a partir do passeio com as lideranças pelo centro da cidade do Rio de Janeiro. Esse percurso turístico e histórico possibilitou que ela conhecesse a constituição da estrutura social brasileira marcada pelo racismo, que perdura desde o período colonial. Inclusive, em seu relato, chegou a falar que conheceu uma “pequena África”, a partir dos aspectos arqueológicos da escravidão demonstrados em locais visitados que eram de comercialização e de depósito para os escravizados. Por isso, indicou a criação do *Ministério de Pessoas Afrodescendentes* como uma das ações da ICM-Rio no

²⁹ Iniciado no ano de 2011, o PAD aborda questões relacionadas à diversidade cultural a partir da perspectiva das relações étnico-raciais. Em cada edição do evento, palestrantes do movimento negro são chamados para debater temas contemporâneos e participar de um cinedebate e do *Sarau da Consciência Negra*. Nesse momento os símbolos nas vestimentas, a ornamentação do templo e as “músicas seculares” que remetem à diversidade étnico-racial fazem parte do evento.

enfrentamento ao racismo institucional da sociedade brasileira. Também atentou para a voz de denúncia como marca distintiva de atuação da MCC no mundo e citou o seu posicionamento, enquanto líder global da MCC, à declaração racista proferida pelo Presidente Donald Trump em relação aos imigrantes mexicanos após a posse presidencial (EXAME, 2019). Após finalizar a sua participação naquela noite, colocou-se à disposição para denunciar e resistir ao agravamento das “injustiças sociais” no Brasil.

A visita da moderadora naquela noite estabeleceu uma relação entre a comunidade local e a representação de um movimento religioso global. Quando a moderadora faz perguntas aos presentes, acaba por construir redes locais de *vidas imaginadas* a partir de um determinado contexto social (Appadurai, 2004). Sua interpretação das respostas formuladas, seja em palavras, seja em frases repletas de sentidos diversos, estabeleceu um ponto de contato relevante para o entendimento da moderadora sobre a ICM-Rio. Ao explanar a própria vida, procurou se aproximar das experiências narradas pela comunidade local sobre o que é viver na ICM e na cidade do Rio de Janeiro.

Na apresentação da ICM-Rio à moderadora, as lideranças religiosas procuraram transferir imagens de sua imaginação; assim, passaram a produzir um “contexto em vez de [serem] predominantemente determinados pelo contexto” (Appadurai, 2004, p. 258). Articular e vincular respostas religiosas ao enfrentamento do HIV-Aids e da questão de preconceito e discriminação étnico-racial são formas de apresentar os seus engajamentos e suas parcerias nesse contexto social. Assim, as experiências de atuação engajada se mostraram, nesse fluxo cultural entre o “local” e o “global”, formas de ativismo político promovidas e estimuladas em dado contexto social que se insere em uma rede religiosa transnacional.

NOTAS FINAIS

Dentre a variedade de significativas experiências, a viagem da moderadora Cecilia Eggleston ao Brasil toma corpo na carta endereçada, primeiramente, à reunião do Conselho Administrativo (MCC, 2019c) da MCC, no dia 3 de dezembro de 2019. Nesse documento, evidencia a importância da dimensão religiosa e social da inclusão em um país onde as questões, em suas palavras, de “suporte prático, como comida e moradia”, são urgentes. Havia ainda o conselho que dizia ser de suma importância “oferecer um espaço espiritual seguro”, ressaltando ainda que “nossas igrejas no Brasil são muito ativas neste ministério” (MCC, 2019c). Em sua

carta, ressaltou a questão política, ao narrar que ouviu das igrejas “a luta que elas enfrentam contra líderes políticos hostis e desafios do fundamentalismo religioso”. Frente a esse contexto, utiliza a palavra-chave “resistência” para caracterizar a atuação das igrejas, afirmando, já ao fim, que as igrejas no Brasil “são reconhecidas como parceiras importantes no combate ao preconceito e à opressão violenta” (MCC, 2019c).

A apresentação da moderadora em sua visita ao Brasil, especificamente na ICM-Rio, buscou entender representações individuais e coletivas de imaginar e sentir a comunidade de forma singular. Exerceu, a partir das perguntas ao público, possibilidades de vidas passíveis de serem comunicadas e expressadas em linguagem traduzível a partir de representações locais (Appadurai, 2004). Essas perguntas se alinharam, em termos de referências, com os questionamentos presentes no levantamento de escuta global das igrejas vinculadas à MCC. Além disso, a leitura produzida pela moderadora aproximou a sua experiência, também localizada, ao elaborar uma imaginação da *comunidade de sentimento*, da denominação nacional. Ao se referir à sua imaginação, a moderadora toma a resistência e o “acolhimento”, ou melhor, o cuidado, como possibilidades de representações dessas vidas imaginadas. Ao relatar a sua biografia, vinculou os significados de sua experiência familiar e religiosa, descrevendo como isso impactou a sua vida. Sua inserção na MCC, portanto, representou uma maneira positiva de unir essas experiências, além de significar a resistência e o cuidado também em outras vidas de forma desterritorializada.

Por sua vez, a participação da delegação brasileira na Conferência Geral representa a constituição de um projeto a partir da circulação de pessoas, imagens e ideias desterritorializadas. Os representantes da ICM-Brasil exerceram um fluxo cultural de representações, por compartilharem ações e mobilizações de relevância para o projeto local, além de construírem uma rede de atuação em uma comunidade imaginada transnacional. Por outro lado, essa manifestação do transnacional esteve presente nos discursos imagéticos de vidas permeadas por possibilidades imaginadas específicas (Appadurai, 2004). Essas maneiras de projetar uma história compartilhada influem, nas experiências locais, as formas de ação e mobilização religiosa e secular.

A ICM-Rio busca expandir sua legitimidade e sua visibilidade transnacional, ao apresentar à moderadora as redes de parcerias travadas e ao sinalizar as tentativas de capilaridade da instituição, sobretudo em relação às questões travadas entre vida religiosa, HIV-Aids e raça, tensionadas no contexto brasileiro contemporâneo. No caso das tecnologias de prevenção ao HIV-Aids, observa-se uma estratégia religiosa de discussão, informação e parcerias público-privadas voltadas ao sexo seguro que não perpassa os estigmas associados à doença. A prática

religiosa antirracista se mostrou a partir das ações pedagógicas, como rodas de conversas, saraus literários, entre outras atividades que mobilizaram questões étnico-raciais. Essas maneiras de ativismo político informam como a instituição religiosa procura fomentar e incentivar discussões que compartilham e alargam o diálogo de experiências individuais e coletivas. Dessa forma, a ICM-Rio procura compor uma agenda global de resistência e cuidado, ao aglutinar experiências localizadas que possibilitam imaginar maneiras de engajamento em diferentes contextos transnacionais.

REFERÊNCIAS

1. APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**: a modernidade sem peias. Lisboa: Teorema, 2004.
2. BÁRCENAS BARAJAS, Karina Berenice. **Bajo un mismo cielo**: las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2020. Disponível em: <https://www.iis.unam.mx/difusion-publicaciones-libros/>. Acesso em: 30 set. 2020.
3. BIRMAN, Patrícia. Relações de gênero, possessão e sexualidade. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 1, p. 37-57, 1991.
4. CAILLÉ, Alain. Dádiva, care e saúde. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 16, n. 36, p. 42-59, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/soc/a/L75H3FqCbHkctPd hfvYzkkq?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.
5. CALAZANS, Gabriela Junqueira; PINHEIRO, Thiago Félix; AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Vulnerabilidade programática e cuidado público: panorama das políticas de prevenção do HIV e da Aids voltadas para gays e outros HSH no Brasil. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 29, p. 263-293, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/bfYWcm96qhvs45Rby64xzgh/> Acesso em: 25 nov. 2020.
6. EXAME, 2019. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/mundo/trump-diz-a-democratas-estrangeiros-que-voltem-a-seus-paises/>. Acesso em: 02 mai 2020.
7. FIOCRUZ, 2019. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/hiv-aids-fiocruz-recebe-o-premio-community-engagement-award> Acesso em: 30 abr. 2020.
8. GEERTZ, Clifford. O beliscão do destino: a religião como experiência sentido, poder e identidade. *In*: Geertz, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001. p. 149-165.

9. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.
10. MCC. 2019a. Disponível em: <https://www.mcccchurch.org/listening-tour-report-part-3-pa-th-forward/>. Acesso em: 20 set. 2020.
11. MCC, 2019b. Disponível em: <https://www.mcccchurch.org/files/2019/03/Rev-Elder-Cecilia-Eggleston-Video-Transcript.pdf> Acesso em: 20 set. 2020.
12. MCC. 2019c. Disponível em: <https://www.mcccchurch.org/moderator-reflection-general-than-ks-special-thanks-to-brazil/>. Acesso em: 22 dez. 2020.
13. MCC. 2004. Disponível em: <https://www.mcccchurch.org/overview/history-of-mcc>. Acessado em: 20 mar. 2020.
14. NATIVIDADE, Marcelo Tavares. “**Deus aceita como seu sou?**”: a disputa sobre o significado da homossexualidade entre evangélicos no Brasil. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia e Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
15. NATIVIDADE, Marcelo Tavares; OLIVEIRA, Leandro de. **As novas guerras sexuais: diferença, poder religioso e identidades LGBT no Brasil**. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2013.
16. MONTERO, Paula *et al.* Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 24, n. 52, p. 64-131, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/TrCF6zMf8Y7B95WHVJkVFf/?lang=pt>. Acesso em: 25 set. 2020.
17. PINHEIRO, Thiago Félix. **Camisinha, homoerotismo e os discursos da prevenção de HIV/Aids**. 2015. Tese (Doutorado em Ciências) – Programa de Medicina Preventiva) - Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/5/5137/tde-14092015-092808/pt-br.php>. Acesso em: 25 set. 2020.
18. SEDGWICK, Eve Kosofsky. Epistemologia do armário. Trad. Plínio Dentzien. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 19-54, 2007. In: ABELOVE, Henry *et al.* **The lesbian and gay studies reader**. New York; London: Routledge, p. 45-61, 1993.
19. SEGATO, Rita Laura. **Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização**. Departamento de Antropologia, Brasília, Universidade de Brasília, 1997.
20. SILVA, Aramis Luis. Brazilian Gay Pastorate in mission to Cuba: shaping a transnational community of speech. **Global trajectories of Brazilian religion**, 2020. p. 71-84.
21. WILCOX, Melisa. Of markets and missions: the early history of the Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches. **Religion and American Culture: A Journal of**

Interpretation, Berkeley: University of California Press, v. 11, n. 1, p. 83-108, 2001.

22. WILCOX, Melisa. Innovation in exile religion and spirituality in lesbian, gay, bisexual, and transgender communities. *In*: MACHACEK, D. W; Wilcox, M.M (org.). **Sexuality and the world's religion**. California: ABC-CLIO, p.325-357, 2003.

Pedro Costa Azevedo

Professor Docente I na Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro. Doutor em Sociologia Política pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1773-4700>. E-mail: pedro.zevedo@gmail.com

(Re)traçar a teoria ator-rede: um ensaio teórico-epistêmico-metodológico sobre lacunas e limitações

(Re)tracing the actor-network theory: a theoretical-epistemic-methodological essay on gaps and limitations

André Guimarães

Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil

RESUMO

Com ênfase na questão ontológica e na polarização discursiva entre as correntes de pensamento semiótica e estruturalista, neste artigo, peça de concepção teórico-metodológica do seu trabalho de doutorado, o autor problematiza a Teoria Ator-Rede (TAR) a partir de críticas globais de outros autores colocadas em diálogo com controvérsias emergentes em sua pesquisa de mestrado. À luz da filosofia deleuze-guattariana e da ontologia analítica são feitas reflexões sobre os modos de produção do conhecimento no mundo ocidentalizado, que levam autores da TAR a considerar simetria, hibridismo, complexidade e multiplicidade na prática interna de seus estudos, mas corroborar oposições dicotomizadas e barreiras epistemológicas no campo amplo das ciências sociais. Postulam-se, então, outros termos e formas exploratórias que visam à expansão da TAR, na vertente da performatividade, a um estudo antropológico pleno – etnografia, etnologia e antropologia social –, de modo que se possa analisar as produções do ser-devir das realidades em suas possíveis multiplicidades e prováveis regularidades, considerando o tempo cotidiano das práticas e o tempo histórico dos fundamentos relacionais.

Palavras-chave: Semiótica, Estruturalismo, Ontologia, Lógica, Antropologia.

Recebido em 08 de novembro de 2022.
Avaliador A: 17 de fevereiro de 2023.
Avaliador B: 28 de fevereiro de 2023.
Aceito em 10 de maio de 2023.



ABSTRACT

With an emphasis on the ontological question and on the discursive polarization of semiotic and structuralist currents of thought, in this article, piece of theoretical-methodological conception of his doctoral work, the author problematizes the Actor-Network Theory (ANT) based on global criticisms by other authors placed in dialogue with emerging controversies in the author's research masters. In the light of Deleuze-Guattarian philosophy and analytical ontology, reflections are made on the modes of knowledge production in the westernized world, which lead authors of the ANT to consider symmetry, hybridity, complexity, and multiplicity in the internal practice of their studies, but corroborate oppositions dichotomies and epistemological barriers in the broad field of social sciences. Therefore, other exploratory terms and forms are postulated, aimed at expanding ANT, in terms of performativity, to a full anthropological study – ethnography, ethnology, and social anthropology –, so that one can analyze the productions of the being-becoming of realities in their possible multiplicities and probable regularities, considering the daily time of practices and the historical time of relational foundations.

Keywords: Semiotics, Structuralism, Ontology, Logic, Anthropology.

INTRODUÇÃO

A TAR [Teoria Ator-Rede] não é uma “teoria”, ou, se for, então uma “teoria” não oferece necessariamente uma estrutura coerente, mas pode também ser um repositório aberto e adaptável. Uma lista de termos. Um conjunto de sensibilidades. A força da TAR, então, não é ser sólida, e sim adaptável. Reúne uma rica variedade de formas exploratórias e experimentais de sintonizar o mundo. Os termos e textos que circulam na TAR são dispositivos de coordenação. Eles movem tópicos e preocupações de uma situação para outra. Eles traduzem e revelam o que ajudam a analisar. Eles aguçam a sensibilidade de seus leitores, sintonizando-os com o que está acontecendo e com o que muda aqui, ali, em outros lugares. De um modo ou de outro, eles também atuam, não de um lugar de visão geral, mas sim de um modo de tratamento. Eles cuidam, eles intervêm. Eles mudam e adicionam sentidos (Mol, 2010, p. 265-266, tradução nossa).

Concebida inicialmente por Bruno Latour e Michel Callon entre 1978 e 1982 a partir da ideia de estudar relações entre humanos e produtos da ciência e tecnologia, a Teoria Ator-Rede (TAR) atraiu diversos acadêmicos das ciências sociais e humanas, como John Law e Annemarie Mol, entre outros, pelo mundo (Latour, 2012; Law, 2009; Mol, 2010). Assim, essa abordagem teórico-metodológica vem se consolidando como um conjunto de concepções e

estratégias sensíveis que possibilita estudar todos os “seres” do universo físico e discursivo como efeitos relacionais, híbridos e localizados, constituídos nas práticas cotidianas (Law, 2009; Mol, 2010). A noção de “ator-rede” é adotada como via de objetivação sociológica ante a percepção de “associações” entre elementos heterogêneos chamados atores, ou actantes, mediante a especificidade de suas interações no tempo-espaço da “teia” relacional em que se movem – a troca do termo “ator” por “actante”, tomado emprestado da semiótica linguística, se faz no sentido de elucidar a não restrição da capacidade de atuar ao humano e ao físico (Latour, 2012; Law, 2009). Nesse sentido, actantes humanos e não humanos – pessoas, entes diversos da natureza, instrumentos, ideias, afetos, discursos, instituições etc. – jamais serão tidos como puros em si, já que compartilham características de outros actantes (Latour, 2012).

Callon (1999) e Law (2009) afirmam que a TAR não é uma teoria, pois seus escritos não oferecem um método exato nem explicações que possibilitem repetições, confirmações, algo semelhante a uma *lei natural* ou *lei da natureza-cultura*. Mol (2010), no entanto, validando Latour (2006), relativiza a questão, propondo que é possível chamar a TAR de teoria desde que se altere o sentido da palavra “teoria”:

[...] se a TAR é uma teoria, então uma “teoria” é algo que ajuda os acadêmicos a se sintonizarem com o mundo, a ver, ouvir, sentir e saborear [...], é um repositório de termos e modos de se envolver com o mundo, um conjunto de reflexos metodológicos contrários (Mol, 2010, p. 162, tradução nossa).

Algumas aproximações epistêmico-ontológicas contribuem para fazer da TAR uma abordagem teórico-metodológica ao mesmo tempo aberta, adaptável e forte: I) o pós-estruturalismo (Williams, 2012) – que fragiliza as ideias de verdade, objetividade e razão e enfatiza a circulação do poder e a produção social de realidades, significados e sentidos, à luz de filósofos como Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Félix Guattari; II) o pragmatismo (Chateauraynaud, 2016) – que enfatiza as práticas envolvendo diferentes elementos entre si e os efeitos de transformação das realidades; III) o (pós-)construcionismo social (Berger; Luckmann, 2014) – que enfatiza o caráter associativo do mundo vivido e a historicidade das práticas sociais, incluindo a ciência como prática social, além dos pressupostos de hibridismo e simetria entre elementos comumente separados e hierarquizados pelas diferenças (humanidade e não humanidade; fisicalidade e discursividade); e IV) os estudos da complexidade (Morin, 2002) – que enfatizam a superação dos paradigmas da simplificação (disjunção-redução) e da linearidade da ciência moderna, com vistas a (re)agregar saberes pela via da transdisciplinaridade.

Em termos epistêmico-metodológicos, a TAR traz convergências expressivas com: I)

a semiótica (Greimas, 1993) – que toma a noção de actantes como “sujeitos gramaticais” que se transformam entre si por suas associações em percursos geradores de sentido, no decorrer de narrativas ou acontecimentos; II) a etnometodologia (Garfinkel, 2002) – que propõe ao pesquisador uma atitude compreensiva/descritiva para dar ênfase ao “como”, ou às práticas que geram efeitos sobre as realidades, diferentemente da postura explicativa, que dá ênfase ao “porquê”, ou aos elementos causais; e III) o *shadowing*, ou “sombreamento” (Czarniawska, 2007) – que propõe a noção de campo em movimento e o método de seguir os actantes acompanhando translações, interatuações, posicionamentos circunstanciais, transformações.

A primeira vertente da TAR, trabalhada por Latour, Callon e Law pela metáfora da construção, enfatiza a produção de realidades a partir dos efeitos dinâmicos da articulação entre actantes, buscando acompanhar processos de estabilidade e instabilidade do objeto (Callon, 1999; Latour, 2006, 2012; Law, 1999, 2009). Uma segunda vertente, trabalhada principalmente por Mol e Law, recorre à metáfora da performatividade, dando ênfase às maneiras como o objeto é “feito” em múltiplas versões nas práticas cotidianas, mediante interatuações circunstanciais de actantes em processos fluidos, abertos, contínuos, instáveis e inacabados (Law, 2009; Mol, 2005; Mol; Law, 2004).

Se, como sugere Mol (2010), a TAR pode ser descrita como um conjunto de termos, é também porque alguns termos conceituais servem de guia para o cientista se inserir na rede que constitui seu objeto, juntamente com seu aporte reflexivo, seus objetivos e suas estratégias de pesquisa. Munido desses instrumentos e inserido nas tramas do seu objeto empírico, o pesquisador pode rastrear os fios das interatuações que compõem circuitos de influência mútua e circunstancial entre actantes, mantendo o social plano, no minucioso trabalho cocriativo de administrar múltiplas associações actante-rede, produzindo junto e descrevendo realidades diversas e sempre objetivas em suas múltiplas camadas ou versões (Latour, 2006, 2012; Mol, 2010).

O termo que nomeia a teoria – *ator-rede* – traz a ideia de que, em qualquer circunstância, como parte do objeto sociológico, um actante jamais estará dissociado de uma rede em transformação constante, composta por outros actantes humanos e não humanos, físicos e discursivos, por isso o hífen (Latour, 2012). No binômio ator-rede, *ator* deve indicar tudo que atua na produção do ser-devir das realidades; já *rede* serve ao entendimento de que cada actante, como cada palavra de uma sentença, adquire identidade, formas e sentidos nas relações que estabelece (Latour, 2012; Mol, 2010). A noção de rede é contraponto à ideia de sociedade, enquanto ator/actante contrasta ao indivíduo, ou seja, na abordagem da TAR não há a sociedade ou o social coercitivo que coloca o indivíduo como intermediário de algo maior, há actante-

rede, associações, interatuações, sendo cada actante tomado como *mediador* que estabelece relações circunstanciais no cotidiano (Latour, 2006; 2012).

Dois termos conceituais são valorizados na TAR, especialmente para a vertente latouriana, no sentido de indicar situações a serem exploradas nas relações actante-rede. Oposto de *docilidade*, *recalcitrância* diz da atuação disruptiva ou resistente de um ou mais actantes no processo da pesquisa, expondo desierarquizações de saber-poder, instabilidades, heterogeneidades e polifonias presentes no campo, de modo a frustrar possíveis presunções e pretensões de controle do *observador* sobre o *observado*. Já *controvérsia* se refere às tensões e disputas presentes nas interatuações dos actantes, que fazem a força/o poder circular nas redes relacionais, conformando as realidades (Latour, 2012).

A vertente da performatividade da TAR traz outros termos para a compreensão das realidades em sua fluidez, abertura, instabilidade e incompletude nas práticas cotidianas. Mol (2005) define a pesquisa na linha da performatividade como *praxiografia*, uma etnografia descritiva-narrativa que considera a amplitude dos actantes que interatuam em episódios cotidianos e enfatiza as práticas do conhecimento como instrumentos ontológicos que performam realidades em uma *multiplicidade de versões*. Considerando que ser, saber e fazer estão mutuamente implicados, observam-se as condições de possibilidade para o ser-devir das realidades, não como dadas *a priori*, mas sendo moldadas e remoldadas nas práticas, com interatuações que implicam correlações de força/poder expressivas de *ontologias políticas* – uma dinâmica de performatividades em movimento a produzir múltiplas realidades e conhecimentos acerca do objeto (Law; Mol, 2002; Martin *et al.*, 2018; Mol, 1999, 2005).

Outros dois termos correlatos ajudam a demarcar espaços de observação e análise referentes às versões diversas do objeto, sempre performadas com instabilidade e fluidez no tempo-espaço: *socialidades*, para abordar os fluxos de associações e suas alterações nas dinâmicas de interatuação dos actantes-rede; e *materialidades*, para considerar formas ou arquiteturas que se constituem nas associações para as múltiplas realidades do objeto (Law; Mol, 1995).

Com as características brevemente descritas acima, a TAR vem demonstrando uma potência transdisciplinar com estudos sociais que atravessam diversas áreas do conhecimento (Law, 2009; D'Andréa, 2018). Contudo, entre acadêmicos afiliados à TAR ainda persistem discursos baseados em lógicas de separação-oposição e disjunção-redução que, ao polarizar as correntes de pensamento semiótica e estruturalista, mantêm barreiras epistemológicas difíceis de transpor.

Em face dessas circunstâncias, este artigo, primeiramente, reúne críticas globais referidas

à TAR por outros autores, discutindo-as em relação à prática empírica do trabalho de mestrado deste autor. Em seguida, recorre à filosofia de Deleuze e Guattari e à ontologia analítica para produzir reflexões que inspirem o preenchimento de lacunas e a superação de fronteiras internas às ciências sociais, que tendem a repercutir na manutenção de oposições dicotomizadas como generalidade vs. complexidade; fundamentos socio-históricos vs. práticas cotidianas; o social vs. as associações. Por fim, procura acrescentar outros termos e formas exploratórias que possam contemplar os aspectos discutidos e, quem sabe, desdobrar a potência trans da TAR do campo disciplinar para o epistemológico.

CRÍTICAS GLOBAIS, CONTROVÉRSIAS LOCAIS

Law (2009) sugere que a TAR não fornece conhecimentos substancialmente abstratos, mas baseados em situações observadas em estudos de casos que oferecem sentidos para assimilar as bases epistêmico-metodológicas interseridas e estendidas na prática empírica, esta que, inevitavelmente, deve se desdobrar em teoria. É nesse movimento que os termos e as formas exploratórias da TAR se incorporam às práticas do conhecimento no campo empírico, isto é, no ambiente fluido no tempo-espaço, em que o actante-rede pesquisador se insere com sua matriz de saberes e questionamentos, interagindo nas dinâmicas de produção de realidades (Kuhn, 2017; Law, 2009; Law; Mol, 2002). Em vista disso, este tópico discute críticas globais à TAR em diálogo com controvérsias emergentes na prática empírica de Guimarães (2018), que estudou em sua pesquisa de mestrado o caso da *criança com comportamentos externalizantes* – comportamentos impulsivos, classificados como problemáticos e tratados no âmbito da saúde mental.

Tummons (2021) explorou trabalhos de diferentes autores, retomados em análise para o presente ensaio, que tangenciam a epistemologia em ciências sociais e apontam os seguintes problemas referentes à TAR: I) a ênfase em ontologias planas produzidas em redes cotidianas poderosas e reificadas; II) a negação de sistemas constituídos socio-historicamente e com potencial explicativo, em termos de causalidades; III) a tendência a encobrir sistemas de dominação e poderes hegemônicos; IV) a imprecisão de seu fundamento ético, crítico e político; V) a concepção problemática de “agência”, ou *actância*, não humana; VI) a subserviência contínua dos actantes não humanos aos humanos, a despeito da proposta de uma abordagem simétrica e horizontal; VII) a dificuldade de descrever satisfatoriamente enredos entre humanos e não

humanos; VIII) a impotência de registrar fronteiras entre diferentes composições de actantes-rede; e IX) a incapacidade de tratar de formações sociais discrepantes em cenários como os de racialização, genderização etc. (Edwards; Fenwick, 2015; Hodder, 2014; Kale-Lostuvali, 2016; Law; Singleton, 2013; Mills, 2018; Sayes, 2017; Sturman, 2006; Waelbers; Dorstewitz, 2014).

Dentre as questões indicadas acima, as três primeiras parecem emergir exatamente da disputa epistemológica entre princípios adotados para objetivação do social: de um lado, os que orientam a abordagem de fundamentos socio-históricos com foco em regularidades, contextos ou “estruturas”; de outro, os que orientam a abordagem das práticas cotidianas enfocando socialidades, controvérsias, incertezas, multiplicidade. Assim sendo, barreiras epistemológicas e críticas mútuas tendem a se sustentar justamente no que distingue uma corrente de pensamento da outra. Isto é, uma dá ênfase a ontologias horizontalizadas a partir de “redes” cotidianas, e a outra, a ontologias verticalizadas a partir de “estruturas” socio-históricas, ambas tomadas como poderosas e de certo modo reificadas. Uma negligencia o que se produz no tempo histórico, a outra, o que se produz no tempo cotidiano. Tratando a política de formas diferentes, uma tende a encobrir as manifestações históricas de dominação e concentração de poder, e a outra, as manifestações cotidianas de ruptura e circulação de poder. Eis que essas primeiras críticas são condizentes com uma controvérsia local que emerge no estudo de Guimarães (2018): a relação da generalidade e dos fundamentos socio-históricos com a complexidade e as práticas cotidianas.

A historicidade que atravessa trajetórias agrega a cada actante-rede partes de outros com os quais interatuou em seu tempo de existência, fazendo-o híbrido e constituindo modos de projeção do ser-devir das realidades (Despret, 1999; Latour, 2012; Law; Mol, 2002). Em narrativas autorreferidas, uma pessoa, como actante-rede, pode compor descrições sobre si e suas relações a partir de regularidades socio-históricas. Em Guimarães (2018), as narrativas, inclusive a de uma criança de dez anos, não raro trazem sentenças em linguagem de simplificação/generalidade do tipo “Eu sou isso” ou “Aquilo é assim”, mostrando que o simples, o geral e o abstrato são frequentemente evocados do tempo histórico e emaranhados nas complexas práticas cotidianas.

No referido estudo de caso, as simplificações, abstrações e generalizações discursivas se dispersam nas práticas, com outras múltiplas versões de realidade performadas no fluir das narrativas e das interatuações de actantes (Guimarães, 2018). Aquelas versões simplificadas foram, conquanto, atuadas pelo actante humano a partir de ideias associadas a pressupostos de regularidade, do tipo “Se em parte considerável de minhas atuações eu tenho isso, logo pode-se dizer que eu sou isso”. Ou seja, esse tipo de versão também faz parte do actante-rede fluido,

instável e inacabado. Se esse modo de atuação que performa o simples, o geral e o abstrato ocorre no campo de um estudo em TAR, faz sentido manter a oposição estanque, nos debates epistemológicos, entre generalidade e complexidade, fundamentos socio-históricos e práticas cotidianas ou, como sugere Latour (2012), entre uma “sociologia do social” e uma “sociologia das associações”? Essa é uma das questões para as quais se buscam respostas a seguir.

As questões IV, sobre ética, crítica e política, e V, sobre a actância não humana, podem ser suficientemente respondidas a partir das já mencionadas bases epistêmico-ontológicas da TAR e de diversos dos seus estudos empíricos, que expõem argumentos bastante consistentes (Latour, 2012, 2020; Law; Singleton, 2013; Mol, 2008, 2005; Souza, 2015). A questão VI, tocante à subserviência do não humano ao humano, é a constatação do caráter antropocêntrico das relações no mundo ocidentalizado, o que não impede a inflexão empírica de simetria e horizontalidade proposta pela TAR. Ainda por isso, sim, é difícil descrever enredos entre humanos e não humanos – questão VII –, o que não significa a impossibilidade de fazê-lo, sendo necessário o esforço de atenção e criatividade para compor com equilíbrio os relatos de interatuações actantes-rede. O estudo de Guimarães (2018) confere certa centralidade aos humanos em seu texto descritivo, exprimindo as dificuldades apontadas nas questões VI e VII e reforçando expressamente a necessidade de cuidado na escrita dos relatos.

Sobre a impotência de registrar limites entre diferentes composições de actantes-rede – questão VIII –, é importante reafirmar que as redes em TAR são consideradas em seu caráter de abertura, logo, fronteiras possivelmente ideadas sempre serão permeáveis e terão tal permeabilidade observada na prática empírica. Alguns estudos em TAR, como o de Guimarães (2018), por questão didática e pela iminência de expressar fronteiras, apresentam diagramas cartográficos cujas cores diferenciam grupos de actantes-rede por processos, áreas de atuação ou modos de actância. Latour (2019) se aproxima do registro desses limites se referindo a “modos de existência” como características ontológicas trazidas à vista na prática empírica, com qualidades que podem aludir a materialidades do mundo, à metafísica ou à epistemologia; e propõe como modos, por exemplo, a política, a tecnologia e a religião, entre outros. De fato, não há impotência de registrar limites, mas, nas redes de um estudo em TAR, caso sejam traçados, limites devem ser apreciados com cuidado, como abstrações analíticas posteriores à descrição das interatuações sempre abertas entre actantes-rede.

Por fim, a questão IX, referente à incapacidade de abordar assimetrias sociais constituídas historicamente por marcadores da diferença, é um ponto crítico que também reverbera como controvérsia interna em Guimarães (2018), relativa à magnitude de práticas veladas ou não declaradas nas relações actante-rede. No caso da criança com comportamentos externalizantes,

essa questão emergiu pela circunstância de que a criança actante-rede de referência do estudo era racializada como negra e tinha o seu corpo periferizado social e territorialmente. A produção, a análise e a interpretação dos dados dessa pesquisa se deram na forma indicada na literatura da TAR e, nessa orientação, não reluziu no campo, seja pelas observações, seja pelas entrevistas, de modo manifesto, qualquer atuação direta na rede relacional da criança que referisse racialização ou periferização. Mas tais condições estavam ali, presentes o tempo todo e sendo reforçadas em algumas práticas, ainda que de modo velado, como quando foi apontado como problema de comportamento o fato de a criança dançar certas músicas com as quais se identificava – especialmente as produzidas por pessoas nativas de territórios periferizados e racializadas como negras, que sugerem sensualidades e relações de gênero. Tendo percebido esse ponto controverso e limitador no seu estudo em TAR, coube a Guimarães (2018) sugerir nas considerações que pesquisas futuras poderiam explorar de modo mais aprofundado os conflitos entre as culturas territoriais de centros e periferias e a associação de questões étnico-raciais e de gênero com os psicodiagnósticos baseados em comportamentos externalizantes.

Limitações como a exposta acima certamente guardam relação com a polarização entre fundamentos socio-históricos e práticas cotidianas, entre a sociologia do social e a sociologia das associações, efeito de persistentes barreiras epistemológicas. É provável que, para garantir em um estudo em TAR o reluzir de interatuações referentes a aspectos como marcadores da diferença e assimetrias sociais históricas, esses elementos precisem constituir o objeto e o problema de pesquisa, tornando-se o caso a ser estudado e ganhando enfoque nos roteiros metodológicos. Latour (2012) admite que as interatuações dos actantes são atravessadas por muitos ingredientes que vêm de outros tempos e espaços, sugere que o pesquisador possa se deslocar a outros lugares para encontrar as fontes de tais ingredientes; no entanto afirma que a ânsia de alcançar certos elementos, sem que eles tenham relampejado nos fios que associam os actantes, seria tirar o social do plano para buscar o “contexto” ou a “estrutura”. Em geral, nos estudos em TAR, um agregado socio-histórico pode ser considerado um actante-rede, em termos de discursos, instituições ou dispositivos, porém, para serem abordados, eles ainda precisarão aparecer de modo manifesto. Diante das dificuldades epistemológicas observadas, haveria algum instrumento de conciliação capaz de transpor as rígidas fronteiras conceituais fundadas em oposições dicotomizadas que limitam a TAR e fragmentam a sociologia e a antropologia?

ENTRE ONTOLOGIAS, EPISTEMOLOGIAS E PRÁTICAS SOCIAIS

A ontologia, como passou a ser chamada no início do século XVII, antes chamada de metafísica (c. 60 a.C.), emerge nos escritos do filósofo Aristóteles (384-322 a.C.) como a “primeira filosofia”, ponto de partida para outros estudos filosóficos ou científicos, que se ocupa do “ser enquanto ser” ou do “ente enquanto ente” (Krause, 2017). No aristotelismo, a ontologia foca uma suposta natureza plena, integral e genérica do ser, de base metafísica, animista ou teológica; no heideggerianismo, o enfoque é dado a aspectos abrangentes e heterogêneos do ser, materiais e supramateriais, que possibilitam múltiplas existências; e, mais recentemente, chegou-se a uma “ontologia analítica”, cujo enfoque se dirige à relatividade do ser-devir com as lógicas que engendram determinadas ideias, cosmopercepções, conceitos, teorias ou epistemes¹ (Krause, 2017).

Consoante à ontologia analítica, as múltiplas maneiras de perceber e codificar as materialidades do mundo implicam um comprometimento ontológico que provém das lógicas que subjazem às projeções do ser-devir das realidades, expressas em linguagem e/ou imagem e aplicadas às práticas materiais (Krause, 2017). Todas as produções da mente humana, dos mitos de criação às teorias científicas, se constituem por tramas metafísicas implicadas na projeção do ser-devir das realidades e, ao serem compartilhadas culturalmente em uma mesma comunidade, essas tramas tendem a ter suas lógicas reproduzidas em interatuações diversas nas práticas sociomateriais (Alexander, 2015; Deleuze, 1988a; Krause, 2017).

São a linguagem e a imagem os meios pelos quais o humano codifica as materialidades do universo extracorpóreo e intercorpóreo percebidas através dos sentidos, produzindo saberes, identidades e discursos transmitidos e transformados em contínuos processos intersubjetivos e sociais por tradição, educação e práticas culturais (Corrêa da Silva, 2015; Fabrício, 2017; Krause, 2017). Estudos filosóficos e linguísticos têm alimentado a produção de conhecimento nas ciências sociais, tocando a questão ontológica e fundamentando paradigmas, teorias e práticas sociocientíficas, como nos casos dos estruturalismos e das semióticas materiais (Deleuze, 1988a; Descola; Scarso, 2016; Krause, 2017; Law, 2009).

Inspirada na metafísica de Platão (428-347 a.C.) e estendida a diversas ciências, a episteme estruturalista foi consolidada pelo linguista Ferdinand de Saussure (1857-1913), ainda

¹ Entenda-se por episteme o conhecimento humano associado a um determinado paradigma cujos estudos sobre características, percurso evolutivo, validade e limites compõem a epistemologia.

que este tivesse adotado o termo “sistema” e não “estrutura” para designar a língua como um todo cujas partes concorrem para uma organização global a partir das relações que estabelecem entre si (Rocha, 2016; Saussure, 1999). Foi o linguista Algirdas Greimas (1917-1992) que fundou a episteme semiótica, ao passar da semântica estrutural para a semiótica narrativa, e criou condições para a abordagem sociológica da TAR, indicando que os actantes de uma narrativa se transformam mútua e continuamente, produzindo novas formas e sentidos para si e para o todo, sendo sempre efeitos gerados nos percursos relacionais em que se localizam (Greimas, 1976, 1993). As discussões da temática ontológica na filosofia, alinhadas com questões linguísticas e imagéticas, vêm suscitando importantes repercussões para as ciências sociais e humanas, a ponto de, por via da antropologia, ser possível hoje dizer de uma “virada ontológica”², pensando em uma metafísica social a partir de conceitos como “ontologia política” e “ontologia prática” (Deleuze; Guattari, 1996; Eitel; Meurer, 2021).

Os estudos filosóficos de Gilles Deleuze e Félix Guattari trouxeram fortes contribuições, ao problematizar, sem negações estereis, a episteme estruturalista, fragilizando a ideia de entidades sociais fixas e estáveis que fatalmente direcionariam as práticas intersubjetivas (Deleuze, 1988a; 1988b; Deleuze; Guattari, 1976, 1996). Nessa direção, a filosofia deleuze-guattariana faz uma crítica à metafísica platônica, base do pensamento representacionista e estruturalista, ao mesmo tempo que produz um pensamento da diferença, da multiplicidade e do devir (Agostinho, 2016; Deleuze, 1988a; Deleuze; Guattari, 1996).

Para Deleuze (1988a), o pensamento metafísico/ontológico que se encerra com a projeção de entidades duras e permanentes tanto distorce as realidades, apagando o seu caráter e sua dimensão de mobilidade e abertura, enquadrando e paralisando o ser, como apaga e inibe rupturas e transformações nas práticas cotidianas, silenciando as possibilidades do devir. Discursos estruturalistas instituem normatividades e ordenamentos sociais, com lógicas de desenvolvimento mantidas e reproduzidas a partir de pretensos “fundamentos” que passam a constituir “fundados”; ou seja, com base na projeção de ideias ou princípios abstratos não presentes, mas presentificados nas práticas, realidades tendem a ser determinadas, limitadas e reproduzidas (Agostinho, 2016; Deleuze, 1988a; Deleuze; Guattari, 1996).

A noção pós-estruturalista de “rizoma”, longe de negar percepções de possíveis sistemas continuados a partir de determinadas regularidades, ou seja, de supostas “estruturalidades” (fundamento/fundado), vem firmar a ideia de abertura do ser-devir a múltiplas possibilidades

2 A *virada ontológica*, atuada por antropólogos diversos, aponta para estratégias de descrição e análise que enfatizam a diferença e seus constituintes, permitindo que os dados etnográficos suscitem problemas epistêmico-ontológicos ao fragilizarem padrões e conceitos estabelecidos em epistemes hegemônicas (Armani, 2019).

(Deleuze; Guattari, 1996). Com o conceito de rizoma, Deleuze e Guattari (1996) pensam a imanência da realidade a partir de relações moventes que fluem no *continuum* tempo-espaco, rompendo sentidos de início, meio e fim lineares e apresentando uma ontologia indeterminada, cotidiana, prática, política, com multiplicidade e historicidade.

O rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços da mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual cresce e transborda. O rizoma é um sistema acentrado, não hierárquico e não significante. Sem General, sem memória organizadora, unicamente definido por uma circulação de estados (Deleuze; Guattari, 1996, p. 32-33).

Segundo os autores, como um sistema multidimensional e dinâmico em si mesmo, o rizoma adquire múltiplas formas, seja pelas ramificações em diversos sentidos na sua extensão superficial, seja pelas materialidades que expõe. Um rizoma conecta continuamente “cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais”; cada cadeia semiótica se faz análoga a um tubérculo que agrega uma diversidade de atos linguísticos, perceptivos, gestuais, reflexivos (Deleuze; Guattari, 1996, p. 15-16). A metáfora do rizoma, ainda que exponha o caráter fluido e inacabado do ser-devir das realidades, não exclui fundamentos socio-históricos e prováveis tendências não somente a estabilizações pontuais, mas também a regularidades determinadas por repetições, ambas expressas em alianças transversais ou em cadeias semióticas.

Law (2009) menciona que Latour chegou a observar a possibilidade de dizer “rizomas atuantes” em vez de “ator-rede”; o próprio Law (2004) diz haver pouca diferença entre o conceito de “agenciamento” (Deleuze; Guattari, 1996, p. 33) e o conceito latouriano de “ator-rede”; e Mol (1999, 2005), ainda que não os referencie, adota notoriamente as ideias deleuze-guattarianas de multiplicidade e de uma ontologia fluida e inacabada que se apreende das práticas com suas mediações políticas. Contudo, até então, os autores da TAR parecem ter absorvido apenas em parte a filosofia da diferença que flui do engajamento ético-político de Deleuze e Guattari (Agostinho, 2016; Dosse, 2010).

Deleuze (1988a) faz uma crítica filosófica ao estruturalismo e ao representacionismo, denunciando os discursos dessas abordagens e seu poder de inibir e restringir práticas e mobilizações políticas a partir da imposição de limites e enquadramentos que levam a rígidos julgamentos para legitimação ou deslegitimação e incorporação ou exclusão em sistemas sociais instituídos historicamente (Agostinho, 2016). Mantendo a linha crítica e politicamente engajada no legítimo exercício do poder ideológico, Deleuze e Guattari seguem no sentido de propor uma outra abordagem, semiótica, que, por si só, instaura também outro discurso em oposição

política ao discurso estruturalista, que tende a expandir, em vez de limitar, as possibilidades de projeção e produção das realidades (Deleuze; Guattari, 1976, 1996).

De modo sumário, o que a obra de Deleuze e Guattari expõe em seu conjunto, sempre analisando linguagem, imagem, prática e política no sentido amplo, é que os modos de perceber, codificar e comunicar as realidades de um universo influem sobre as práticas e seus efeitos materiais e políticos. Os autores da TAR, por sua vez, produzem uma abordagem semiótica para atividades de pesquisa em ciências sociais, enfatizando os elementos e práticas que constituem realidades múltiplas no tempo cotidiano, e rechaçam em suas propostas metodológicas e analíticas a atenção a fundamentos e regularidades que remontam ao tempo histórico – matéria-prima para abordagens estruturalistas.

Em vista disso, esboçando uma interpretação actante-rede, talvez rizomática, sobre o caso das ontologias nas ciências sociais, pelos modos de perceber, codificar e produzir nas práticas as realidades do mundo, é possível se referir às abordagens e discursos estruturalistas e semióticos como versões performadas de modo político nas práticas sociocientíficas, como cadeias semióticas ou como tubérculos em um rizoma. Partindo dessa consideração, parece haver uma sutil contradição quando, a despeito da proposta de romper com oposições dicotomizadas e considerar complexidade, hibridismo e multiplicidade, Latour (2012), de modo estanque, separa e opõe a sua “sociologia das associações” (semiótica) à “sociologia do social” (estruturalista); para a prática sociocientífica, sugere que se desprezem fundamentos socio-históricos e prováveis regularidades. O mesmo parece ocorrer quando Annemarie Mol afirma a Martin e colaboradores (2018) que não há ontologia precedente às práticas de conhecimento, que somente há ontologias políticas, performadas nas práticas.

Tomando por referência o postulado em *Diferença e repetição* (Deleuze, 1988a), o que aqui foi mencionado como sutil contradição dos autores da TAR pode ser interpretado como uma expressão de “fundamento e fundado”. Isso porque, ainda que a proposta da TAR produza diferença em seu arcabouço teórico-metodológico pela abertura à simetria, à complexidade, à multiplicidade e ao hibridismo, passando ao âmbito ampliado das ciências sociais, seus autores reproduzem a lógica regular do sistema de produção científica do mundo ocidentalizado, de erguer barreiras entre saberes distintos com base em oposições dicotomizadas. O modo ocidental de produção epistêmico-científica, que se funda nas lógicas de separação-oposição e disjunção-redução, parece levar os autores da TAR a uma ruptura incompleta com o que tentam renegar do pensamento estruturalista, tendendo a deixar a prática teórico-metodológica e empírica da TAR aquém da ideia que pretende repercutir. Ou seja, quando os autores da TAR seguem a razão projetiva, relacional e organizadora do campo científico que habitam

– fundamento que opõe e polariza epistemes distintas –, sua abordagem atenta à simetria, à complexidade, à multiplicidade e ao hibridismo, enquanto “fundado”, mantém tal diferença limitada à sua prática interna, gerando outro fundamento, que também limita³.

Para Deleuze (1988a), é o encontro repetido e sucessivo entre corpos que faz a diferença em graus, de modo imperceptível, até que se alcança a diferença de natureza, aquela que se pode perceber, separar e opor. Nesse sentido, tendo em conta o par estruturalismo e semiótica, com sua diferença de natureza gerada por aproximações sucessivas entre corpos de pensamento, a separação e oposição da diferença, por si só, não seria um problema; aliás, é um processo básico da cognição humana. Desde Platão até hoje, o que tem representado um problema para a ontologia no mundo ocidentalizado é tão somente a reificação de uma ideia como modelo, que polariza e nega de modo entrincheirado ideias diferenciadas, alçando obstáculos que impedem o contato entre esses corpos para produzir mais diferença (Deleuze, 1988a). Tal problema parece se agravar no campo das ciências sociais com as disputas entre grupos acadêmicos e suas bases teórico-metodológicas, que tentam determinar, por exemplo, “o que faz o processo ontológico” e “onde se fazem as ontologias”, não raro com polarização similar às defesas ideológicas do campo político ordinário.

Negar o diferente, mesmo na ciência, seja de modo retórico, seja de modo prático, remete a um ato político que, no sentido *stricto*, fechado e defensivo, serve a campanhas de apoderamento e dominação de grupos ou territórios, mas, no sentido *lato*, na política própria do intelectual, com abertura ao diálogo e à crítica reflexiva, serve ao melhoramento da vida e das relações humanas e ecológicas (Guimarães, 2021). A rigor, do mesmo modo que de fato não existe a “estrutura” do estruturalismo, não existe a “rede” da TAR nem mesmo o “rizoma” deleuze-guattariano; os três conceitos metafóricos são pressupostos metafísicos, projeções imagético-discursivas tomadas como instrumentos para demarcar espaços de análise e produzir saberes e práticas a partir de um paradigma específico e com distintas lógicas de percepção e objetivação do social.

Mesmo fora da ciência, o humano desenvolveu habilidades para adentrar um ambiente complexo, como uma floresta, atuar junto aos entes, observar processos, socialidades, materialidades e múltiplas realidades moldadas e remoldadas em interatuações com o clima, o

3 “O fundamento é a operação do logos ou da razão suficiente” – fundar é determinar a partir de um modelo ideal e reificado de identidade, impondo ao que vem, por representação, a necessária posse de certos atributos essenciais e interiores que se exteriorizam e se medem pela menor ou maior diferença, gerando hierarquia; fundar, reproduzindo “o mesmo”, ainda que com diferenças hierarquizadas, expande e pereniza a representação; o fundamento cria ciclos de repetição por curvamentos que organizam ordens em que pretendentes ao modelo concorrem, no devir qualitativo, entre extremos valorativos do mais ao menos semelhante (Deleuze, 1988a).

terreno, as espécies animais e vegetais etc., e com isso compor uma narrativa descritiva rica em detalhes do cotidiano. No entanto o humano também desenvolveu habilidades para perceber e abstrair dessa mesma floresta regularidades que se assentam em fundamentos socio-históricos e formular descrições com qualificadores simples e gerais, como: essa floresta é densa, sua flora é alta e robusta, seu solo é úmido; ou mesmo classificá-la em uma categoria socialmente compartilhada: essa floresta é tropical. Ambas as situações trazidas acima, a primeira próxima de uma abordagem semiótica, a segunda próxima de uma abordagem estruturalista, de modo algum anulam uma à outra e, pelo contrário, servem de maneiras diferentes aos saberes e às práticas humanas, sendo facilmente contatáveis e comunicáveis.

A relatividade evocada para pensar a polarização forjada entre semiótica e estruturalismo no campo epistemológico, como pensamento e prática das ciências sociais, não tem a pretensão de enfraquecer a crítica deleuze-guattariana aos efeitos políticos e materiais de discursos que tentam reduzir o mundo a um conjunto de estruturas reificadas. Pelo contrário, o que se tenta fazer aqui é reforçar essa crítica e, ao mesmo tempo, repercuti-la sobre as práticas dos autores e pesquisadores da TAR para, num esforço transepistemológico, tentar encontrar outros termos e formas exploratórias que, como sugere Morin (2002), no caso das disciplinas, permitam, sim, separar e opor as epistemes pela diferença, mas também fazê-las se comunicar entre si, sem efetuar redução nem reificação – propósito a que se segue no próximo tópico.

OUTROS TERMOS, OUTRAS FORMAS EXPLORATÓRIAS

Em *Investigação sobre os modos de existência*, Latour (2019) traz a ideia de uma pesquisa guiada diversamente por “nosso etnógrafo”, “nosso etnólogo” e “nosso antropólogo”. Essa proposta latouriana tem como partida a pesquisa em TAR, com o seu foco etnográfico em associações cotidianas, e segue para análises pós-TAR, com foco etnológico e antropológico em ontologias que emergem nas realidades empíricas, de maneira que se possa distinguir e explicar os tipos de associação que permitem à política ou à religião, por exemplo, dizer ou fazer aquilo que pretendem (Latour, 2019). Ao propor categorizações em termos de “modos de existência” não puros ou fechados em si, mas com distinções marcadas por padrões de conexão, actância e funcionamento que predispõem especificidades a certas redes, o autor franqueia os dados etnográficos da pesquisa em TAR para análises e comparações posteriores, baseadas em abstrações substantivas. Ao buscar identificar padrões de associação que seriam próprios

da “lei”, ou da “política”, ou da “religião”, ou da “tecnologia” etc., Latour (2019), ao estilo aristotélico, ainda que considerando multiplicidade, busca essências ou ontologias substanciais nas produções moderno-contemporâneas (Maniglier, 2012).

O modo como Latour (2019) estende o estudo etnográfico em TAR para um estudo antropológico com ênfase ontológica, entretanto, continua a suscitar problemas para uma produção de conhecimento multidimensional, transepistemológica e, quiçá, decolonial. Mesmo trazendo às ciências sociais essa ontologia relacional, actancial e processual, focando sistemas instituídos historicamente, Latour (2019) se volta a essências de realidades localizadas na modernidade eurocêntrica – a tecnologia, a política, a lei etc. Ademais, os “modos de existência” ainda não respondem suficientemente às questões epistêmico-ontológicas que vêm polarizando a TAR e as abordagens estruturalistas em ciências sociais por seus termos e formas exploratórias. O autor persiste na ideia de ontologias planas, concentradas no tempo cotidiano, a serem descritas, sem explorar socialidades para alcançar gêneses operacionais e continuidades conexas ao tempo histórico, ainda obstando ao pesquisador explorar e analisar os efeitos políticos e os nexos internos de fundamentos relacionais que atravessam tempos e espaços. Ante essas observações, o presente ensaio segue em seu esforço crítico, retomando princípios da vertente moliana da TAR (performativa) para compor outros termos e formas exploratórias.

Do arcabouço conceitual da TAR, alguns termos devem ser ressaltados, especialmente na vertente moliana, por sua importância para a pesquisa empírica no cotidiano: actante-rede, práticas, ontologias políticas, socialidades, materialidades, multiplicidade, versões (Law; Mol, 1995, 2002; Martin *et al.*, 2018; Mol, 1999, 2005). Conquanto, importa ponderar que esses termos se aplicam sobretudo ao primeiro enfoque do processo antropológico, a etnografia, que consiste da descrição/tradução de práticas e realidades por meio de imersão no ambiente cotidiano, observação participante, entrevistas, análise descritiva e escrita narrativa (Descola; Scarso, 2016; Geertz, 2014; Ingold, 2015).

Algumas pesquisas em TAR ultrapassam pouco a etnografia/praxiografia (Mol, 2005), mas outros trabalhos já buscam efetivar uma etnologia, dimensão do *continuum* antropológico que implica categorizações indutivas e abstrações analíticas sobre os dados etnográficos (Descola; Scarso, 2016; Geertz, 2014; Ingold, 2015). Numa pesquisa em TAR, para o trabalho etnológico são especialmente importantes os termos multiplicidade e versões, pois indicam categorias empíricas e suscitam abstrações analíticas (Mol, 2005, 2008).

A tarefa da antropologia social, ponto máximo do método antropológico, envolve um processo hipotético-dedutivo e comparativo, com o levantamento de conjecturas a serem

validadas pelos dados etnográficos (Descola; Scarso, 2016; Evans-Pritchard, 2011). Até a obra *Investigação sobre os modos de existência* (Latour, 2019), na vertente da construção, os estudos em TAR não alcançavam um processo antropológico integral, limitando-se aos registros descritivo-narrativos e analíticos locais das interatuações de actantes-rede. Mas para estender a pesquisa em TAR, na vertente da performatividade, a um estudo de antropologia social, considerando o *continuum* tempo cotidiano e tempo histórico⁴, práticas cotidianas e fundamentos socio-históricos, é preciso alcançar e seguir a força capaz de fazer o pesquisador transladar nas duas dimensões temporais, sem que se configure uma guinada forçada.

A proposta de trânsito intelectual do pesquisador social entre o tempo cotidiano das práticas e o tempo histórico dos fundamentos relacionais já aparece em trabalhos referenciados em Mary Jane Spink (2013), com sua abordagem das práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano (PDPSC), cujo embasamento é o pós-construcionismo social e a linguística bakhtiniana. Nativa da psicologia social discursiva, a abordagem das PDPSC vem inspirar a forma exploratória que aqui se passa a delinear pela distinção conceitual que faz entre “discurso”, oriundo do tempo histórico e associado ao pressuposto de regularidade; e “práticas discursivas”, exercidas no tempo cotidiano e associadas ao pressuposto de polissemia, sendo passíveis de ruptura, ressignificação e produção de sentidos múltiplos (Spink, 2013).

De acordo com a autora, a força a ser seguida pelo pesquisador em PDPSC no trânsito entre o tempo cotidiano e o tempo histórico é a força das ideias que, vindas de discursos instituídos historicamente, são compartilhadas socialmente e assimiladas em parte pelas pessoas em seu tempo vivido. Carregando consigo as ideias que assimilam em memórias identitárias mais ou menos estáveis, os indivíduos compõem seus “repertórios interpretativos” da realidade e os expressam com fluidez e instabilidade em interatuações nas práticas discursivas do tempo cotidiano, o que possibilita posicionamentos e a produção de sentidos múltiplos e circunstanciais (Spink, 2013). Em posse do entendimento enunciado pela abordagem das PDPSC e por sua inspiração, o que se propõe aqui, com vistas a um estudo antropológico integral pós-TAR, é ampliar esse modo de compreensão, ora situado no campo das práticas discursivas, para o campo das práticas materiais, que não deixam de incluir linguagem e imagem. Desse modo, como ocorreu na emergência das correntes estruturalista e semiótica nas ciências sociais, uma abordagem para estudos linguístico-discursivos pode contribuir com a antropologia em

⁴ Entender tempo cotidiano e tempo histórico como um *continuum* vai na direção de superar o dualismo opositivo imposto a essas dimensões temporais pela polarização discursiva entre os pensamentos semiótico e estruturalista nas ciências sociais, para admitir a hipótese de que as possíveis multiplicidades das ontologias práticas são analiticamente atreladas a fundamentos ontológicos precedentes que ensejam prováveis regularidades lógicas.

estudos materiais, desta vez com o potencial de romper barreiras epistemológicas. Nessa nova orientação, no entanto, a força a ser seguida pelo pesquisador entre o tempo cotidiano e o tempo histórico nos estudos em TAR não seria bem a força das ideias.

Ao longo deste texto, o termo “lógica” foi evocado algumas vezes para referir modos como o humano opera percepções e projeções do ser-devir das realidades, expressos por linguagem e imagem, fundando concepções, paradigmas, teorias e práticas. O recurso tomado como inspiração e testado de modo ainda incipiente nas reflexões deste texto é o que se tem chamado de ontologia analítica. Trata-se da estratégia filosófica que busca compreender o ser-devir a partir de sua relatividade com as lógicas subjacentes a certas ideias, cosmopercepções, conceitos, teorias ou epistemes (Corrêa da Silva, 2015; Krause, 2017; Sell, 2021).

A abertura ao contato com os corpos epistêmico-metodológicos da ontologia analítica, da antropologia geral e da semiótica na filosofia deleuze-guattariana, na TAR e nas PDPSC veio produzir diferença com termos e formas exploratórias que podem servir de expedientes para transpor barreiras epistemológicas, locais e temporais, na proposta de um estudo em antropologia social pós-TAR. Assim, postula-se, em acréscimo à TAR, uma *ontologia social analítica* que propõe seguir a força das *lógicas sociais* a partir do tempo cotidiano das práticas até o tempo histórico dos fundamentos relacionais, para que se possa denotar origens, percursos e regularidades e estabelecer comparações ampliadas.

Lógicas sociais são fórmulas predicativas, termos que compõem códigos das relações-em-si e exprimem atos-efeitos constituindo o ser-devir das realidades em dinâmicas que envolvem mobilidades psicossociais nas dimensões perceptivas, afetivas, cognitivas, criativas, comunicativas etc., com os saberes e práticas do humano na relação com os entes do mundo. Como fórmulas predicativas, lógicas sociais produzem nexos, sentidos, efeitos físicos e metafísicos, expressando modos de actância suscetíveis de prováveis regularidades e possíveis multiplicidades. Termos de lógica social encadeados e associados a um regime temporal de longo prazo podem compor ideias, teorias, paradigmas, epistemes, discursos, sistemas de entendimento ou doutrinários etc. Tais sistemas tendem a legislar o ser-devir das realidades e, quando disseminados por tradição, educação ou imposição, passam a regular práticas materiais no âmbito coletivo, mas serão sempre, em alguma medida, passíveis de ruptura. Ainda que se possa dizer de sistemas compostos ou de fundamentos sistêmicos que expressam encadeamentos de termos lógicos com pressuposto de regularidade, lógicas sociais, em si, não se confundem com “estruturas”, nem mesmo com as abstrações substantivas propostas em Latour (2019).

Por não se confundirem com “estruturas”, não se deve referir lógicas sociais com termos que exprimem estabilidade como os terminados no sufixo “ismo”, mas sempre com termos

que expressem ato-efeito, como os terminados nos sufixos “ção”, “mento”, “ência”, “ura”. No decurso deste estudo, lógicas sociais foram expressas a partir de enunciados predicativos como “separação-oposição e disjunção-redução” – utilizados para referir lógicas que subjazem ao modo de produção epistêmico-científica predominante no mundo ocidentalizado. Lógicas sociais podem ser abstraídas de um objeto de análise ou de um corpo empírico observado no tempo cotidiano e podem requerer a busca de suas origens e percursos no tempo histórico para orientar a interpretação de prováveis regularidades; são como genes, que têm ascendência do tempo histórico ao tempo cotidiano. Elas podem ser percebidas no ambiente ecológico, assimiladas e reproduzidas pelo humano, mas também podem ser criadas, rejeitadas, anuladas, invertidas, alternadas ou mescladas com diversas lógicas sociais, de modo a influir, nas práticas cotidianas, em ontologias políticas, a produção das múltiplas versões de realidade que se tornam objeto empírico da TAR.

A etnografia moliana (praxiografia) mantida como trabalho primordial nessa proposta de estudo antropológico pós-TAR, se concentra em descrever actantes-rede interagindo nas práticas e compondo politicamente as socialidades e materialidades que produzem múltiplas versões do objeto. Desse modo, a praxiografia, ao focar a dinâmica de performatividades em movimento (ontologias políticas), os modos de associação e interação entre actantes (socialidades) e as arquiteturas dos sistemas ou realidades que se constituem e se transformam nas relações (materialidades), tende a priorizar as formas, as exterioridades – relações-para-si do objeto (Corrêa da Silva, 2015; Law; Mol, 1995; Martin *et al.*, 2018).

Seguindo para a etnologia no estudo em TAR, ainda com atenção às práticas e às versões múltiplas, fluidas e instáveis que se formam do objeto, as categorizações indutivas e abstrações analíticas sobre os dados etnográficos poderiam manter atenção às formas; porém, com vistas à tarefa seguinte, da antropologia social, é importante transpor atenção para os conteúdos, as interioridades, as relações-em-si do objeto (Corrêa da Silva, 2015; Descola; Scarso, 2016). Esse caminho deve conduzir a categorizações e abstrações que considerem as fórmulas predicativas do ser-devir das realidades, ainda guiadas pelos termos “ontologias políticas”, “socialidades” e “multiplicidade”, porém passando do termo “materialidades”, que se refere às formas, ao termo “lógicas sociais”, que se refere aos conteúdos⁵.

Mas como apreender as lógicas sociais dos dados etnográficos? Primeiramente, é

⁵ Uma estratégia propícia ao desenho do trabalho etnológico seria a cartografia de inspiração deleuze-guattariana (Deleuze; Guattari, 1996; Prado Filho; Teti, 2013), que, alinhada à proposta deste ensaio, deve aprofundar a percepção das interações nos jogos de produção de realidades, buscando categorias empíricas que comportem as lógicas sociais intrínsecas nas práticas do fazer-ser-saber, ou seja, as fórmulas predicativas que exprimem atos-efeitos e compõem códigos das relações-em-si do objeto.

importante considerar pelo menos três pressupostos: I) lógicas sociais tanto organizam como se expressam em ideias, cosmopercepções, discursos, conceitos, teorias e práticas; II) existem lógicas sociais básicas e gerais de projeção do ser-devir das realidades pelo humano, ligadas radicalmente aos sentidos, à percepção e às primeiras cognições: diferenciação-identificação e separação-oposição – que desencadeiam outras possíveis lógicas: paridade-complementação ou classificação-hierarquização etc.; III) a temporalidade do ato-efeito de uma fórmula predicativa – momentânea, curta, média, longa – influi no encadeamento de lógicas sociais seguintes e nos regimes temporais e espaciais das práticas (Deleuze, 1988a; Descola; Scarso, 2016; Krause, 2017).

Isto posto, a matéria para a apreensão de lógicas sociais nos dados etnográficos será o *continuum* prática-efeito-saber, pois, se este gera em ontologias políticas a diferença nas formas, ou nas relações-para-si do objeto, ele também pode ser traduzido pelas lógicas sociais que encadeia como o conteúdo, ou como as relações-em-si do objeto. Contatos múltiplos e sucessivos entre corpos actantes produzem diferenças que, quando percebidas em dinâmicas psicossociais, tendem a ser separadas e opostas, gerando controvérsias e o consequente acionamento e encadeamento de lógicas sociais diversas nas ontologias políticas que performam realidades cotidianas (Deleuze, 1988a; Mol, 1999). Assim, seguindo as práticas e os decorrentes efeitos de diferenciação nas formas do objeto, se alcançam as lógicas sociais encadeadas e provavelmente evocadas de saberes e modos de organização social ancestrais compartilhados e assimilados pelo humano nas relações históricas de actantes-rede.

Para seguir a força das lógicas sociais será preciso estar com os dados etnográficos organizados em categorizações indutivas e munido de abstrações analíticas acerca dos enunciados predicativos apreendidos das práticas e seus efeitos – a etnologia. Nessas condições, o pesquisador em TAR estará apto a avançar ao ponto da antropologia social, transladando ao tempo histórico para uma *genealogia das práticas* a partir das lógicas sociais que as atravessam, desenvolvendo comparações, levantando hipóteses e testando sua validade em relação aos dados etnográficos (Descola; Scarso, 2016; Evans-Pritchard, 2011).

Com o instrumento da ontologia social analítica, o pesquisador em TAR faz o traslado intelectual do tempo cotidiano ao tempo histórico para seguir a força das lógicas sociais expressas nas ontologias políticas das práticas, em busca de suas origens e percursos nas produções antepassadas, de modo a alcançar em termos metodológicos o que se pode chamar de uma *antropologia ontológica analítica*. Por efeito, a extensão da pesquisa em TAR a um estudo que concilie compreensão e explicação, o “como” da semiótica pragmatista e o “porquê” do estruturalismo, nos termos e formas aqui propostos, deve consubstanciar em seus resultados

ontologias sociogenéticas. Desse modo, talvez se possa começar a desfazer o congelamento das categorias e dos conceitos, descentrando e descoisificando os imaginários do ser, com o potencial de expor processos de colonialidade ontológica (Corrêa da Silva, 2015; Deleuze; Guattari, 1996; Maldonado-Torres, 2007).

PONDERAÇÕES CONTINUADAS

Aproveitando o pressuposto de abertura e adaptabilidade da TAR enunciado por Mol (2010), este trabalho buscou analisar lacunas e limitações dessa abordagem teórico-metodológica, na tentativa de acrescentar algo aos seus termos e formas exploratórias. Para seguir tal intento, foram evocadas críticas globais de diversos autores referentes à TAR para discuti-las em relação a controvérsias emergentes na prática empírica da pesquisa de mestrado deste autor. Em seguida, à luz da ontologia analítica e da filosofia deleuze-guattariana, foram produzidas reflexões sobre os modos tradicionais de produção do conhecimento no mundo ocidentalizado, que levam autores da TAR à contradição de considerar simetria, hibridismo, complexidade e multiplicidade na prática interna de seus estudos, mas corroborar dicotomias e barreiras epistemológicas no campo amplo das ciências sociais. Sem rígidas pretensões, esse exercício teve como efeito o postulado de outros termos e formas exploratórias que expandem o estudo em TAR, na vertente da performatividade, a um estudo de antropologia social, considerando o *continuum* tempo cotidiano e tempo histórico.

Não se ambicionou produzir aqui algo espetacularmente novo, criar mais uma marca para polarizar e concorrer com outras produções acadêmicas, na lógica da obsolescência-inovação, própria do capitalismo (Guimarães, 2021). Buscou-se, na verdade, valorizar a multiplicidade e a diferença em conhecimentos da filosofia e das ciências sociais e humanas, colocando, como sugere Deleuze (1988a), corpos em contato para produzir mais diferença: os saberes, questionamentos e aspirações intelectuais deste autor, a ontologia analítica, a antropologia geral e a semiótica da filosofia deleuze-guattariana, da TAR e das PDPSC. O que se alcançou, conforme está no próprio título deste texto, foi um (re)traçamento da Teoria Ator-Rede, uma proposta de expansão do seu corpo com materiais existentes em diferentes pontos de um “rizoma” que ainda insistem em desagregar com barreiras epistemológicas.

Inspirado na atitude filosófica de Deleuze e Guattari, a proposta é que se alcance uma práxis antropológica nômade, que possibilite ao pesquisador imergir no sistema do tempo

cotidiano, chamado de “rede” na linguagem de complexidade da TAR, e, posteriormente, transladar ao sistema continuado do tempo histórico, referido enquanto “estrutura” na linguagem de generalidade de outras abordagens das ciências sociais. Tira-se o social do plano? Não e sim. Não, na atividade de pesquisa empírica e descrição/tradução das práticas cotidianas, conforme propõe a TAR. Sim, quando, no processo de interpretação dos dados etnográficos/praxiográficos, se passa a seguir as lógicas sociais daquelas práticas até seus prováveis fundamentos sistêmicos, em traslado no *continuum* tempo cotidiano e tempo histórico. Porém nesse movimento de translação intelectual do pesquisador não se produzem verticalidades, mas se exploram transversalidades rizomáticas.

Assim, os produtos a serem desenvolvidos a partir desta proposta de trabalho antropológico pós-TAR devem expressar a continuidade de projeções que guardam relação com produções anteriores e tendem a se prolongar em projeções seguintes, nos contatos e movimentos fluidos que dão conta do ser-devir como probabilidade e possibilidade, no *continuum* tempo histórico, tempo cotidiano e tempo projetivo (Corrêa da Silva, 2015; Deleuze; Guattari, 1996; Law, 2009; Mol, 2005).

REFERÊNCIAS

1. AGOSTINHO, Larissa Drigo. Por uma anarquia coroada: ontologia e política em Deleuze e Guattari. **Poiesis – Revista de Filosofia**, Montes Claros, v. 13, n. 1, p. 80-98, 2016. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/1691>. Acesso em: 05 jul. 2021.
2. ALEXANDER, Jeffrey. **Theoretical Logic in Sociology: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies**. London: Routledge, 2015.
3. ARMANI, Carlos Henrique. A história intelectual e a virada ontológica na antropologia. **História – Debates e Tendências**, Passo Fundo, v. 20, n. 1, p. 36-52, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.5335/hdtv.1n.20.10410>. Acesso em: 5 jul. 2021.
4. BERGER, Piter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2014.
5. CALLON, Michel. Actor-network theory – the market test. In: LAW, John; HASSARD, John. **Actor-network theory and after**. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. p. 181-195.
6. CHATEAURAYNAUD, Francis. Pragmatique des transformations et sociologie des controverses: Les logiques d’enquête face au temps long des processus. In: CHATEAURAYNAUD, Francis; COHEN, Yves (org.). **Histoires pragmatiques: raisons pratiques**. Paris: EHESS, 2016. p. 349-385.

7. CORRÊA DA SILVA, Armando. Ontologia analítica: teoria e método. **Terra Livre**, São Paulo, n. 9, p. 129-133, 2015. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/index.php/terralivre/article/view/107>. Acesso em: 5 jul. 2021.
8. CZARNIAWSKA, Barbara. **Shadowing and other techniques for doing fieldwork in modern societies**. Liber: Malmö, 2007.
9. D'ANDRÉA, Carlos Frederico de Brito. Cartografando controvérsias com as plataformas digitais: apontamentos teórico-metodológicos. **Galáxia**, São Paulo, v. 38, p. 28-39, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-2554234208>. Acesso em: 5 jul. 2021.
10. DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988a.
11. DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1988b.
12. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1996.
13. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
14. DESCOLA, Philippe; SCARSO, Davide. A ontologia dos outros: entrevista com Philippe Descola. **Revista de Filosofia Aurora**, Campinas, v. 28, n. 43, p. 251-276, 2016. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.7213/aurora.28.043.EN01>. Acesso em: 5 jul. 2021.
15. DESPRET, Vinciane. **Ces émotions que nous fabriquent**. Paris: Lês Empecheurs de Penser en Rond.
16. DOSSE, Francois. Os engajamentos políticos de Gilles Deleuze. **História – Questões & Debates**, Curitiba, n. 53, p. 151-170, 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/his.v0i53.24120>. Acesso em: 5 jul. 2021.
17. EDWARDS, Richard; FENWICK, Tara. Critique and politics: a sociomaterialist intervention. **Educational Philosophy and Theory**, London, v. 47, n. 13-14, p. 1.385-1.404, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00131857.2014.930681>. Acesso em: 5 jul. 2021.
18. EITEL, Kathrin; MEURE, Michaela. Introduction: exploring multifarious worlds and the political within the ontological turn(s). **Berliner Blätter**, Berlin, n. 84, p. 3-19, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.18452/22952>. Acesso em: 5 jul. 2021.
19. EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Antropologia social**. São Paulo: Edições 70, 2011.
20. FABRÍCIO, Branca Falabella. Linguística aplicada e visão de linguagem: por uma INdisciplinaridade radical. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 4, p. 599-617, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1984-6398201711426>. Acesso em: 5 jul. 2021.
21. GARFINKEL, Harold. **Ethnomethodologys program: working out Durkheim's aphorism**. Oxford: Rowman & Littlefield, 2002.
22. GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2014.

23. GREIMAS, Algirdas Julius. **Semântica estrutural**. São Paulo: Cultrix, 1976.
24. GREIMAS, Algirdas Julius. **Maupassant – a semiótica do texto: exercícios práticos**. Florianópolis: EDUFSC, 1993.
25. GUIMARÃES, André Luís Pereira. Ciência social pública e poder no Brasil: um ensaio teórico-prático. **Novos Olhares Sociais**, Cachoeira, v. 4, n. 1, p. 146-179, 2021. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/574>. Acesso em: 5 jul. 2021.
26. GUIMARÃES, André Luís Pereira. **Fios que urdem tecituras: práticas e sentidos constituindo versões da criança com comportamentos externalizantes**. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Saúde Comunitária) – Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/29135>. Acesso em: 5 jul. 2021.
27. HODDER, Ian. The Entanglements of Humans and Things: A Long-term View. **New Literary History**, Baltimore, v. 45, n. 1, p. 19-36, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1353/nlh.2014.0005>. Acesso em: 5 jul. 2021.
28. INGOLD, Tim. Antropologia não é etnografia. In: INGOLD, Tim. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Vozes, 2015. p. 327-348.
29. KALE-LOSTUVALI, Elif. Two sociologies of science in search of truth: Bourdieu versus Latour. **Social Epistemology**, London, v. 30, n. 3, p. 273-296, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02691728.2015.1015062>. Acesso em: 5 jul. 2021.
30. KRAUSE, Décio. **Tópicos em ontologia analítica**. São Paulo: Unesp, 2017.
31. KUHN, Thomas Samuel. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2017.
32. LATOUR, Bruno. Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático). **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 339-352, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p339-352>. Acesso em: 5 jul. 2021.
33. LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à teoria ator-rede**. Salvador: EDUFBA/Edusc, 2012.
34. LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos**. Petrópolis: Vozes, 2019.
35. LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
36. LAW, John. Actor-Network Theory and Material Semiotics. In: TURNER, Bryan (ed.). **The New Blackwell Companion to social theory**. Oxford: Blackwell, 2009. p. 141-158.
37. LAW, John. After ANT: complexity, naming, and topology. In: LAW, John; HASSARD, John (org.). **Actor-network theory and after**. Oxford: Blackwell Publishers, 1999. p. 1-14.
38. LAW, John. **After method: mess in social science research**. London: Routledge, 2004.

39. LAW, John.; MOL, Annemarie. Notes on materiality and sociality, **The Sociological Review**, London, v. 43, n. 2, p. 274-294, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1995.tb00604.x>. Acesso em: 5 jul. 2021.
40. LAW, John; MOL, Annemarie (ed.). **Complexities: social studies of knowledge practices**. Durham: Duke University Press, 2002.
41. LAW, John; SINGLETON, Vicky. ANT and politics: working in and on the world. **Qualitative Sociology**, London, v. 36, n. 4, p. 485-502, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11133-013-9263-7>. Acesso em: 5 jul. 2021.
42. MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 127-167.
43. MANIGLIER, Patrice. Un tournant métaphysique? **Critique**, Paris, v. 786, n. 11, p. 916-932, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/criti.786.0916>. Acesso em: 5 jul. 2021.
44. MARTIN, Denise *et al.* Corpos múltiplos, ontologias políticas e a lógica do cuidado: uma entrevista com Annemarie Mol. **Interface – Comunicação, Saúde, Educação**, Botucatu, v. 22, n. 64, p. 295-305, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1807-57622017.0171>. Acesso em: 5 jul. 2021.
45. MILLS, Tom. What has become of critique? Reassembling Sociology after Latour. **British Journal of Sociology**, London, v. 6, n. 2, p. 286-305, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12306>. Acesso em: 5 jul. 2021.
46. MORIN, Edgard. **Educação e complexidade: os setes saberes e outros ensaios**. São Paulo: Cortez, 2002.
47. MOL, Annemarie. Actor-Network Theory: sensitive terms and enduring tensions. **Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie**, Köln, v. 50, n. 1, p. 253-269, 2010. Disponível em: <https://dare.uva.nl/search?identifier=75bbc661-0a89-475a-9eef-8c8c5a2e9904>. Acesso em: 5 jul. 2021.
48. MOL, Annemarie. Ontological politics: a word and some questions. In: LAW, John; HASSARD, John (org.). **Actor-Network Theory and After**. Oxford: Blackwell, 1999. p. 74-89.
49. MOL, Annemarie. **The body multiple: ontology in medical practice**. Durham; London: Duke University Press, 2005.
50. MOL, Annemarie. **The logic of care: health and the problem of patient choice**. London: Routledge, 2008.
51. MOL, Annemarie; LAW, John. Embodied action, enacted bodies: the example of hypoglycemia. **Body & Society**, Thousand Oaks, v. 10, n. 2-3, p. 43-62, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1357034X04042932>. Acesso em: 5 jul. 2021.
52. PRADO FILHO, Kleber; TETI, Marcela Montalvão, A cartografia como método para as ciências humanas e sociais. **Barbarói**, Santa Cruz do Sul, v. 38, p. 45-59, 2013. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_

- arttext&pid=S0104-65782013000100004. Acesso em: 5 jul. 2021.
53. ROCHA, Thomas. Saussure: leitor de Platão. **Letrônica**, Porto Alegre, v. 9, n. esp., p. 126-143, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-4301.2016.s.22188>. Acesso em: 5 jul. 2021.
54. SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 1999.
55. SAYES, Edwin. Marx and the critique of Actor-Network Theory: mediation, translation, and explanation. **Distinktion – Journal of Social Theory**, London, v. 18, n. 3, p. 294-313, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/1600910X.2017.1390481>. Acesso em: 5 jul. 2021.
56. SELL, Carlos Eduardo. A ontologia social analítica: por uma interlocução com a teoria sociológica. **Dados – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 64, n. 2, e20190208, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/dados.2021.64.2.238>. Acesso em: 5 jul. 2021.
57. SOUZA, Iara Maria de Almeida. A noção de ontologias múltiplas e suas consequências políticas. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 49-73, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n2p49>. Acesso em: 5 jul. 2021.
58. SPINK, Mary Jane (org.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, Edição Virtual, 2013.
59. STURMAN, Susan. On black-boxing gender: some social questions for Bruno Latour. **Social Epistemology**, London, v. 20, n. 2, p. 181-184, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02691720600784428>. Acesso em: 5 jul. 2021.
60. TUMMONS, Jonathan. Ontological pluralism, Modes of existence, and Actor-Network Theory: upgrading Latour with Latour. **Social Epistemology**, London, v. 35, n. 1, p. 1-11, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02691728.2020.1774815>. Acesso em: 5 jul. 2021.
61. WAELBERS, Katinka; DORSTEWITZ, Philipp. Ethics in actor-networks, or: What Latour could learn from Darwin and Dewey. **Science and Engineering Ethics**, London, n. 20, p. 23-40, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11948-012-9408-1>. Acesso em: 5 jul. 2021.
62. WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

André Guimarães

Doutorando em Saúde Pública com ênfase em Ciências Sociais em Saúde pelo Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5845-4097>. E-mail: psiaguimaraes@gmail.com

Mulheres, médicos, ativismo e Estado: a produção da violência obstétrica

Women, doctors, activism and the State: the production of obstetric violence

Jaqueline Ferreira

Instituto de Estudos em Saúde Coletiva, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Stephania Klujza

Instituto de Estudos em Saúde Coletiva, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

O objetivo deste artigo visa abordar o modo como se dá a produção de um conceito que tem sido alvo de controvérsias que revelam os conflitos entre os campos médico, político, jurídico e das ativistas dos movimentos sociais em prol dos direitos reprodutivos das mulheres. Abordaremos essas controvérsias especificamente entre entidades médicas e ativistas do parto humanizado. O contexto histórico e político é o da gestão do presidente Jair Bolsonaro (2019-2022), no qual os direitos humanos, entre eles o das mulheres e o dos direitos reprodutivos, foram seriamente abalados. Os dados apresentados aqui referem-se a entrevistas, observações de sessões clínicas e análise de documentos sobre o assunto que revelam os diferentes interesses desses campos, onde há uma disputa pela legitimidade dos atores diretamente envolvidos – obstetras e parturientes – como vítimas. Nossa compreensão é que a violência obstétrica, de difícil consenso entre entidades médicas e vítimas, deve ser amplamente discutida entre as partes de forma não competitiva e que as gestantes e parturientes conheçam e lutem por seus direitos. Da mesma forma, o Estado deve propiciar condições e infraestrutura adequada para o trabalho de obstetras para que a assistência ao parto se concretize de forma digna.

Palavras-chave: Violência obstétrica, Obstetras, Parturientes, Vítimas.

Recebido em 11 de novembro de 2022.
Avaliador A: 17 de janeiro de 2023.
Avalador B: 06 de fevereiro de 2023.
Aceito em 12 de março de 2023.



ABSTRACT

This article addresses how the concept of obstetric violence is produced, which has been the subject of controversies that reveal the conflicts between medical, political, legal and social movement activists in favor of women's reproductive rights fields. We will address these controversies specifically among medical entities and humanized childbirth activists. The historical and political context is that of the administration of President Jair Bolsonaro (2019-2022), in which human rights, including women's and reproductive rights, were seriously undermined. The data presented here refer to interviews, observations of clinical sessions and analysis of documents on the subject that reveal the different interests in these fields, where there is a dispute over the legitimacy of the actors directly involved – obstetricians and parturients – as victims. Our understanding is that obstetric violence, which is difficult to reach a consensus between medical entities and victims, must be widely discussed between the parties in a non-competitive way and that pregnant women and women in labor know and fight for their rights. Likewise, the State must provide adequate conditions and infrastructure for the work of obstetricians so that childbirth assistance can be carried out in a dignified manner.

Keywords: Obstetric violence, Obstetricians, Parturients, Victims.

INTRODUÇÃO

A expressão “violência obstétrica” está atrelada à violência de gênero e é fruto dos movimentos de ativismo feminista em prol da humanização do parto. Neste artigo abordaremos as controvérsias do conceito e a produção da violência obstétrica, tendo em vista sobretudo os conflitos envolvidos entre entidades médicas e ativistas do parto humanizado.

Na literatura acadêmica, pode ser definida como violência contra mulheres nas instituições de saúde. No geral, são apontados quatro tipos de violência: negligência (omissão do atendimento), violência psicológica (tratamento hostil, ameaças, gritos e humilhação intencionais), violência física (negar o alívio da dor quando há indicação técnica) e violência sexual (assédio sexual e estupro). Outros autores definem a violência obstétrica como violência psicológica, caracterizada por ironias, ameaças e coerção, e também como violência física, resultante da manipulação e da exposição desnecessária do corpo da mulher, o que dificulta e torna o momento do parto traumático. A prática inclui condutas como mentir para a paciente

quanto à sua condição de saúde para induzir cesariana eletiva ou não informar à paciente de sua situação de saúde e procedimentos necessários (D'Oliveira; Diniz; Schraiber, 2020; Parto do Princípio, 2012; Badim Marques, 2020). Não menos importante é a banalização das intervenções em prol do ensino, exposição a que as mulheres são submetidas de forma indiscriminada. É o caso da jovem estudante negra Mary Dias (Diniz, 2016), que recebeu duas episiotomias no mesmo parto em um hospital-escola. Mary conta que ouviu um profissional dizer: “Você corta à direita, e o outro, à esquerda”, para que os dois estudantes tivessem a oportunidade de treinar a incisão e a sutura da episiotomia. Segundo a autora, é preciso “desnaturalizar a concepção de que os profissionais de saúde têm o direito de acessar livremente o corpo das mulheres” (Diniz, 2016, p. 256), sobretudo de mulheres pobres e negras do Sistema Único de Saúde (SUS), apropriando-se de seus processos reprodutivos através de uma atenção mecanizada, tecnicista, impessoal e massificada do parto.

Essas práticas podem ter consequências adversas para a mãe e para o bebê, principalmente por se tratar de um momento de grande vulnerabilidade para a mulher. Porém, apesar da disseminação dessas experiências, a OMS ressalta que:

[...] atualmente não há consenso internacional sobre como esses problemas podem ser cientificamente definidos e medidos. Essa dificuldade de definição e de mensurar a sua prevalência e impacto na saúde, no bem-estar e nas escolhas das mulheres torna difícil punir e sobretudo elaborar formas de prevenção e eliminação dessas condutas (OMS, 2014a).

O fato é que falta consenso sobre o termo, o que culmina em conflitos entre as entidades médicas e o ativismo feminista. A palavra “violência” por si só, é suficientemente forte para nos indicar a ideia de alguém que sofre e alguém que perpetua o sofrimento. Essa é uma das razões dos embates entre o campo médico e o das ativistas do parto humanizado. Afinal, os médicos não querem ser chamados de violentos, afirmando que isso os criminaliza, prejudica sua imagem e os vínculos de confiança com seus pacientes. As ativistas, por sua vez, reivindicam o uso desse termo, pois só assim, segundo elas, as mulheres serão conscientizadas e leis que possibilitem a condenação judicial dos perpetradores de tais atos serão desenvolvidas. Um exemplo claro disso foi uma manifestação do Conselho Federal de Medicina, em sua Resolução nº 32/2018:

A expressão “violência obstétrica” é uma agressão contra a medicina e à especialidade de ginecologia e obstetrícia, contrariando conhecimentos científicos consagrados, reduzindo a segurança e a eficácia de uma boa prática assistencial e ética (CFM, 2018, p. 13).

Ou seja, a expressão “violência” termina por entrar em um jogo de acusações e de

disputas ligadas a quem perpetua a “agressão” (os médicos ou as ativistas) e a quem é a vítima (os médicos ou as parturientes).

No dia 3 de maio de 2019, o Ministério da Saúde, por sua vez, pronunciou-se por meio de um despacho, propondo a abolição do termo “violência obstétrica” por considerá-lo “inapropriado” (Brasil, 2019). Isso causou estranheza e reações de organizações em prol da humanização do parto e movimentos feministas orientados à saúde da mulher, uma vez que o termo é consagrado, empregado na literatura nacional e internacional e reconhecido pela Organização Mundial da Saúde como um tipo de violência contra a mulher (OMS, 2014b).

Segundo as ativistas, o que incomoda a categoria e as entidades médicas é que o termo foi impulsionado pelos movimentos feministas, pois até então as situações de violência que ocorriam no parto era uma “sensação sem lugar”. Para elas, negar que ela existe não nos ajuda. Negar a violência é uma violência reiterada. Para as organizações que estudam e combatem a violência obstétrica (Artemis, Saber Nascer e Coletivo Feminista Sexualidade e Saúde, entre outras), a normativa pode deixar mulheres mais vulneráveis: “Essa discussão fez muitos médicos repensarem procedimentos para não serem processados. Agora, pode ser que esses profissionais pensem que não haverá punição por violência obstétrica” (Brandalise, 2019). Além disso, a postura do Ministério da Saúde pode criar um obstáculo para processos em andamento, possivelmente dificultando a identificação de crimes associados aos procedimentos abusivos ligados ao parto.

QUESTÕES DE MÉTODO

Os dados utilizados neste trabalho dizem respeito à “produção de dados” no sentido dado por Sardan (1995): o método se serve de diferentes fontes para dar conta do rigor qualitativo e da plausibilidade e legitimidade das informações. Assim, nossa análise repousa na observação de um evento médico, na análise de documentos de órgãos oficiais do governo, de organismos internacionais, de entidades médicas brasileiras e de entrevistas com médicos obstetras e mulheres que sofreram violência obstétrica. Os nomes usados para denominá-los são fictícios.

Um dos eventos foi promovido pelo Conselho Regional de Medicina do Estado do Rio de Janeiro (Cremerj) e realizado na sede do conselho nos dias 29 e 30 de março de 2019. Os eventos médicos e sessões clínicas são um espaço privilegiado para avaliar representações médicas. É ali que os médicos interagem, trocando informações sobre seu cotidiano de trabalho

e ressaltando suas habilidades e conhecimentos na apresentação de casos clínicos. Nesse raciocínio, Latour e Woolgar (1988) ressaltam que a produção da ciência deve comportar não só o entendimento das práticas realizadas nos laboratórios, mas também os processos interacionais de interlocução das problemáticas onde os conhecimentos são transmitidos e atualizados entre os atores. Assim, ali é possível apreender suas representações sociais sobre corpo, saúde e doença, bem como a construção e a transmissão do conhecimento e da ciência. Essa produção, além de envolver fatores técnicos, também diz respeito a representações de caráter simbólicos e sociais.

No que se refere às entrevistas com os médicos, foram entrevistados seis obstetras, três homens e três mulheres na faixa etária de 45 a 69 anos, todos formados há mais de 20 anos. Todos trabalhavam em consultório privado, mas quatro deles atuavam também em hospitais públicos. Embora os obstetras venham de diversos contextos sociais, culturais e educacionais, deve-se notar que eles podem ser definidos como um único grupo cultural, pois o seu papel clínico é no tratamento e cuidado das suas pacientes, em um compartilhamento constante de significados na interação com seus pares. Essas entrevistas foram realizadas no período pandêmico, e a técnica de recrutamento foi a bola de neve, em que os entrevistados são indicados uns pelos outros sucessivamente. O contato foi feito por e-mail e, no caso de aceite, as entrevistas eram realizadas pela plataforma Google Meet. Houve pouco retorno dos entrevistados, o que é compreensível. Sabe-se que profissionais de saúde, sobretudo obstetras, são muito atarefados. Por outro lado, sabe-se igualmente que as pessoas geralmente resistem a participar de pesquisas. Esse cenário é intensificado por médicos obstetras diante desse tema sensível, que implica acusações constantes e sua responsabilização de condutas inapropriadas como as cesáreas sem necessidade. Houve, portanto, respostas ausentes e algumas recusas à participação das entrevistas, diante do temor de responder questões delicadas e a desconfiança do uso de seus dados, mesmo que a pesquisadora os tranquilizasse a respeito disso, assumindo que todos os critérios éticos de pesquisa seriam seguidos. Tal fato já reflete um dado, que, por fugir ao escopo de nosso tema, não será analisado aqui. Mas ele reflete os percalços de muitas pesquisas qualitativas já abordados por outros autores (Ribeiro; Coelho; Lourenço, 2015; Sionek; Meneguel Assis; Lucas Freitas, 2020; Zenobi, 2010).

Já as entrevistas com mulheres aconteceram em dois momentos diferentes. No primeiro momento, foram entrevistadas oito mulheres que se compreendiam como vítimas de violência obstétrica, com idade entre 25 e 40 anos, e tiveram seus bebês de partos normais ou cesáreas, com atenção humanizada ou não, em hospitais públicos e privados da cidade do Rio de Janeiro. O contato com essas mulheres foi estabelecido de diferentes maneiras: ou a pesquisadora era

procurada por elas por saberem que se tratava de uma pesquisa sobre violência obstétrica, ou eram indicadas por pessoas ou grupos virtuais sobre a humanização do nascimento. No segundo grupo, foram entrevistadas quatro mulheres com idade entre 50 e 80 anos que tiveram seus filhos de parto normal, em instituições públicas e privadas da cidade do Rio de Janeiro. O tema da pesquisa foi colocado para o segundo grupo de forma diferente: a pesquisadora se apresentava como uma estudiosa em parto, pois não desejávamos que essas mulheres pensassem que queríamos qualificar a experiência de parto delas, tampouco classificá-la como violência obstétrica ou não.

A intenção de entrevistar mulheres diferentes que passaram por situações de parto semelhantes buscou identificar como e em que momento elas qualificavam essas situações como violência obstétrica. As mulheres mais jovens já se identificavam como vítimas de violência obstétrica e procuravam a pesquisadora com a intenção de falar sobre o tema. Apesar da dor e do sofrimento vivenciados, muitas delas só passaram a se identificar como vítimas de violência obstétrica após entrar em contato com argumentos ativistas e apreendê-los. As mais velhas no geral não se identificaram como vítimas, compreendendo que a dor e sofrimento do parto eram “parte do processo”, processo que por muito tempo esteve atrelado aos argumentos religiosos “de que a mulher deve parir com dor” (Rohden, 2001). Essas diferenças de autoidentificação como vítimas podem ser explicadas pelo processo histórico de lutas e por reivindicações por um parto humanizado, que tiveram início há 20 anos e não foram vivenciados pelas mulheres com mais idade. Isso reforça a ideia de que as experiências são ressignificadas de acordo com o contexto histórico e social, como será retomado mais adiante nesse artigo.

VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA: AS CONTROVÉRSIAS POLÍTICAS DE UM CONCEITO

Tudo que acontece na sala de parto é culpa do médico, então falar em “violência obstétrica” é uma acusação ao médico. (Médico, 62 anos, obstetra)

Esse estudo é contextualizado historicamente no período da gestão do presidente Jair Bolsonaro (2019-2022). Identificado como de extrema direita, ele assumiu pautas neoconservadoras baseadas em valores religiosos, opondo-se aos direitos à igualdade de gênero, à diversidade sexual e aos direitos reprodutivos. Dessa forma, o debate sobre o parto normal e a cesárea tornou-se a expressão de diferenças ideológicas entre liberais e conservadores.

O Brasil, desde o golpe de 2016 – que destituiu a primeira presidenta mulher eleita do país, Dilma Rouseff, acusada de corrupção –, passou por transformações neoliberais que diminuíram cada vez mais a responsabilidade do Estado pelo tratamento dos problemas sociais. Conseqüentemente, houve uma redução de investimentos no setor público, e o bem-estar da população foi delegado às organizações privadas. O desemprego e a pobreza aumentaram enormemente, os direitos sociais historicamente adquiridos foram perdidos e os sindicatos e os movimentos sociais se desmobilizaram.

A mídia, alinhada fortemente com os interesses das elites, demonizou os movimentos e partidos de esquerdas que possuíam pautas progressistas e eram defensores dos direitos humanos. O país atravessou um período em que as intolerâncias resultaram em aversão às diferenças e às minorias, manifestadas em discursos hostis. As pautas progressistas foram acusadas de “ideológicas”, uma vez que estavam frequentemente associadas aos estados totalitários críticos e intensos do capitalismo. Nessas “intolerâncias” observamos que o termo “ideologia” é carregado de significados depreciativos.

Jair Bolsonaro e sua família defenderam abertamente a limitação do aborto e criticaram os movimentos pela humanização do parto. E foram seguidos por entidades médicas importantes como o Conselho Federal de Medicina e o Cremerj. O conselheiro representante da área de ginecologia e obstetrícia da entidade médica Cremerj, naquele momento, era Raphael Câmara Parente, que assumiu, em uma entrevista à BBC News Brasil, que a nova diretoria “foi eleita assumidamente com uma pauta mais conservadora”. Segundo ele, “a maioria das pessoas é de direita. Então, ideologicamente, estamos mais para o lado do Bolsonaro”, afirma o ginecologista, acrescentando ter votado e feito campanha para o candidato (Alvim, 2019). Por outro lado, ele acusa as ativistas de uma competição com os médicos (“Enfermeiras e doulas querem esse filão”), ilustrando as competições históricas de gênero e de categorias profissionais em torno da medicalização do parto. O debate em torno da violência obstétrica, portanto, tornou-se a expressão de diferenças ideológicas entre liberais e conservadores e entre médicos e ativistas. Neste texto vamos nos concentrar no conflito entre médicos e ativistas.

A epígrafe desse tópico aponta como a culpabilização dos médicos está implícita nesse conceito – embora na sua definição seja explicitado que qualquer profissional de saúde pode ser o agente da violência. Esse também é o entendimento do Conselho Federal de Medicina na Resolução nº 32/2018, apresentada anteriormente, na qual questiona o uso do termo “violência obstétrica” por considerá-lo ao mesmo tempo “inapropriado” e injusto em relação à categoria médica.

Da mesma maneira, o Ministério da Saúde esperava desvincular o termo “violência”

de qualquer documento do governo, pois associaria claramente a intencionalidade com a realização do ato, independentemente do resultado produzido. Assim, o argumento era a “intencionalidade” que caracterizaria o emprego do termo “violência”, a partir do pressuposto de que o médico não tem intenção de gerar dano ao seu paciente e que, portanto, a expressão “não agrega valor”. A reação das ativistas foi imediata. Segundo Raquel Marques, diretora da ONG feminista Artemis: “Há intencionalidade sim. Quando há negligência, omissão, compactuação com práticas eminentemente violentas” (Xeque Mate, 2015). As ativistas também defenderam que o termo é utilizado tanto academicamente quanto pelos movimentos sociais e pela OMS. De fato, se os médicos são os principais acusados de cometer violência obstétrica, como eles concordariam com essa prática? Nomear é um discurso pedagógico pois impele à transformação. Os perpetuadores de violência evidentemente não vão concordar com isso (Nogueira, 2021).

O despacho gerou reações em vários âmbitos. Outra acusação das ativistas é que o documento foi feito por técnicos nos gabinetes, baseados somente no discurso dos profissionais de saúde, sem dar voz à sociedade civil, mais especificamente às mulheres. O Ministério Público Federal, por sua vez, emitiu um parecer em 7 de maio de 2014 recomendando que o Ministério da Saúde se abstinhasse de realizar ações voltadas a abolir o uso da expressão “violência obstétrica” e que firmasse um compromisso para evitar toda e quaisquer práticas agressivas contra a mulher durante o parto.

Diante de todas essas críticas, o Ministério da Saúde atendeu o “apelo das entidades médicas”, referindo que o despacho era somente uma “orientação” para que o termo não fosse usado de maneira indiscriminada, principalmente quando associado a procedimentos técnicos indispensáveis no parto (Brandalise, 2019).

DOR E SOFRIMENTO NO PARTO: A PRODUÇÃO DA VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA

Pretendemos abordar a questão da experiência de sofrimento no parto a partir de considerações sobre a própria construção social da violência obstétrica e suas implicações para o desenho de políticas de saúde, sobretudo para a humanização do parto. Pretende-se ressaltar que os significados de dor e sofrimento no parto foram historicamente naturalizados e que a compreensão como violência respondeu a uma sensibilização gradativa recortada por uma concepção de gênero pelas ativistas feministas (Nogueira, 2021). O reconhecimento de um ato

como violento pressupõe considerar a mulher vítima da excessiva medicalização do parto e da desconsideração de sua autonomia e de seus desejos sobre o seu corpo e os médicos como os perpetradores da violência.

De fato, por muito tempo parturientes e profissionais de saúde não associavam maus-tratos na assistência ao parto a formas de violência. Segundo pesquisas, as gestantes e os profissionais de saúde consideram esses acontecimentos práticas rotineiras ou respostas ao esgotamento das equipes diante das mulheres “queixosas”. Para as gestantes, a falta de informação e o medo de perguntar sobre os processos realizados na evolução do trabalho de parto pode levá-las a se conformarem com a exploração de seus corpos por diferentes pessoas, aceitando diversas situações incômodas sem reclamar. Também a violência obstétrica é ainda difícil de ser reconhecida pelas usuárias, que se sentem agradecidas pelo nascimento de um bebê saudável, “o que compensaria os maus tratos recebidos” (Almeida; Medeiros; Rovey de Souza, 2012, p. 244).

Na mesma perspectiva, para as médicas entrevistadas, a violência está relacionada com uma agressão física ou sexual, mas não com suas práticas diárias ou sua experiência na sala de parto, o que configura a naturalização ou a banalização de suas práticas como violência. O relato de uma médica, Helena, é ilustrativo nesse sentido:

Helena: Lá no meu plantão, uma mãe não estava conseguindo relaxar para o parto. O meu colega obstetra falou para ela: “Estou vendo que você não é uma boa mãe. Então vamos fazer cesárea, já que você não consegue fazer o parto normal. Vamos te levar agora”. Depois disso, ela veio para a sala e eu fiz o parto normal... Olha só... [médica fala sorrindo].

Pesquisadora: Mas é uma violência isso, não é? Uma violência psicológica.

Médica: Sim, tem vários tipos de violência, você vê de tudo [surpresa com o comentário].

Helena, 66 anos, plantonista de hospitais públicos, de forma alguma pode ser considerada desrespeitosa com seus pacientes. Pelo relato de sua trajetória profissional, pode-se perceber que ela é defensora do parto normal, das práticas humanizadoras na medicina. Esse episódio inclusive foi relatado para mostrar a sua preocupação com o “psicológico” da paciente e da sua importância para a boa condução do parto. A acusação voltada à paciente, de que era uma má mãe, e a cesárea como punição do colega da entrevistada não foram interpretadas por ela como uma violência, o que ficou evidenciado diante da surpresa da intervenção da pesquisadora. Essa naturalização da violência obstétrica está muito relacionada às questões históricas de desigualdades de gênero, religiosas e culturais. Expressões como “ser mãe é padecer no paraíso” ou “as mulheres são mais tolerantes à dor do que os homens” figuram no senso comum como

maneiras de justificar a dor e o sofrimento durante o parto.

Nesse sentido, a violência obstétrica também se relaciona com o excessivo número de cesáreas desnecessárias no país, sobretudo devido às “cesáreas a pedido”, que configuram o que a OMS define como uma “epidemia de cesáreas” (Batista Malaquias; Rissin, 2018). A cesárea a pedido, isto é, a escolha das mulheres pela cesárea, tem sido ligada sobretudo ao medo da dor e à tentativa de manter intacta a musculatura vaginal (Faúndes; Cecatti, 1991). Dessa forma, a mulher pode se tornar um objeto de manipulações sem consentimento ou sem informação suficiente sobre os processos a serem realizados (Rocha; Ferreira, 2020).

O fato é que a dor circunda o parto. Até mesmo no tempo que o antecede: o medo da dor no parto normal é o principal motivo pelas mulheres que demandam a cesárea (Oliveira; Penna, 2018). O parto então se tornou amedrontador para as mulheres e asséptico para os profissionais de saúde. Pesquisas mostram que nas falas de algumas entrevistadas o parto normal é um evento incontrollável, sangrento, doloroso, arriscado. Ao mesmo tempo, muitas dizem não se sentirem capazes de parir naturalmente por restrições corporais, como força física, intolerância à dor, altura ou tamanho do quadril como determinantes para a escolha do tipo de parto (Nakano; Bonan; Teixeira, 2016). Logo, a cesárea surge como a solução desses problemas, naturalizando-se como a via mais “segura” de parir, enquanto muitas vezes o risco da própria cirurgia é ignorado e desconhecido.

O relato de Ivana, professora de 32 anos, é exemplar. Quando Ivana estava em trabalho de parto e não suportava mais a dor das contrações, implorou por uma cesárea. A médica lhe respondeu que isso só seria possível se o bebê entrasse em sofrimento. “Que entre em sofrimento”, respondeu a parturiente. E aí ela reflete com a sua entrevistadora: “É muito ruim desejar que seu filho sofra para você sair daquela posição”. Esse tipo de episódio é previsto pelas ativistas e conhecido como a “hora da covardia”, em que a mulher atinge o máximo de exaustão e dor, o que a faz aceitar e solicitar o máximo de intervenções tecnológicas, como a cesárea. Segundo Mendonça (2021), em um parto humanizado é importante a presença da equipe de apoio à parturiente, como o companheiro/a e/ou doulas, que servem de “guardiões do parto”, apoiando-a para que aconteça um parto com o mínimo de intervenções. Segundo a autora, trata-se de uma fronteira fisiológica com a experiência vivida que depende de uma negociação delicada entre razão e emoção.

Para explorarmos como a dor e sofrimento se relaciona com a violência obstétrica e a configuração do parto humanizado, é também necessário entender os componentes culturais dessa experiência. Marcel Mauss (1950), em seus trabalhos “A expressão obrigatória dos sentimentos”, “O efeito físico no indivíduo da morte sugerida pela coletividade”, em *As técnicas*

do corpo dá primazia à ideia de que as práticas sociais conformam as subjetividades. Trata-se de uma tensão constante ligada ao tanto que uma sensação subjetiva comporta de social. Melhor dizendo, trata-se do construto social que uma sensação subjetiva comporta, de forma que ela possa ser compreendida e compartilhada entre os membros que a constituem (Kouri, 1999).

Os sentidos que podemos atribuir ao evento doloroso dependem da maneira que o indivíduo pode falar dela, da capacidade que ele tem de percebê-la e de a identificar de acordo com o seu registro cultural. A maneira de integrar a dor é uma função de situações pessoais, familiares, de atitudes em relação a si mesmo e da doença e da relação com os profissionais de saúde.

A dor, na nossa cultura ocidental, geralmente é associada ao sofrimento, expresso por gritos, uivos, gemidos, lágrimas e soluços. Seguidamente essas formas de expressão perturbam os profissionais de saúde durante o parto e são a razão mais conhecida que os leva a cometer a violência obstétrica. É daí que vêm as acusações que as parturientes fazem aos médicos, diante das falas dos profissionais: “Não chora, não, na hora de fazer não chorou”; “Se gritar, eu paro agora o que estou fazendo, não vou atender”; “Se gritar, seu neném vai nascer surdo”. Essas frases recorrentes se convertem em parte do discurso institucional, relacionando a dor com o preço que devem pagar pelo prazer do ato sexual. Isso leva a uma banalização dos atos desrespeitosos e à invisibilidade da violência (Aguiar, 2010).

As narrativas de dor e sofrimento tem a ver com o estabelecimento de determinadas relações em determinados espaços e por certo período através da seleção de eventos significados como sofridos e dolorosos. O relato de Alice sobre seu parto é ilustrativo: “Chorei copiosamente nos dois dias seguintes (e ainda choro quando penso nesse parto). Sei que o parto deveria ser um momento de confiança e amor – o meu foi bem diferente disso”. Alice teve conhecimento do parto humanizado e, desde o início de sua gestação, programou-se para isso. Quando entrou em trabalho de parto, procurou uma maternidade pública no Rio de Janeiro, referência de parto humanizado. Lá chegando, conta que demorou tempo demais para ser atendida. Assim, acionou a médica particular do pré-natal, e decidiram procurar outro hospital no centro da cidade. Lá passou por todos os procedimentos contrários ao que aprendera sobre o “parto humanizado”: foram realizadas uma episiotomia e manobra de Kristeller e Alice foi obrigada a ficar na posição ginecológica. Na hora da episiotomia, diante dos protestos dela, lhe disseram: “Mas se não fizermos, vai rasgar”, ao que ela respondeu: “Deixa rasgar”. Mesmo assim a fizeram: “Perdi toda a autonomia”, diz ela. E continua: “Por fim, os médicos foram saindo da sala de cirurgia, e fiquei por ali só, um tempão, enquanto levava pontos em um corte que não deveria ter existido. E nesse ambiente frustrante e estressante nasceu minha filha”.

Quando uma experiência de dor, por muito tempo admitida como “parte do evento do parto”, passa a ser associada a um ato de violência? O que a antropologia nos mostra é que os indivíduos só significam suas sensações (como a dor e o sofrimento) mediante referências coletivas. Há determinada interação no contexto da violência onde relações hierárquicas e de poder se inserem nas interações. A dor deixa de ser sintoma e passa a ser relacionada a um ato violento e, portanto, ao sofrimento (Ferreira, 2022). Mobilizações de meios de comunicação, do movimento feminista, de profissionais e pesquisadores fizeram com que algumas mulheres ressignificassem as suas experiências negativas de parto como uma forma de violência. Tanto que entrevistas com mulheres mais idosas, cujos partos ocorreram antes dessas mobilizações e do movimento do parto humanizado, não reconhecem essas experiências negativas como tais. Por exemplo, o relato de uma moradora da Zona Norte do Rio de Janeiro de 50 anos e com baixa renda revela que seu parto foi muito doloroso, devido à episiotomia realizada sem anestesia. Segundo ela, o médico disse: “Respira fundo” e cortou. Na hora da sutura, a anestesia também “não pegou”, e ela sentiu tudo. Mas ela acredita que foi necessário, pois, conforme lhe explicaram, sem a episiotomia, o bebê de 2,7 kg não teria nascido. Ela não traz nenhuma marca de violência obstétrica; as intervenções pelas quais ela passou – todas sem seu consentimento e sem nenhuma explicação para a “impossibilidade” do nascimento de um bebê pequeno (2,7 kg) sem episiotomia – foram compreendidas como naturais e necessárias, apesar dos desconfortos.

Relatos como esses nos fazem perceber que tais procedimentos foram tolerados por décadas e assumidos pelas parturientes como procedimentos “brutos”, mas eram encarados como uma consequência natural de decisões rápidas que médicos e enfermeiros deviam tomar em momentos difíceis e urgentes o máximo de repúdio que tais práticas poderia resultar é que o “profissional não era competente o suficiente”. Esses recortes geracionais nos fazem perceber como as sensibilidades para a violência obstétrica foram construídas em um tempo recente e em um contexto histórico específico que é fruto dos movimentos das mulheres (Diniz, 2005).

Há algumas décadas, o uso da anestesia peridural pela mulher no parto era malvisto. Uma das razões médicas era que a anestesia não era totalmente inofensiva ao bebê. Para além de razões médicas e científicas, no entanto, o que realmente estava em questão eram preceitos morais, religiosos e até mesmo político-ideológicos. As razões que poderiam ser citadas incluem desde representações religiosas, como o “parirás com dor”, a concepção de que toda intervenção médica pressupõe suportar as dores e sofrimentos de forma “paciente” ou ainda que o nascimento de um bebê saudável compensa todos os desconfortos. Essa representação da dor no parto como parte desse evento a levou a ser banalizada e internalizada pelas mulheres e não foi compreendida como ofensa aos seus direitos (Rede Parto do Princípio, 2012). Poderíamos

igualmente analisar esses aspectos pelo prisma de Pierre Bourdieu (1992), recorrendo ao conceito “violência simbólica”, observada quando indivíduos internalizam e aceitam como legítimos os mecanismos de sua dominação por grupos mais favorecidos.

O artigo clássico das intervenções sobre a dor no parto é o da antropóloga Tania Salem (1983), que trata do “ideário do parto sem dor”. No artigo, a autora discute como as técnicas que surgiram na época para abolir a dor no parto pressupunham os constrangimentos socioculturais responsáveis pela relação entre feminilidade, passividade e dor. Tendo isto em vista, essas técnicas de parto sem dor buscavam a reeducação física e psíquica da gestante, por meio de um treinamento centrado em técnicas de respiração e informações sobre a fisiologia feminina, a gravidez e o parto. O objetivo era influenciar a percepção da dor e a capacidade da mulher de alterar a sua intensidade e qualidade.

O médico inglês Grantly Dick-Read (1933) defendia que a tríade “medo-tensão-dor” era prejudicial, pois interferia nos fatores emocionais ao parto (2004). Dick-Read foi um dos precursores do movimento internacional da revisão do parto e do nascimento que anos mais tarde culminaria na “humanização do parto”. Vale destacar que esse movimento sempre foi carregado de filiação política. É o que nos aponta Moulin (2008), quando menciona que o método de parto sem dor de Lamaze, , médico francês igualmente defensor do parto sem dor, passou por uma polarização política: “[...] sofria-se mais ou menos conforme se votasse na direita ou na esquerda” (Moulin, 2008, p. 49).

Com a progressiva medicalização do parto, o tema tem se tornado recorrente tanto na área biomédica, antropológica e política como no âmbito dos movimentos sociais, revelando diferentes conflitos e posicionamentos. No Brasil, a crítica às consequências perniciosas desse processo se constituiu, desde então, como um movimento forte de ativistas feministas.

O parto humanizado foi amplamente difundido no país a partir da década de 90, em meio a críticas à prática obstétrica vigente e à defesa da ideia de respeitar o “processo fisiológico do parto”, restringindo as intervenções consideradas “desnecessárias” e atuando somente com o consentimento informado para todos os procedimentos (Carneiro, 2015). O parto humanizado trouxe um novo valor à vivência do parto, questionando a experiência da dor como sofrimento e até mesmo os procedimentos para evitá-la.

Na década de 2000, esforços institucionais foram empreendidos pelo Ministério da Saúde no sentido de melhorar a assistência obstétrica e neonatal em todo o país, assim como melhorar as condições de vida das mulheres através da incorporação da perspectiva de gênero nas análises epidemiológicas e no planejamento das ações em saúde. Foram propostas uma série de programas e políticas em saúde, entre elas: o Programa de Humanização do Parto e

Nascimento (2002), a Política Nacional de Humanização – HumanizaSUS (2003), a Política de Atenção Integral à Saúde da Mulher (2004), entre outros. Conforme preconizado pelo Ministério da Saúde à época, as maternidades deviam: garantir vaga às gestantes; garantir o direito a acompanhante de livre escolha; adotar as boas práticas de atenção segundo as recomendações da OMS; garantir a privacidade da mulher no trabalho de parto; reduzir os índices de cesariana, de episiotomia e do uso indiscriminado de ocitocina; promover o parto e o nascimento humanizados; promover a participação do pai no momento do nascimento e o contato entre mãe e bebê imediatamente após o nascimento; garantir livre permanência da mãe e do pai juntos ao recém-nascido durante todo o tempo de internação na UTI; estimular a amamentação na primeira hora de vida; manter atuante uma comissão de investigação do óbito materno, fetal e infantil; manter ativos mecanismos de participação dos usuários e garantir gestão participativa e democrática, valorizando o trabalho e o trabalhador da saúde (BRASIL, 2010).

O que o discurso feminista hoje refuta em relação à violência obstétrica é que não há razão biológica que a justifique. Não se nega a dor no parto, mas não são as dores das contrações e da expulsão que transformam o rito de parir em um momento violento – a violência é causada pelo abuso do poder médico e pela alienação das mulheres do processo decisório.

MÉDICOS: PERPETRADORES OU VÍTIMAS DE VIOLÊNCIA?

Diante dos fatores citados, os médicos obstetras argumentam que “violência obstétrica” não é o termo correto, e sim “violência institucional”. Sens e Stamm (2019), a partir de uma pesquisa realizada com 23 médicos da Região Sul do Brasil atuantes em uma maternidade pública, humanizada e de ensino, compreenderam que o termo “violência obstétrica” poderia gerar “recusa epistemológica” e desconforto entre os médicos, e é por isso que as autoras optaram por utilizar o termo “violência institucional”. Segundo o artigo, a maioria dos médicos entrevistados considera a denominação “violência obstétrica” e “violência institucional” ruins ou péssimas, sendo que a rejeição se relacionava essencialmente a três situações: o termo induz polêmica, culpabiliza o obstetra ou questiona a “bondade do médico” (Sens e Stamm, 2019, p.7).

Decerto a expressão “bondade do médico” nos parece interessante, pois fala de uma construção da imagem desse profissional como um ser sempre nobre e generoso, em sua

essência altruísta e benevolente. Essa representação do médico contribui para a sua autoridade e para o não questionamento dos pacientes, tendo em vista que é médico o detentor do saber-poder (Foucault, 1993).

Em contrapartida, conselhos de representação e movimentos médicos apontam que as reais necessidades na assistência ao parto são melhorar as condições do trabalho médico e equipar melhor as maternidades e hospitais, de forma a possibilitar um atendimento adequado à gestante. De fato, esse ponto não deve ser negligenciado, pois há sucateamento de materiais básicos, infraestrutura precária e superlotação. Não há como negar que esses fatores também são responsáveis para o estabelecimento de vínculos precários entre obstetras e pacientes. Há ainda carência de profissionais para dividir a assistência, remuneração precária e falta de tempo para treinar profissionais ou exigir o cumprimento de protocolos. Ainda em Sens e Stamm (2019) fica claro que as condições de trabalho inadequadas nas instituições de saúde, que configuram a precarização do trabalho, são fatores que predisõem a violência obstétrica. São citados como exemplos a falta de privacidade, de vagas e de rotina de analgesia, a sobrecarga de demanda, as situações com o acompanhante, as regras e rotinas das instituições e as questões relacionadas a estrutura, recursos humanos e materiais.

Com relação à questão da anestesia/analgesia, em 2016, no Simpósio Periparto, que aconteceu no Centro de Convenções da Sul América, o diretor de um hospital público da Baixada Fluminense no Rio de Janeiro fez uma fala que chamou atenção: segundo ele, observava um problema na atenção ao parto dentro de seu hospital. Por ser um hospital grande, com muitas cirurgias diárias agendadas, ele não dispunha de analgesia para todas as parturientes que a solicitavam, pois não havia médicos anestesiológicos suficientes. Essa é uma das grandes queixas das mulheres, quando se trata de violência obstétrica, tanto em relação ao momento do parto quanto aos momentos de suturas de episiotomias e lacerações. Todas as normas e recomendações à assistência ao parto reafirmam o direito da mulher de receber anestesia/analgesia de parto, caso seja o seu desejo, e que qualquer procedimento invasivo deve ser realizado com a mulher devidamente anestesiada.

Segundo a Resolução nº 1.363/93 do Conselho Federal de Medicina (CFM): “[...] [é] ato atentatório contra a ética médica a realização de anestésias simultâneas em pacientes distintos pelo mesmo profissional, ainda que seja no mesmo ambiente cirúrgico” (CFM, 1993, artigo IV). Isso significa que o anestesista é proibido eticamente pelo seu conselho de realizar mais de uma anestesia ao mesmo tempo, devendo permanecer ao lado de seu paciente durante o procedimento. Diante de nosso cenário atual de saúde, apesar de ser um direito legítimo, parece ser inviável a oferta de anestésias para todas as parturientes que assim a desejarem.

Buscando entender as razões mais generalizantes dos atos identificados como violências em hospitais e maternidades relacionadas ao processo de trabalho médico, podemos atribuir como uma das causas da violência obstétrica também a crise atual da medicina liberal. Ela diz respeito à pressão das novas tecnologias, que empurram o médico para o trabalho assalariado em instituições que terão as posses e os meios de condição de trabalho. Mesmo que os médicos continuem com a autonomia técnica, perdem o controle sobre o fluxo dos clientes (Azeredo; Schraiber, 2017). É o caso de muitos obstetras que trabalham em instituições hospitalares públicas – onde são mais relatados casos de violência obstétrica. As pacientes ali atendidas serão aquelas que surgem durante o seu período de trabalho para uma ou duas consultas. Restará ao médico tratá-las somente em relação ao contexto específico do parto. Nesse caso, acentua-se a lógica de tratar o evento médico, não a paciente. Isso resulta na chamada “crise dos vínculos de confiança”, que leva os profissionais a criar uma série de atitudes defensivas. Dessa forma, assegurados por certo controle dos recursos tecnológicos e pelo próprio domínio dos serviços de saúde, procuram impor suas razões, em vez de dialogar com a paciente. Segundo Aguiar, D’Oliveira e Schraiber (2013), na saúde o poder é exercido em uma relação hierárquica: a relação entre profissional e paciente; a fonte do poder médico está na legitimidade científica e na dependência dos indivíduos aos conhecimentos técnicos-científicos. É isso que ocasiona a obediência voluntária dos pacientes perante a confiança suscitada pela legitimidade da autoridade médica. É desse modo que o parto medicalizado busca adequar corpos e subjetividades a uma rotina de protocolos, burocracias e tecnologias, ignorando os desejos e saberes das mulheres, bem como suas próprias experiências e singularidades.

Para Sens e Stamm (2019), os médicos entrevistados, quando questionados sobre a autonomia da mulher, compreendem que opinar sobre e escolher as interferências no seu corpo durante o trabalho de parto é direito das pacientes, compreendido como uma obrigação ética do profissional da saúde. Entretanto fica claro que essa autonomia tem limites, quando surgem questionamentos, recusas e contestações da autoridade médica, pois, segundo eles, “as explicações que recebem devem ser convincentes para tranquilizá-la”. Ou seja, nas situações em que a autoridade médica é questionada, o profissional não consegue sustentar o respeito à autonomia, conceito, portanto, manipulável e limitado.

É em nome dessa autoridade que maus-tratos e desrespeitos são banalizados, como nos descrevem Aguiar, D’Oliveira e Schraiber (2013). Segundo os autores, as parturientes que “dão mais trabalho” e são classificadas como “não colaborativas” ou “escandalosas”; nesses casos são naturalizadas e legitimadas as ameaças de abandono (ainda que os entrevistados afirmem que não há intenção real de cumprir a ameaça), as falas em tom de voz mais alto e condutas

mais ríspidas com a parturiente, no intuito de corrigir um comportamento “inadequado” e fazê-la “colaborar”, tendo em vista que a obediência é uma qualidade esperada da paciente. Segundo os autores, porém, o que se alcança não é a colaboração, e sim a submissão da mulher por medo.

É interessante ressaltar que o médico é a figura que concentra a responsabilidade com a saúde dos pacientes – quando algo não sai como esperado, o médico encarna a representação da má assistência. Nesse contexto, a obstetrícia é uma das especialidades médicas que mais acarretam ações judiciais por erro médico no país (embora a violência obstétrica não caracterize um erro médico). Percebe-se, por esse contexto, que há um grande receio por parte dos médicos das ações judiciais, de perder o direito de trabalhar e dos casos de agressão aos médicos nas salas de parto.

É em razão disso que muitos médicos obstetras preferem o termo “violência institucional”, que expõe não só as mulheres, mas também os próprios médicos. Eles apontam a organização dos hospitais como um dos principais fatores responsáveis pelo sofrimento dos profissionais, pois não asseguram boas condições de trabalho, deixando os médicos expostos aos riscos e implicando consequências nefastas para as pacientes. Não admitem ser responsabilizados pela violência obstétrica. Segundo um obstetra:

[...] a violência obstétrica é uma violência de gênero contra uma mulher grávida, praticada por qualquer profissional, pode ser médico, enfermeiro, mas pode ser cometida pelo porteiro do hospital, por exemplo. O nome não está sugerindo necessariamente que é o médico quem comete essa violência. [É necessário] que as organizações entendam que não se está dizendo que é o médico que comete violência obstétrica, mas sim que é a mulher que sofre a violência cometida por alguém (Lisauskas, 2019, p. 1).

Os médicos se ressentem do uso do termo porque, como estão na linha de frente, são responsáveis pelos plantões, por tudo que acontece durante o parto. A acusação de violência é, portanto, particularmente endereçada a eles, que reivindicam não serem os protagonistas nesse contexto, afirmando que nenhum médico deseja fazer mal para seu paciente. Isso é interpretado como uma desvalorização e uma criminalização de seu trabalho.

Os representantes do Cremerj têm reagido com a denúncia da “violência AO obstetra”. Segundo eles, o número de médicos agredidos somente no Rio de Janeiro é assustador. Esse tema surgiu fortemente no simpósio Parto e Aborto (CREMERJ, 2019). Em determinado momento, houve um espaço para relatos dos obstetras sobre agressões físicas que têm sofrido em plantões, quando as medidas não saem a contento da paciente ou de seus familiares. O fato de o número de obstetras estar em declínio é relacionado a esses eventos, fenômeno causado também pela sobrecarga de horas trabalhadas e por impactos na vida familiar e pessoal (Vasconcelos Barbosa,

2016).

Quanto aos relatos de agressões, à linha de frente dos hospitais e às urgências que são consideradas “áreas de risco”, o CFM e os conselhos regionais lançaram uma campanha institucional focada nos médicos, orientando-os sobre como proceder, caso sejam vítimas de agressões no ambiente de trabalho. Por uma série de informes e vídeos, os profissionais recebem o passo-a-passo para denunciar os abusos. O lema é: “Onde se cuida da Saúde, deve haver respeito e paz” (CFM, 2019).

Deparamos, então, com ambos os polos – parturientes e médicos – reivindicando a posição de vítima. Diante desses dados, cabe a pergunta: quem pode ser considerado vítima? Qual é o potencial político da vitimização? Autores abordam a construção social da vítima pela articulação da dor e do sofrimento com elementos de mobilização e luta política (Arosi, 2013), vulnerabilidade e sujeição à vontade do outro (Fassin; Rechtman, 2007), por exemplo. Para Cynthia Sarti (2011), a produção da vítima articula as esferas do direito e da saúde. E um dos modos de construir a vítima é através das referências ao sofrimento físico e psíquico. É através do corpo que a dor e o sofrimento se expressam.

Por outro lado, Pulhez (2013) afirma que a violência obstétrica pode ser entendida como uma violação dos direitos humanos e que estes possuem um discurso que favorece uma fluidez na classificação das vítimas e dos perpetradores de violência:

Isso depende da maneira como em cada contexto se fará uso das categorias de humanidade que buscam ser universais – dignidade, respeito, liberdade, justiça, valor da pessoa humana, igualdade de direitos etc., estará refletida nas próprias políticas públicas voltadas a atender mulheres, crianças, negros, idosos, homossexuais etc. (Pulhez, 2013, p. 557).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer deste artigo, buscamos evidenciar que não há consenso sobre o conceito de violência obstétrica. Porém, como menciona o antropólogo Didier Fassin (1996, p. 78), “as palavras têm força e elas orientam as políticas” e/ou a falta delas. A violência obstétrica não está definida em termos legais, devido à falta de instâncias específicas que penalizem os maus-tratos e processos desnecessários aos quais grande parte das mulheres brasileiras é submetida. Dessa forma, seus direitos e sua autonomia são minimizados, e a violência não pode ser denunciada ou mesmo criminalizada.

Para que essas mudanças aconteçam, é importante que haja a demarcação do conceito de violência obstétrica, de forma a esclarecer o assunto à população, para que seja possível reconhecer o fenômeno e denunciá-lo. Destaca-se a necessidade de uma legislação federal que defina e criminalize a prática, já que o Brasil não conta com marcos legais que a delimitem e facilitem a proposição de ações para o enfrentamento dessas situações.

Além disso, é preciso reforçar as recomendações já divulgadas pelas OMS (2014b) quanto à necessidade de produzir pesquisas e dados sobre as práticas desrespeitosas, assim como sobre as boas práticas na assistência à saúde nesse âmbito. A coleta, a documentação e publicação desses dados são essenciais para melhoria de práticas, de modo a tornar os sistemas de saúde responsáveis pela forma como as mulheres são tratadas. São igualmente necessárias para desenvolver e implementar políticas claras quanto aos direitos e às normas éticas envolvidas nesse cuidado, além da ampla divulgação de práticas respeitadas a serem seguidas. Segundo a OMS, os governos devem proporcionar maior apoio para pesquisas que visem a definir e mensurar os problemas nas instituições de saúde – públicas e privadas –, para também compreender o impacto dessas experiências nas escolhas das mulheres em relação à sua saúde e gerar evidências sobre a implementação e a efetividade de intervenções, no intuito de oferecer orientações técnicas aos profissionais de saúde e melhorar a qualidade da assistência (OMS, 2014).

Não se trata, aqui, de defender uma ou outra posição, seja a dos médicos, seja a de entidades médicas, seja a de ativistas, seja a de parturientes. Como antropólogas, devemos testemunhar as desigualdades, a violação dos direitos que muitos sofrem em sua vida cotidiana. Devemos lutar para que nossos resultados – os que envolvem o tratamento violento dado às mulheres nos seus partos e os que envolvem as péssimas condições de trabalho e da formação médica e influem na dificuldade do estabelecimento de vínculo entre médicos e pacientes – tenha a atenção dos meios políticos e dos decididores. Isso inclui um enorme desafio, sobretudo nos tempos de crise. Além disso, cabe a nós criticar argumentos de políticos ou biotécnicos que afirmam que a tecnologia pura e simples será a solução para as populações dos países em desenvolvimento. Não se trata, tampouco, de negar o valor das tecnologias (como a cesariana ou os medicamentos indutores de parto) – é preciso avaliar o excesso dessa medicalização. Também deve ser nosso objeto de estudo o modo como as populações apoiam ativamente o uso dessas tecnologias (caso das cesáreas a pedido). É preciso empreender pesquisas etnográficas, de forma a entender a compreensão das mulheres dos conhecimentos, a compreensão que têm sobre o saber médico e as crenças sobre as consequências dessas técnicas. Da mesma forma, devemos documentar como os profissionais de saúde questionam e modificam continuamente

as fronteiras entre o normal e o anormal, o técnico e o humanizado.

REFERÊNCIAS

1. AGUIAR, Janaina Marques. **Violência institucional em maternidades públicas: hostilidade ao invés de acolhimento como uma questão de gênero**. 2010. Tese (Doutorado em Medicina Preventiva), Programa de Pós-graduação em Medicina Preventiva, Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010
2. AGUIAR, Janaina Marques; D'OLIVEIRA, Ana Flavia Pires Lucas; SCHRAIBER, Lilia Blima. Violência institucional, autoridade médica e poder nas maternidades sob a ótica dos profissionais de saúde. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 11, p. 2.287-2.296, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/BHJvS6SwS6DJkY6XFTk3fs/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 21 nov. 2023.
3. ALMEIDA, Nilza Alves Marques; MEDEIROS, Marcelo; ROVERY DE SOUZA, Marta. Sentidos da dor do parto normal na perspectiva e vivência de um grupo de mulheres usuárias do sistema único de saúde. **Rev. Min. Enferm.**, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, p. 241-250, 2012. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/riserver/api/core/bitstreams/6c682b31-9489-47a9-bec7-de816b72e05a/content>. Acesso em: 21 nov. 2023.
4. ALVIM, Mariana. Como as disputas ideológicas no país chegaram no parto. **BBC**, São Paulo, 17 jan. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-46643198>. Acesso em: 18 mar. 2023.
5. AROSI, Ana Paula. Os usos da categoria vítima: o caso dos movimentos de familiares de vítimas de violência no Rio Grande do Sul e no Rio de Janeiro. **Interseções**, Rio de Janeiro, v. 15 n. 2, p. 356-373, 2013. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/intersecoes/article/view/9510/7362>. Acesso em: 21 nov. 2023.
6. AZEREDO, Yuri Nishijima; SCHRAIBER, Lilia Blima. Violência institucional e humanização em saúde: apontamentos para o debate. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 9, p. 3.013-3.022, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/VFFLLgpXPYfcVDQz6VgMxsZ/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 21 nov. 2023.
7. BADIM MARQUES, Silvia. Violência obstétrica no Brasil: um conceito em construção para a garantia do direito integral à saúde das mulheres. **Cad. Ibero-amer. Dir. Sanit.**, Brasília, v. 9, n. 1, p. 97-119, 2020. Disponível em: <https://www.cadernos.prodisa.fiocruz.br/index.php/cadernos/article/view/585>. Acesso em: 21 nov. 2023.
8. BATISTA, Malaquias; RISSIN, Anete. WHO and the epidemic of cesarians. **Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil**, Recife, v. 18, n. 1, p. 3-4, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbsmi/a/7DhKbXd9M4VKnzVWnWRP6Jg/?lang=pt#>. Acesso em: 21 nov. 2023.
9. BRANDALISE, Camila. Ministério da Saúde extingue termo violência obstétrica; entidades repudiam. **Geledés.org**, São Paulo, 7 maio 2019. Disponível em: <https://www>.

- geledes.org.br/ministerio-da-saude-extingue-termo-violencia-obstetrica-entidades-repudiam/. Acesso em: 4 out. 2022.
10. BRASIL. Ministério da Saúde. **Despacho/Ofício nº 017/19** – JUR/SEC, de 3 de maio de 2019. Disponível em: <https://www.mpf.mp.br/sp/sala-de-imprensa/docs/oficio-ms>. Acesso em: 3 nov. 2022.
 11. BRASIL. Ministério da saúde. **Política Nacional de Humanização – HumanizaSUS**, 2010. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/humanizasus>. Acesso em: 8 out. 2022.
 12. BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.
 13. CARNEIRO, Rosa. **Cenas de parto e políticas do corpo**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2015.
 14. CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. **Violência Obstétrica**. Parecer CFM nº 32/2018. Brasília: CFM, 2018. Disponível em:
 15. <https://sistemas.cfm.org.br/normas/visualizar/pareceres/BR/2018/32>. Acesso em: 10 out. 2022.
 16. CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Resolução nº 1.363/93. Brasília: CFM, 1993. Disponível em: https://sistemas.cfm.org.br/normas/arquivos/resolucoes/BR/1993/1363_1993.pdf. Acesso em 21 nov. 2023.
 17. CONSELHO FEDERAL DE MEDICINA. Violência contra médicos. Conselhos lançam campanha estimulando profissionais a denunciarem abusos. **YouTube**, 10 abr. 2019. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=nMqhi1_p28E. Acesso em: 23 set. 2022.
 18. CREMERJ - Conselho Regional de Medicina do Estado do Rio de Janeiro. Ministério da Saúde se posiciona contra o termo Violência Obstétrica. **Cremerj**, Rio de Janeiro, 7/05/2019. Disponível em: <https://www.cremerj.org.br/informes/exibe/4270> Acesso em: 14 set. 2022.
 19. DICK-READ, Grantly, **Childbirth without fear: the principles and practice of natural childbirth**. London: Pinter & Martin, 2004.
 20. DINIZ, Carmen Simone Grilo. Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 627-637, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/JQVbGPcVFfy8PdNkYgJ6ssQ/>. Acesso em: 21 nov. 2023.
 21. DINIZ, Carmen Simone Grilo; NIY, Denise Yoshie; ANDREZZO, Halana Faria de Aguiar; CARVALHO, Priscila Cavalcanti Albuquerque; SALGADO, Heloisa de Oliveira. A vagina-escola: seminário interdisciplinar sobre violência contra a mulher no ensino das profissões de saúde. **Interface – Comunicação, Saúde, Educação**, Botucatu, v. 20 (56), 253-259, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/>

Tw8sGwjMqQFft7wgcR9mPq/#. Acesso em: 21 nov. 2023.

22. D'OLIVEIRA, Ana Flávia Pires Lucas; DINIZ, Carmen Simone Grilo ; SCHRAIBER, Lilia Blima. Violence against women in health care institutions: an emerging problem. **Lancet**, Reino Unido, v. 59, n. 11, p. 1.681-1.685, 2002.
23. FASSIN, Didier. Clandestins ou “exclus”? Quand les mots font des politiques. **Politix**, Paris, v. 34, n. 2, p. 77-86, 1996.
24. FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. **The empire of trauma**. An inquiry into the condition of victimhood. Paris: Flammarion, 2007.
25. FAÚNDES, Anibal; CECATTI, José Guilherme. A operação cesárea no Brasil. Incidência, tendências, causas, consequências e propostas de ação. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 150-173, 1991.
26. FERREIRA, Jaqueline. **O corpo sígnico**. Abordagens antropológicas do corpo, sintomas e sinais. Curitiba: CRV, 2022.
27. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1993.
28. KOURI, Mauro. A dor como objeto de pesquisa social. **Ilha**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 73-83, 1999.
29. LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A vida de laboratório**: a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1988.
30. LIS AUSKAS, Rita. **O médico que está ao lado das evidências científicas combate a violência obstétrica**. O Estado de S. Paulo, São Paulo, 29 maio 2019. Disponível em: <https://emails.estadao.com.br/blogs/ser-mae/o-medico-que-esta-ao-lado-das-evidencias-cientificas-combate-a-violencia-obstetrica-garante-obstetra-humanizado/>. Acesso em: 23 set. 2022.
31. MAUSS, Marcel. Les techniques du corps. In: MARCEL, Mauss. **Sociologie et anthropologie**. Paris: PUF, 1950. p. 363-386.
32. MENDONÇA, Sara. Entre riscos fisiológicos e emocionais: a humanização do parto em uma maternidade pública carioca. **Teoria e Cultura**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 153-166, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/30815>. Acesso em: 21 nov. 2023.
33. MOULIN, Anne-Marie. O corpo diante da medicina. In: COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). **História do corpo 3. As mutações do olhar**: o século XX. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008. p. 15-82.
34. NAKANO, Andrezza; BONAN, Claudia.; TEIXEIRA, Luis Antonio. Cesárea, aperfeiçoando a técnica e normatizando a prática: uma análise do livro *Obstetrícia*, de Jorge de Rezende. **História, Ciências, Saúde.**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 155-172, 2016. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/bitstream/handle/iciict/26038/>

Artigo%209.pdf?sequence=2&isAllowed=y. Acesso em: 21 nov. 2023.

35. NOGUEIRA, Natália Viana. O reconhecimento da violência obstétrica no Brasil e sua repercussão sociolegislativa por intermédio do movimento feminista. **InSURgência: Revista de Direitos e Movimentos Sociais**, Brasília, v. 7, n. 2, p. 261-286, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/220-245>. Acesso em: 21 nov. 2023.
36. OLIVEIRA, Virginia Junqueira; PENNA, Claudia Maria Matos. Every birth is a story: process of choosing the route of delivery. **Rev. Bras. Enferm.**, Brasília, v. 71, n. 3, p. 1.228-1.236, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reben/a/8bjVWVQyjMc5wcy4xHXr9CD/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 21 nov. 2023.
37. OMS - Organização Mundial da Saúde. Violência contra as mulheres. **OPAS**, 2014a. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/topics/violence-against-women>. Acesso em: 23 set. 2022.
38. OMS - Organização Mundial da Saúde. Prevenção e eliminação de abusos, desrespeito e maus-tratos durante o parto em instituições de saúde. **WHO**, Genebra, 2014b. Disponível em: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/134588/WHO_RHR_14.23_por.pdf. Acesso em: 23 set. 2022.
39. PARTO DO PRINCÍPIO. **Dossiê da Violência Obstétrica. Parirás com dor para a CPMI da Violência Contra Mulheres**. Brasília: Parto do Princípio, 2012. Disponível em: <https://www.senado.gov.br/comissoes/documentos/sscepi/doc%20vc%20367.pdf>. Acesso em: 2 nov. 2022.
40. PULHEZ, Mariana Marques. “Parem a violência obstétrica”: a construção das noções de “violência” e “vítima” nas experiências de parto. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 12, n. 35, p. 544-564, 2013. Disponível em: <https://www.cchla.ufpb.br/rbse/PulhezArt%20Copy.pdf>. Acesso em: 21 nov. 2023.
41. RIBEIRO, Pricila Correa; SANCHEZ, Maria Angélica; COELHO, Débora Moraes; LOURENÇO, Roberto Alves. Motivo de recusas em pesquisa: um estudo qualitativo no seguimento do Estudo Fragilidade em Idosos Brasileiros – FIBRA-RJ. **Revista HIE**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 4, p. 6-12, 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistahupe/article/view/20065>. Acesso em: 21 nov. 2023.
42. ROCHA, Nathalia Fernanda Fernandes; FERREIRA, Jaqueline. A escolha da via de parto e a autonomia das mulheres no Brasil: uma revisão integrativa. **Saúde em Debate**, Rio de Janeiro, v. 44, n. 125, p. 556-568, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sdeb/a/gv6DSVLwCqFZvxVDLCKTxl/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 21 nov. 2023.
43. ROHDEN, Fabíola. **Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2001.
44. SALEM, Tania. O ideário do parto sem dor: uma leitura antropológica. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, n. 40, p. 1-15, 1983.

45. SARDAN, Jean-Pierre Olivier. La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. **Enquête**, Marseille, n. 1, p. 71-109, 1995.
46. SARTI, Cinthya. Corpo, violência e saúde: a produção da vítima. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 89-103, 2009.
47. SENS, Maristela Muller. STAMM, Ana Maria Nunes de Faria. Percepção dos médicos sobre a violência obstétrica na sutil dimensão da relação humana e médico-paciente. **Interface- Comunicação, Saúde, Educação**, Botucatu, v. 23, p.1-16, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/yMPTcmQQDRzbxYVvLvPRnKM/#>. Acesso em: 21 nov. 2023.
48. SIONEK, Luiza; ASSIS, Dafne Thaissa Mineguel; FREITAS, Joanneliese de Lucas. “Se eu soubesse, não teria vindo”: implicações e desafios da entrevista qualitativa. **Psicol. Estud.**, Maringá, v. 25, p. 1-25, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/88csRhmNGynh6X63TgKp9mD/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 21 nov. 2023.
49. VASCONCELOS BARBOSA, Jéssika Sonally. **O trabalhar como médico obstetra**. 2016. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Programa de Pós-Graduação de Psicologia Social, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/8538?locale=pt_BR. Acesso em: 21 nov. 2023.
50. XEQUE MATE. **Violência Obstétrica**. São Judas Mídia Center. São Paulo, 27 de maio de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fWgO2qEnpQI>. Acesso em: 21 de nov. de 2023.
51. ZENOBI, Diogo. O antropólogo como “espião”: das acusações públicas à construção das perspectivas nativas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p 471-499, 2010.

Jaqueline Ferreira

Professora Associada de Ciências Sociais e Humanas do Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7662-1773>. Contribuição: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação. E-mail: jaquetf@gmail.com

Stephania Klujza

Pós-doutoranda pelo Instituto de Estudos em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6377-5434>. Contribuição: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação. E-mail: stephania.klujza@gmail.com

O preço da estimação: um estudo de despesas veterinárias como elementos de valorização da existência de animais de companhia¹

The price of petting: a study of veterinary expenses as elements for valorization of the existence of companion animals

Alexandre Werneck

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

Ana Paula Perrota

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

RESUMO

O objetivo deste artigo é compreender a maneira como se efetiva o *valor da existência* dos chamados “animais de companhia” ou “de estimação” a partir da relação entre essa existência e o dinheiro. Com base na análise contrastiva de dois casos representativos de uma pesquisa sobre tratamentos veterinários considerados dispendiosos por “donos”, “tutores”, “humanos”, “pais” de “pets”, discutimos como despesas com a preservação da vida se tornam ao mesmo tempo índices da *valorização* dessas vidas e um desafio moral ligado a uma relação de hostilização com o econômico – por meio da transfiguração de valores quantitativos em signos qualitativos. Essa valorização passa por pensar os bichos de estimação mais do que como simplesmente vidas, vendo-os como “existências”, isto é, como vidas tratadas em termos de sua finitude, a serem valoradas e avaliadas na medida de suas singularidades, diferenças e igualdades e da evitação de seu sofrimento. Combinando uma antropologia das construções de valor dos animais não humanos com uma sociologia pragmática/pragmatista da moral atenta ao pluralismo de quadros de valor e às formas de *efetivação* de ações/situações, discutimos como compõem na interrelação entre dinheiro e existência animal os três fenômenos da questão do valor

¹ Este texto traz resultados das pesquisas “Moralismo e valorações: a crítica ostentatória nas dimensões política e econômica”, financiada pelo CNPq, por meio de sua Bolsa de Produtividade em Pesquisa (Processo nº 312863/2021-7), e “Política multiespécie: relações entre humanos e animais” (sem financiamento).

Recebido em 07 de julho de 2022.
Avaliador A: 04 de setembro de 2022.
Avaliador B: 16 de setembro de 2022.
Aceito em 12 de dezembro de 2022.



como conferidor de sentido que nossos trabalhos têm mostrado primordiais, a *valorização*, a *avaliação* e a *valorização*.

Palavras-chave: Valorização, Existência, Animais de companhia, Despesas veterinárias.

ABSTRACT

This article aims to understand how people effectuate the value of the existence of “companion” or “domestic” animals (“pets”) based on the relationship between this existence and money. Its focus is a contrastive analysis of two representative cases of research on veterinary treatments considered expensive by “owners,” “guardians,” “humans,” or “parents” of “pets.” We discuss how expenses with the preservation of life become, at the same time, indexes of the valorization of these lives and a moral challenge related to a hostile relationship with the economy – through the transfiguration of quantitative values into qualitative signs. This valorization involves thinking about pets as more than mere lives, seeing them as “existences,” that is, as lives treated in terms of their finitude, to be valued and evaluated in terms of their singularities, differences, and equalities, with the intention of avoiding their suffering. To do that, we combine an anthropology of the construction of value of non-human animals with a pragmatic/pragmatist sociology of morality attentive to the pluralism of value frameworks and to how actions/situations are effectuated. Our work have shown that three phenomena are fundamental in the question of value as a device for offering meaning: valuation, evaluation, and valorization. We thus discuss how the interrelationship between money and animal existence express those phenomena.

Keywords: Valorization, Existence, Companion animals, Veterinary expenses.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é compreender a maneira como atores sociais efetivam o *valor da existência* dos chamados animais “de companhia”, “de estimação” ou “domésticos” a partir da relação entre essa existência e o dinheiro. Com base na análise contrastiva de dois casos representativos de uma amostra de tratamentos veterinários considerados dispendiosos pelos próprios “donos”, “tutores”, “humanos” ou “pais” de “pets”, ampliamos um modelo heurístico

para pensar como despesas com a preservação da vida se tornam ao mesmo tempo índices da *valorização* dessas vidas – no caso das “espécies companheiras” (Haraway, 2021, 2022) ou dos “animais que amamos” (Mazon, 2020) – e desafio moral ligado a uma relação de hostilização com o econômico (Zelizer, 2011; Abercrombie, 2020) – por meio da transfiguração de valores quantitativos em signos qualitativos. Essa valorização – isto é, a explicitação e/ou ampliação do valor de algo – passa por pensar os bichos de estimação mais do que como simplesmente vidas (biológicas), vendo-os então como “existências”, ou seja, como presenças no mundo tratadas em termos de sua finitude, a serem *valoradas* e *avaliadas* por conta de suas singularidades, diferenças e igualdades, evitando seu sofrimento (Williams, 1982) e implicando uma relação com a dignidade. Combinando uma antropologia das construções de valor dos animais não humanos (Perrota, 2015) com uma sociologia pragmática/pragmatista da moral atenta ao pluralismo de quadros de valor (Boltanski; Thévenot, 2020; Heinich, 2017) e às formas de *efetivação* de ações/situações (Werneck, 2012, 2023a, 2023b), pretendemos entender como compõem na interrelação entre o dinheiro – ficha simbólica com a pretensão de expressar ao mesmo tempo o valor de algo e a liberdade agencial oriunda de sua posse (Simmel, 2011, Zelizer, 2017) – e a existência animal os três fenômenos da questão do valor como algo capaz de conferir sentido e que nossos trabalhos têm mostrado primordiais (Weber, 1947), a *valoração*, a *avaliação* e a *valorização* (Porto; Werneck, 2021, p. 569-570):

- i. *valoração*: a qualificação interpretativa de [*seres*] segundo quadros valorativos (isto é, a escolha do critério de interpelação da efetividade de algo – ou seja, apontando em que termos algo é [um] bem, é bom);
- ii. *avaliação*: a ponderação da magnitude do peso de algo segundo um valor (isto é, a medida do quanto algo A vale em termos de valor B) e a comparação ponderada entre diferentes coisas segundo esse mesmo critério (isto é, a definição de que coisa, C ou D, apresenta mais do valor B, sendo mais valiosa que a outra segundo esse parâmetro);
- iii. *valorização*: a ampliação e/ou o reconhecimento do valor de algo segundo o critério eleito na valoração (isto é, o quanto E pode passar a ser mais valioso, tendo isso sido notado ou não, tendo acrescentado a si mais de valor B).

Nesse último trabalho citado, um de nós e uma colega (Porto; Werneck, 2021) propõem um enquadramento da relação entre valor e existência com ênfase no modo como atores sociais *valorizam* existências – e, conseqüentemente, seres específicos como tais. O trabalho permitiu esboçar um quadro heurístico de *regimes de valorização da existência* em que duas competências se espriam, um *regime da vida em si* (centrado na vida como dado) e um *regime biográfico* (concentrado na vida como história). No primeiro, o que torna a existência mais valiosa é sua inserção no reconhecimento da vida como algo a ser valorizado por si mesmo – equalizando o ser em questão a vidas em geral e apelando a uma gramática do universal

(Boltanski, 1993; Fassin, 2012; Honneth, 2009); no segundo regime, a história de vida do ser em questão (ou pelo menos a do caso em torno do qual seu valor esteja sob escrutínio) é o que o valoriza – singularizando-o em relação a vidas em geral e apelando a uma gramática do singular (Boltanski, 1990; Heinich, 2022; Karpik, 2010; Werneck, 2012).

Aqui, tiramos proveito desse quadro para reconhecer em nossos casos uma complexificação do citado regime biográfico: as observações apresentadas neste texto mostraram uma forma de valorização de um ser não humano por meio de um duplo movimento de integração biográfica. Para compreendê-lo, foi preciso lançar mão de uma leitura mais complexa da questão da agência. Primeiramente, adotamos uma teoria de agência buscando ultrapassar a clássica dicotomia agente x estrutura como elementos fixos em oposição, em favor de uma sociologia dos *agenciamentos* (Werneck, 2022; Werneck; Noel, 2019), isto é, das formas segundo as quais os “personagens” da vida social – sejam eles micro sejam macroatores (Callon; Latour, 1992) – efetivam suas movimentações em uma dinâmica de relação com o espaço e o tempo sociais (Emirbayer; Mische, 1998). Em segundo lugar, mobilizamos uma abordagem *actancial*, segundo a qual os seres são pensados como *actantes* (Greimas, 1976; Latour, 1997), ou seja, como os elementos *decisivos* (e não apenas decisórios) de uma situação. Por fim, adotamos uma perspectiva em que os agenciamentos (Despret, 2013) são pensados como relações em que humanos e não humanos têm poder tanto para afetar quanto para ser afetados. Nesse sentido, o entendimento clássico do conceito de agência com o agente como ator centralmente racional é substituído pela compreensão da agência como a capacidade não apenas de fazer outros fazerem, mas de incitar, inspirar ou demandar deles que façam (Despret, 2013). Consideramos em nossos casos que humanos e seus animais de companhia constituem afetos ativos em termos do poder de oferecer a outro ser o poder de afetá-lo, de modo que a agência conecta e articula realidades compostas relacionalmente por seres de diferentes espécies.

Desse modo, de um lado pode-se ver nas narrações humanas de justificação da valorização do animal de estimação sua integração à biografia do humano, tornando-o um personagem das histórias das pessoas; de outro, as mesmas histórias e mais um conjunto de inferências actanciais delas oriundo permitem enxergar uma integração do humano a uma, chamemos assim, *biografia animal*, cuja escrita é expressada pelas várias formas de agenciamento por meio das quais o animal demonstra acolher o humano em seu mundo. Assim, em nossa análise, uma integração biográfica mútua (e relacional) tem papel central na forma de relações interespecíficas não apenas como modo de representação. A ideia é pensar, portanto, o valor da existência da vida animal como dado a partir de um cálculo que considera uma convivialidade multiespécie. Os animais de companhia têm aqui sua existência valorizada por sua integração plena à biografia

do acompanhante (denominado contextualmente pelos próprios humanos como “dono”, “tutor”, “humano [*do animal*]” ou mesmo “mãe” e “pai”).

Para apresentar o argumento, trazemos neste texto duas histórias representativas de uma pesquisa baseada em entrevistas compreensivas (Kaufmann, 2013) em profundidade e centrada na ideia de estudo de caso (Ragin; Becker, 1992)². Em todas elas, pessoas se depararam com o desafio de equacionar em suas vidas econômicas e emocionais um gasto inesperado e agigantado – *vis-à-vis* seus orçamentos cotidianos – provocado por um problema de saúde de seu(s) animal(is) de companhia que poderia levá-los à morte ou à incapacitação sem o tratamento³. Essa estratégia de apresentação visa a explicitar, pela dinâmica de reconstituição dos casos, como os atores sociais prestam conta, apresentam *accounts* (Scott; Lyman, 2008) morais e econômicos (isto é, valorativamente), para si mesmos e para os outros, de uma ponderação de gasto inesperado da ordem de milhares de reais, por vezes comprometendo uma parcela expressiva de seus orçamentos, quiçá de suas poupanças, com uma vida não humana. Também explora como eles se colocam diante da decisão de efetivar essa despesa, considerando tanto a escassez de recursos quanto a pergunta, por vezes recalcada, por vezes ouvida dos outros – em uma chave muitas vezes *moralista*, adotando uma posição valorativa fechada à moralidade de outrem (Werneck, 2021) –, por vezes ainda levantada apenas para si, sobre a legitimidade de tamanho gasto com um não humano (como veremos, algo não tratado como dado por quaisquer atores sociais, especialmente os não envolvidos em relações multiespécie).

Os casos aqui apresentados são representativos de algumas diferenças marcantes transversais a vários pontos da amostra, mas ainda assim são capazes de explicitar os elementos comuns na relação humano/animal de companhia no tipo de situação definidora a que nos ativemos, a da *decisão sobre o atendimento médico dispendioso*. De um lado, temos uma família de classe baixa de uma cidade interiorana, residente em uma casa com quintal e sem crianças; de outro, uma família de classe média de um bairro abastado de uma capital, moradora de um apartamento e com filhos pequenos e uma filha adulta. No primeiro caso, cinco animais, todos cães, no geral nascidos na casa, de convivência diversificada naquele espaço; no segundo,

2 Os casos foram recolhidos em bola de neve, a partir de algumas histórias conhecidas em sondagens exploratórias, o que demonstra uma forte propensão aos donos de *pets* a formar redes de informação e a recorrência das problemáticas de saúde dos animais de companhia.

3 Neste artigo privilegiamos os casos em que os “donos” efetivamente levaram a cabo o gasto com o tratamento dos animais de companhia. Partindo da premissa de que a disponibilidade de tratamentos veterinários complexos e dispendiosos para animais de estimação aliada ao desejo de prolongamento da vida animal é um fenômeno recente, o que faz da efetivação do gasto uma escolha, a eutanásia e mesmo a decisão de não aderir ao tratamento fazem parte de horizontes possíveis. Nesse caso, situações em que os donos não se propuseram a pagar ou estabeleceram um limite de gastos não foram consideradas objetos de nossas análises e ultrapassariam os limites deste artigo.

apenas uma gata adotada, em uma dinâmica relacional mais concentrada. Nossos interlocutores diretos também se diferenciam individualmente: de um lado, uma jovem negra na casa dos 20 anos, estudante de pós-graduação e solteira, que mora com os pais e com uma irmã de idade próxima; de outro, um homem branco na casa dos 40 com doutorado, casado pela segunda vez, com filhos, carreira consolidada e estabilidade no emprego.

As histórias trilham caminhos congruentes com essas disposições de base, mas ao mesmo tempo se espriam pelos dispositivos situadamente construídos por seus percursos próprios – estejam estes nas dinâmicas sanitárias específicas estejam nas peculiaridades de cada animal – e permitem enxergar uma gramática da valorização da existência comum. Cabe ressaltar que essa gramática não se constitui sem tensões na hora da tomada de decisão. A compreensão sobre a relação entre valor da existência e dinheiro passa pela busca por apreender os critérios avaliativos que levaram à decisão de assumir tais gastos. Partimos, então, da ideia de que o valor, em transações econômicas, conta com uma conotação dupla: é uma concepção tanto econômica quanto moral (Abercrombie, 2020; Heinich, 2017; Rezsóhazy, 2006; Stark, 2009). E como será discutido, na relação entre valor da existência da vida animal e dinheiro está em jogo uma nova questão com a qual as sociedades urbanas e industriais passaram a ser confrontadas nas últimas décadas: a de um valor humanitário para não humanos, implicando a ideia de preservação da vida animal (Bargheer, 2018, 2022).

A questão do valor da existência da vida animal – que também pode ser compreendida como um modo de cuidado humanitário (evitar o sofrimento, prolongar a vida) – dialoga com os estudos sobre direito animal e com a sociologia e antropologia da moral e das emoções. Essa questão, em primeiro lugar, usualmente desloca para a problemática da vida animal um verdadeiro espelho da questão do reconhecimento (Honneth, 2009), conforme traz a discussão do valor social do animal como um “Outro” equiparável em dignidade. Em segundo lugar, traz da questão humanitária a dinâmica da operação prática da piedade como forma política (Boltanski, 1993; Fassín, 2012). Esse quadro permite pensar como o sofrimento animal se enquadra em uma mecânica emocional de singularização e valorização das vidas em dois diferentes planos: de um lado o do par justiça/piedade ligado à dinâmica do bem universalizado direcionável a qualquer indivíduo da espécie (Arendt, 2011)⁴; de outro, o da compaixão e do carinho/cuidado, ligado à dinâmica do bem particularizado direcionável a indivíduos singulares na medida

4 Parte dessa discussão interpreta certos tratamentos normalizados dispensados a animais, notadamente os de corte, como tortura (Perrota, 2015), abrindo a caixa-preta do próprio termo, inclusive do ponto de vista jurídico (Cruz, 2019; Jesus; Gomes, 2021).

de sua especificidade⁵. Aqui, procuramos pensar como o bem-querer por certos animais em determinados contextos se integra aos desafios morais ligados à gestão do dinheiro, levando a sério a tensão provocada pelo investimento requerido para a preservação de uma existência como uma questão colocada a si mesmo em momentos de definição radical – especialmente envolvendo a possibilidade de morte.

Embora o termo “animal” seja uma categoria englobante de potencialmente milhões de espécies (Mora *et al.*, 2011), inclusive a humana, as múltiplas relações por nós estabelecidas com os diferentes animais domesticados demonstram vínculos, moralidades e epistemologias que não nos permitem falar dos animais de forma geral – impondo inclusive a nossa separação. Como consequência, de fato há diferentes terminologias para exprimir as diferentes espécies indicando nossa relação com elas, como “animais de companhia”, “animais de produção”, “animais de laboratório”, “animais de entretenimento” etc. Neste trabalho, como já dissemos, privilegiaremos a relação com os chamados animais de companhia ou estimação.

Segundo dados do IBGE (2018), o Brasil é o país com o segundo maior número de animais desse tipo. São 139,3 milhões: de animais 54,2 milhões de cães, 39,8 milhões de aves, 23,9 milhões de gatos, 19,1 milhões de peixes e 2,3 milhões de outras espécies (répteis, anfíbios e pequenos mamíferos). Esses números apontam para uma presença de cães e gatos nos lares brasileiros maior do que a de crianças. E essa vasta presença vem acompanhada de um mercado de produção, consumo e serviços, incluindo a venda dos próprios animais (Mazon, 2020). Esse mercado abrange desde itens de consumo (notadamente de alimentação) para os *pets* até creches e *spas* destinados exclusivamente a eles, além, evidentemente, de serviços veterinários. Segundo informações publicadas pelo jornal *Valor Econômico* (Salles, 2021), em 2020 o chamado mercado de *pets* faturou R\$ 40,8 bilhões. Desse montante, R\$ 7,3 bilhões correspondem ao faturamento de clínicas e hospitais para eles voltados.

Essa presença quantitativa de bichos de estimação entre as famílias brasileiras se dá concomitantemente a uma dimensão qualitativa, expressando dois movimentos: de um lado, uma defesa cada vez mais “humanitária” dos animais como sujeitos de direitos, sem restrição aos animais de estimação; de outro, a expressão cada vez mais inscrita na vida cotidiana do

5 Trata-se da diferença expressada – como mostra Boltanski (1993) por meio da parábola do bom samaritano – entre ver um pedinte e desenvolver compaixão momentânea por ele e oferecer uma esmola e, por outro lado, ver o mesmo pedinte e, entendendo-o como representativo de uma categoria de sofredores (digamos, “as pessoas em situação de rua”), mobilizar-se politicamente por uma causa de “política de piedade”. A equação emocional aqui em jogo inclui ver seu próprio filho com fome e, movido pelo carinho e pelo cuidado, dar-lhe o que comer. Em nosso caso, evidentemente, podemos mobilizar a diferença entre encontrar um cão ferido na rua e, por compaixão, levá-lo ao veterinário; alistar-se por piedade em uma ONG de defesa animal; e, por fim, ao chegar em casa, encontrar seu próprio cachorro de estimação triste e lhe fazer um chamego.

afeto dos humanos por eles. No primeiro caso, não podemos deixar de tratar do engajamento dos chamados defensores dos animais, bem como de seus chamados protetores, que dão existência ao que podemos identificar como uma questão ética animal. De diferentes maneiras, esses grupos, que podem ser interpretados como “empreendedores morais” (Becker, 2008), colocam em xeque como a vida de animais, em geral, e de animais domésticos, em particular, são valorizadas e tratadas, promovendo uma transformação moral (Bargheer, 2018). Seja por meio da reivindicação de que essas criaturas sejam consideradas como um fim em si mesmo, segundo pressupostos humanistas tratados como uma “humanidade estendida” (Perrota, 2015) para não humanos, seja pela perspectiva de que sejam manejados por meio de uma “posse responsável” (Osório, 2013), esses grupos reivindicam um tratamento aos animais que podemos considerar inédito, na medida em que um considerado descaso com suas vidas é rechaçado, o que leva à contestação de práticas como a eutanásia – solução por vezes aplicada diante de tratamentos veterinários mais complexos (Perrota, 2022).

No segundo caso, o registro do afeto tem deslocado os animais de companhia para a condição de familiares, promovendo transformações inclusive na área do direito de família – como no caso da “doutrina da família multiespécie”, já ativa na jurisprudência brasileira (Nave; Varela, 2018). Certamente a atuação da primeira frente transformou, direta ou indiretamente, a cultura comum dos humanos que incluem animais de estimação em suas vidas, tornando a ideia de “posse responsável” um novo elemento nessa relação. Nesse sentido, uma parte da problemática instituída neste artigo insere-se (ainda que não diretamente, em razão da abordagem que escolhemos) no campo de estudos chamado relações humano-animais. Nos últimos anos, mais particularmente na antropologia, as ciências sociais têm discutido em termos epistemológicos e metodológicos a separação entre natureza e cultura e, por conseguinte, a relação entre humanos e animais. No Brasil, diversos autores (Sá, 2006; Segata, 2012; Osório, 2013; Perrota, 2015; Velden, 2010) mostram interesse nos animais a partir de uma perspectiva analítica que consiste em pensá-los como constituintes de uma sociabilidade mais que humana. Para tanto, prestam atenção a múltiplos contextos empíricos e situações sociais envolvendo humanos e diferentes espécies animais.

Em vista disso, o enfoque dos animais domésticos neste artigo se dá a partir de uma reflexão sobre a relação entre humanos e seus animais de companhia diante dos serviços médicos veterinários disponíveis. A máxima do senso comum de que “a vida não tem preço” passou a ser acionada também para se referir aos animais, mas trataremos aqui de pensar que sim, pelo menos como metonímia, a vida tem um preço, e o objetivo é saber como esse preço se efetiva como operação de valoração não apenas monetária, mas também moral.

A justificativa dessa despesa não vem sem um trabalho de valoração e ponderação e não se esgota em uma suposta obviedade de seu caráter incontornável. De um lado, o fato de o animal “ser da família”; de outro, o orçamento familiar; e, nessa combinação, a perspectiva de que animais não são humanos – enraizada há gerações, embora em atual relativização, especialmente nas chamadas camadas médias, mas não apenas. Isso faz com que os atores pensem o dinheiro ao mesmo tempo como um obstáculo para a valorização da existência – e, portanto, um ruído no tratamento da vida como algo sagrado (Abercrombie, 2020) – e como um índice dessa valorização, já que ele passa a comparecer nas justificativas como “prova de amor” ou “recurso de salvação”, expressando também o peso moral do dinheiro nas vidas das pessoas (Abercrombie, 2020; Wilkis, 2013; Zelizer, 2005).

F, VALENTINA E VALDECIR (ALÉM DE NINO, ANTÔNIO E LOIRA) ⁶

F e sua família experimentaram dois sustos médicos e orçamentários próximos com seus animais de estimação. Moradora de Três Rios, município de cerca de 80 mil habitantes da Região Centro-Sul do estado do Rio de Janeiro, a pós-graduanda de 25 anos vive em uma casa com quintal juntamente com seus pais, sua irmã e mais cinco cães (eram seis até 2021): Nino, Antônio, Valentina, Valdecir e Loira. Apenas a última foi incorporada vindo de fora, tendo sido resgatada na rua. Os outros nasceram na casa, em um movimento contínuo de gerações – Antônio, aliás, é pai de Valentina e Valdecir; Nino, tio delas. Nina, a mãe, era a sexta integrante da matilha, e faleceu no ano anterior, idosa. De fato, os primeiros animais castrados da história da família foram as duas cadelas mais novas, nossos focos de atenção. No caso de Valentina, ou Val, como é apelidada por F, a castração se deu cerca de um mês e meio antes de nossa entrevista, na esteira de outro problema clínico: surgiu um “caroço” em sua barriga e, na clínica veterinária, foi diagnosticada uma hérnia.

A indicação seria cirúrgica, e a família começou a se organizar para realizar o procedimento: F conta que, como o problema não foi considerado grave no momento da descoberta e Val não sentia dor, ponderou sobre as complicações de um adiamento até que a realização se tornasse incontornável. Mas a hérnia rapidamente se desenvolveu, e, durante uma forte crise de dores,

⁶ Desidentificamos os humanos, apresentando apenas suas iniciais. Mantivemos, entretanto, os nomes dos animais de companhia, que comparecem por vezes como dispositivos nas construções dos entrevistados.

a jovem levou a cadela ao veterinário e consentiu com a intervenção de maneira emergencial, como preconizada no atendimento. No ultrassom de diagnóstico, entretanto, além de se ver que a protusão era no intestino, percebeu-se uma complicação uterina, motivo que levou à castração em regime de emergência. Até então, os maiores gastos com os animais da casa eram com comida, um dispêndio mensal com sacos de 20kg de ração (cujo preço varia entre R\$ 60 e R\$ 110). Em 20 anos de relação com os cães, nunca houve uma emergência médica. Naquele momento, entretanto, nossa entrevistada e sua família foram confrontadas com a necessidade de realização de uma cirurgia que custaria R\$ 1,8 mil, dinheiro que foi sacado de suas reservas destinadas para situações emergenciais – que, como observamos, incluíam ou passaram a incluir também os animais.

Cerca de um mês depois, entretanto, o outro “baque”: o acidente com Valdecir. O quintal da casa é, como dissemos, espaçoso, e os cães transitam ali livremente. O pai da entrevistada construiu três canis na área, nos quais se revezam alguns dos animais da residência. Como explica a jovem, ficam no canil aqueles que preferem esse espaço ao quintal ou ao interior da morada. Em uma tarde, semanas depois da cirurgia de Val, Valdecir estava correndo sobre a laje de um dos canis, errou o passo e caiu de cerca 3,5m de altura. Foi levada à veterinária que havia feito a cirurgia de sua irmã mais velha, e a radiografia permitiu constatar duas fraturas na pata: seria necessária, como no outro caso, também uma intervenção cirúrgica, para colocar chapas fixadoras nos ossos.

A conta, somando consultas, cirurgia, anestesia, ultrassom, radiografia etc.: R\$ 3,6 mil. F diz que o parcelamento da despesa oferecido pela veterinária foi essencial para viabilizar a operação – até porque já houvera gastos de mesma ordem do mês anterior. Ainda assim, o procedimento foi consentido sem qualquer questionamento, já que segundo ela tratou-se de “um problema muito sério”. Assim, algum cálculo sobre fazer ou não fazer rapidamente se deslocou para o peso da possível perda dos movimentos e talvez para um desenvolvimento que poderia levar à morte de Valdecir, que, embora fizesse parte de um conjunto de cinco cães, tinha sua singularidade:

Apesar de serem muitos [*animais*], a gente trata como família. Especialmente por serem todos nascidos aqui; [*de*] todos a gente viu o nascimento. O Antônio, pai da Valentina, vimos nascer; depois, vimos a Valentina nascer, então temos esse carinho muito grande. É uma questão familiar, então, principalmente por esse histórico que temos com eles, de estarmos bem perto da vidinha deles. [*Fazer o esforço para as despesas médicas é*] a mesma medida que eu adotaria se alguém da minha casa tivesse passado por algo assim (F, 2022).

Poderíamos afirmar que cinco cães são muitos, mas que ela conhece suas histórias,

sabe explicar seus nomes, descrever seus temperamentos, suas manias. A construção dessa singularidade por meio de uma interrelação multiespecífica permite a observação das características de cada um, o que se espalha pelas expressões da jovem, com risos e outros sinais mnemônicos. No momento da conversa, as duas cadelas estavam bem, em processo de recuperação, e é por isso que F se permite fazer exercícios de memória sobre o suplício passado por elas. Ela vai costurando o sentido das existências de seus cães, esforçando-se para minimizar a despesa diante da importância de Valdecir, o animal dentre os cinco cuja biografia está mais centralmente imbricada com a sua.

Considerando que o sentido de um gasto monetário tido como alto para um tratamento médico veterinário não seria livre de tensões para o dono, para familiares e atores externos (como vizinhos, amigos ou parentes), propusemos aos entrevistados o exercício de se imaginar tendo que pedir a quantia relativa à despesa médica a alguém, implicando a necessidade de justificá-la para outra pessoa não interessada em tal gasto. O centro da resposta de F, em certa revelia do exercício, se fundamenta no caráter evidente de qualquer despesa médica que seja:

Eu diria que preciso desse dinheiro porque... Para mim é tão louco ter que explicar a importância do dinheiro para a cirurgia de um cachorro, para mim isso é tão óbvio... Para mim bastaria dizer: preciso desse dinheiro para a cirurgia de minha cachorrinha, porque ela corre o risco de ficar sem andar e ela precisa, porque é uma cachorrinha que gosta de correr no espaço dela (F, 2022).

Ela, entretanto, demonstra uma compreensão contextual das tensões em torno do valor da existência da vida animal logo de partida, pois sua primeira resposta indica uma percepção de que o possível interlocutor não compartilharia do mesmo entendimento. F então constrói sua justificativa por meio da adoção de uma postura estratégica:

Para evitar que a pessoa negasse o dinheiro eu falaria assim: que foi emergência na família... Acho que seria esse o nome [*que daria à despesa*], pediria emprestado esse valor por uma questão de saúde na família (F, 2022).

O modo como F recorre a uma estratégia, omitindo o beneficiário final do possível empréstimo, nos indica que a valorização da existência da vida animal passando pelo dinheiro é permeada por tensões tanto morais quanto econômicas. A jovem se mostra consciente de que o que é óbvio para ela – cuidar de seu animal *custe o que custar*, pois, como explicou, trata-se de “perder um amigo que participou da tomada de muitas decisões [*suas*] no lugar de ouvinte” – não é óbvio para qualquer um. A tática demonstra, portanto, o entendimento de se ver mergulhada em um mundo de posições morais e sistemas de valorização de diversos matizes, na medida em que o que é valioso não é óbvio nem imutável (Stark, 2009).

O AMOR DE AMORA E A FAMÍLIA A

Diferentemente dos cães de F, que a conhecem desde a infância, Amora chegou à casa da família A no começo de 2021, depois do primeiro ano de pandemia de covid-19 e muito debate. A “gatinha”, como eles se referem recorrentemente à felina, adotada aos três meses de idade, veio após um período de reflexão de L, pesquisador, e sua esposa, psicóloga, diante dos pedidos por um animal de estimação dos dois filhos menores, especialmente da caçula, na época entre os 7 e os 8 anos, que “pesquisava o tempo todo na internet” a respeito – com o apoio do irmão, na época com 10 anos. Ao coro juntou-se a filha mais velha, do primeiro casamento de L e já na casa dos 20 anos, que se divide entre duas residências. A conclusão foi que, com a reclusão por conta do problema sanitário, a presença de um animal seria positiva para as crianças. E eles se decidiram por um gato, considerando a “maior praticidade”: os felinos seriam mais fáceis de cuidar do que cães, mais fáceis de manter no apartamento da família, em um bairro da Zona Sul do Rio de Janeiro. Pelo menos era nisso que acreditavam.

No dia da escolha do animal, foram todos juntos a um posto de adoção mantido em um *petshop* da Barra da Tijuca, bairro nobre da Zona Oeste carioca, e rapidamente chegaram ao consenso sobre ela – e sobre o nome, Amora, que permitia o trocadilho com o sobrenome deles, principalmente no diminutivo. Embora o registro do afeto esteja sempre presente nas falas – especialmente da parte de L, que se atribui o lugar de mais próximo da amiguinha, tanto no que diz respeito a sua preferência quanto à dela –, a presença da gata nas vidas deles é reflexivamente justificada pela referência a seu caráter por um lado clínico e por outro pedagógico: ela seria importante para o equilíbrio emocional das crianças confinadas e por se oferecer como dispositivo para o aprendizado do cuidado, do carinho com um ser vivo etc. L adota a própria experiência de “dono de cachorro” na infância e na juventude, quando conviveu com Ane, uma cadela que chegou a viver duas décadas: essa convivência é tida como um exemplo da efetividade da experiência, porque ela o teria ensinado tais sentimentos e valores.

Pois estava tudo muito bem até que a gata, pouco depois de fazer um ano e cerca de um mês após ser castrada, começou a ter crises de vômito recorrentes. Ela foi então levada à mesma clínica veterinária que realizou sua castração, processo que já fora custoso financeira e emocionalmente, já que teve complicações. Mas a família decidiu por uma clínica mais distante, em um bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro, como estratégia de redução de gastos. A castração custou entre R\$ 2 mil e R\$ 3 mil, além de implicar atenção redobrada em termos de cuidado por pelo menos dez dias, com o uso de uma roupa especial para que Amora não

retirasse os pontos.

Nesse segundo evento, foi realizada uma bateria de exames para investigar as crises de vômito e a ultrassonografia mostrou que Amora tinha um cálculo no ureter, condição rara em felinos jovens. A pedra impedia a passagem de urina para a bexiga, impondo uma recirculação do líquido pelos rins, comprometendo-os cronicamente. A clínica recomendou a procura por um nefrologista veterinário, o que os levou, por um lado, a pesquisar sobre o assunto na internet e com donos de gatos – e os fez saber que esses problemas renais são recorrentes em felinos domésticos –, e, por outro, os fez chegar a uma clínica localizada em uma *petshop* em outro bairro da Zona Sul. A médica, especialista como foi indicado, disse ser um caso grave, solicitou a internação do animal e a feitura de outros exames: radiografia, ultrassonografia, sangue e urina. Eles confirmaram o quadro e ainda mostraram que Amora seria paciente renal crônica para o resto da vida.

Diante desse diagnóstico, foram apresentadas duas possibilidades de tratamento: a primeira com remédios, implicando a torcida para que o cálculo se dissolvesse por si só, algo muito improvável, tornando o prognóstico bastante desanimador; a segunda seria uma cirurgia de colocação de um “duplo J”. Essa técnica, usada inclusive em pacientes humanos, consiste na inserção de um finíssimo cateter de poliuretano pelos canais comprometidos para permitir a retomada do fluxo interrompido pelo cálculo. A peça, de introdução muito complexa em um paciente daquele tamanho, que se estenderia por várias regiões do corpo, deveria ficar na gata por um ano até ser retirada, impondo outra série de cuidados – sem contar a despesa da retirada em si. Em meio a essa questão de vida ou morte de Amora, ativa-se, então, o modo calculativo da família A:

A notícia do custo não vem de uma vez, vem por etapas. Quando ficou claro que era grave, começamos a ver que o custo seria maior. No começo você vai achando que vai pagar uns R\$ 200, R\$ 300 de consulta, mais um remédio de outros R\$ 300 e, mesmo sendo imprevisto, acaba ali. Mas quando se falou na cirurgia, a coisa mudou de figura (L, 2022).

A “figura” mudada significava uma despesa total que variava entre R\$ 12 e R\$ 15 mil, totalizando exames, internação, anestesia e a cirurgia propriamente dita:

E isso para uma incerteza muito grande, porque ela podia morrer na mesa de operação, podia não sobreviver ao tratamento. Imagine gastar isso tudo e perder a gatinha.

Diferentemente do modo como esse dilema se colocaria para os filhos mais novos, que, segundo a consideração de L, diriam simplesmente “Tem que salvar a bichinha”, ele, a

esposa e a filha mais velha conversaram para avaliar o que fazer. Como havia a possibilidade de parcelamento da despesa em 12 vezes, o tratamento se tornava mais factível, mas ainda assim era um gasto considerado enorme. Começaram a fazer contas para reduzir despesas: aficionado por vinhos, L aceitou reduzir seus gastos com a enologia. A filha mais velha se dispôs a abrir mão da parcela de sua mesada destinada à diversão. Cada um fez sua parte, renunciando a interesses particulares, para dar conta de um dinheiro cujo valor numérico parecia ao mesmo tempo se intensificar e desaparecer na palavra “muito”. Mas a ponderação os levou a outras variáveis. L se remete mais uma vez à participação da existência de Amora na biografia das crianças:

Você faz um cálculo de um custo que não é apenas financeiro, mas também emocional. Estávamos numa pandemia, as crianças em casa e preocupadas, tudo acontecendo de forma danosa e grave, isolamento etc. Haveria um custo enorme com as crianças no caso de ela morrer (L, 2022).

Decidiram fazer a cirurgia. No dia, o procedimento durou cerca de 5h. Amora despertou bem da anestesia e voltou a urinar, mostrando ter sido resolvida a condição mais urgente e grave. No pós-operatório, novas despesas e exigências se impuseram, aparentemente também se misturando no amplo pacote da palavra “dificuldades”. Por um lado, seria necessário aplicar soro subcutâneo várias vezes por semana, idealmente todos os dias, mas L explica que eles não conseguiam fazer isso, porque a aplicação dependeria de um profissional, e eles só conseguiriam fazê-lo uma vez por semana. Tentaram facilitar e baratear a aplicação, levando a gatinha a uma clínica mais próxima de sua casa e com custo menor, mas acabaram por optar pelo primeiro local, ainda que mais distante e dispendioso: na clínica mais próxima, a aplicação levou o animal a um sofrimento não presente na outra. Segundo L, o soro não foi aquecido para a realização do procedimento, como era feito até então, provocando o problema.

Cabe ressaltar ainda que, como Amora se tornou paciente renal crônica, teve que passar a se alimentar com uma ração especial, de três a quatro vezes mais cara que a alimentação normal. Além disso, a família acrescenta sachês de comida líquida para aumentar a hidratação, mais uma despesa, além de outras para fazê-la tomar mais água. Após algum tempo, a gata continuou apresentando problemas na urina e passou a ser atendida no Hospital Popular de Medicina Veterinária, em Botafogo, que também conta com nefrologista e tem consultas mais baratas. Havia ainda a expectativa de retirada do duplo J quando o procedimento completasse um ano, o que custaria entre R\$ 2 mil e R\$ 3 mil. A despeito de todo esse esforço emocional e econômico que não cessou, no entanto, a efetivação do valor da existência de Amora por meio do dinheiro continua válida:

Mesmo que ela venha a morrer agora, não me arrependo absolutamente de ter gastado nenhum centavo, porque esse um ano que a gente ganhou com a Amora já valeu a pena, especialmente pelo que ela nos trouxe de convivência em família. E mesmo que ela venha a morrer logo, faz parte do aprendizado das crianças aprender sobre a morte... O amor, o carinho, o cuidado, nesse sentido também, de perder (L, 2022).

E a racionalidade do cálculo faz L reintroduzir a economia afetiva, mais uma vez remetendo ao modo como Amora afeta seus filhos:

Agora, um ano depois, a discussão muda bastante de figura: se agora chegarem à conclusão de que ela precisa fazer outra cirurgia grave, que vai custar R\$ 15 mil, a gente vai dizer: “Olha, infelizmente não é possível”. Mas agora as crianças estão mais a par dos riscos, de modo que o custo emotivo é menor. Eu mesmo estou mais preparado, sei que é uma paciente renal crônica, de dois anos, e que não espero que ela vá viver 15, 16 anos, como normalmente esperaria. E isso tudo faria diferença no que estaríamos dispostos a gastar (L, 2022).

Diante do exercício do pedido de empréstimo para a despesa médica, L, como F, adota a perspectiva de que o emprego de dinheiro no tratamento de saúde de um bicho não seria necessariamente bem aceito fora de seu contexto. Foi então categórico: “Se não tivesse o dinheiro, não pediria a alguém”. Estimulado a trabalhar apenas no plano hipotético, ele também demonstra a necessidade de ser estratégico:

Hipoteticamente, dependeria de para quem eu pediria. Você, para pedir dinheiro, [...] sempre usa as melhores ferramentas disponíveis. Mas acho que como só pediria para alguém da família, [e] o argumento seria o do efeito sobre as crianças (L, 2022).

Embora ter um bicho como parte da família apareça para os dois entrevistados como algo óbvio, ambos expressam que esse tipo de vínculo não seria considerado do mesmo modo por atores distantes dessa convivência multiespécie. L sugere que mesmo seu sogro, que cresceu em uma fazenda, mas nunca teve um bicho de estimação, não emprestaria o dinheiro “pelo bicho”, sendo necessário justamente o argumento do papel de Amora nas biografias das crianças para convencê-lo.

A VALORIZAÇÃO DA EXISTÊNCIA DO ANIMAL DE COMPANHIA A PARTIR DA MÚTUA INTEGRAÇÃO BIOGRÁFICA E A CONVERSÃO DO DINHEIRO EM SIGNO QUALITATIVO

Os casos aqui analisados demonstram como os humanos ligados a animais de estimação/companhia atuam diante de uma forma específica de definição da situação (Thomas, 1966 [1923]), que observamos isoladamente como a *situação híbrida de decisão de gasto e valorização da existência*, da qual um animal de companhia pode emergir como existência valiosa e, com isso, preservável como indivíduo por meio de um esforço financeiro. L e F têm consigo animais diferentes, por motivações também distintas. Enquanto o primeiro fez uma série de racionalizações para, em primeiro lugar, decidir por adotar ou não e, posteriormente, que espécie escolher, a segunda nem sequer soube responder prontamente porque tem tantos cães. A trajetória de ambos os entrevistados também os distingue, inclusive os contextos que habitam com seus bichos. Entretanto, essas duas trajetórias se unem em torno da mesma tomada de decisão diante da possibilidade de morte e do sofrimento dos animais: optar por um tratamento veterinário dispendioso economicamente .

Como vimos, F e L, de diferentes maneiras e em seus referidos contextos, ativam um modo calculativo para decidir sobre o tratamento, do mesmo modo que entendem que o efetivar não é um dado absoluto. Tal reflexividade demonstra que o valor da existência de animais de companhia se constitui como dilema moral aberto entre deixar morrer e fazer viver, mas caminha na direção do prolongamento da vida animal, custe o que custar, tendo em vista o lugar que ocupam na intrincada teia de relações com os humanos. Esse processo, portanto, institui novos pressupostos morais que, longe de estarem estabilizados, o que dirá hegemônicos, colocam ainda questões acerca de decisões econômicas particulares.

Essa tensão no diálogo entre valor da existência e dinheiro permite observar, em um primeiro momento, o estabelecimento de um processo histórico em curso, embora ainda frágil, de reconhecimento do animal como outro a quem devemos cuidado. Nessa chave, observamos nos últimos anos a criação de serviços públicos e populares destinados ao tratamento de animais⁷,

⁷ Além de candidatos ao Legislativo federal, ao estadual e ao municipal que se apresentam em primeiro lugar como representantes de animais domésticos ou da “causa *pet*”, nas eleições de 2022, ao longo da campanha a ONG Fórum Nacional de Proteção e Defesa Animal elaborou uma “pauta mínima animalista”, com propostas de políticas públicas para animais, recolheu assinaturas dos candidatos comprometidos com o programa e divulgou a lista em suas redes sociais, que contam com dezenas de milhares de seguidores.

tais como a criação de hospitais veterinários públicos, a ação de ONGs que realizam consultas e tratamentos gratuitos, campanhas públicas de vacinação e castração, além de um movimento do mercado de criação de clínicas populares. Essas ações podem ser tidas como significativas para pensarmos o reconhecimento do valor da vida animal – notadamente como questão pública, objeto de políticas públicas –, conforme buscam suprir os anseios de humanos sem recursos financeiros para custear o tratamento de seus animais, e apontam, como estamos discutindo, o tratamento médico e, por conseguinte, a despesa médica como índices de valorização dos animais de companhia.

Tratamos aqui, portanto, de situações em que o humano é chamado, diante de um momento decisivo – seja pela urgência seja pela gravidade –, a definir sua posição naquela situação híbrida em que se implicar com um gasto significativo e aderir ou não ao tratamento ainda é uma escolha. Nos casos em que houve a decisão pelo tratamento, oneroso em termos econômicos e no que diz respeito ao tempo dedicado de trabalho ou cuidado, pudemos observar uma espécie peculiar de regime de singularização da vida. Trata-se de uma forma de efetivação da escolha pela preservação da saúde/da vida do animal de companhia, valorizando-o como *existência singular* constituída a partir do entrelaçamento na história dos entrevistados e do humano (e, ao mesmo tempo, tirando partido de uma valorização da existência como justificativa). Desse modo, não caberia falar do valor das vidas animais em si, uma vez que sua importância adquire sentido relacionalmente, por meio de agenciamentos entre humanos e não humanos.

Se pensarmos no processo de singularização envolvido na relação de L e sua família com Amora, este poderia ser considerado mais óbvio, tendo em vista a decisão demorada de adotar um bicho, o momento de sua escolha, que se tornou um evento familiar, e a relação convivial no apartamento. Por outro lado, F não deixa de considerar individualmente seus cinco cães, e, portanto, igualmente singulariza a relação com cada um deles. Observamos, portanto que a singularização e, por consequência, a valorização da existência das vidas não humanas não é um processo fundamentalmente quantitativo, mas qualitativo⁸, já que F reconhece particularmente a presença de cada um deles, quer habitem o quintal quer o canil, e ainda que sejam os filhotes dos antigos cães, mantidos na casa não por uma vontade autoafirmada, mas porque não foram adotados por outras pessoas.

A perspectiva de que o animal de companhia seja pensado em referência à dignidade e ao direito animal – operação mobilizada pelos propriamente militantes em termos filosóficos

⁸ Esse movimento se distancia consistentemente de um discurso sobre a relação com a vida animal como biopolítica (Foucault, 1985) e, no sentido de sua desvalorização, como necropolítica (Mmbembe, 2018). Sobre como a necropolítica precisa ser relativizada analiticamente, ver Rodrigues (2021).

e éticos (Perrota, 2015) – desempenha um papel cultural e histórico na transformação do humano ligado aos animais (uma transformação muitas vezes expressada pela passagem do “dono” ao “pai” de *pet*), mas também na transformação das representações sobre os animais (Bargheer, 2018), que a partir de uma perspectiva normativa deixam de ser tidos como coisas e se tornam sujeitos portadores de uma vida valiosa, em geral nos moldes da vida humana. Os humanos aqui observados valorizam a vida de seus animais para além de tais questões éticas e filosóficas, e mesmo a despeito delas em termos de justificativa. Desse modo, valorizam-nos por tratá-los como criaturas singulares, com identidades demarcadas por biografias (deles e de seus humanos), reconhecidas por meio da convivência interespecífica. Não à toa, seu registro é frontalmente narrativo e experiencial: os humanos espontaneamente contam mais as histórias de seus animais de companhia do que os descrevem e, se o fazem, é para apontar suas peculiaridades e idiossincrasias, aquilo que os torna únicos.

Mas enquanto uma referência à biografia de um humano, próximo ou não, busca a montagem de um *self* independente – mesmo que enunciado em termos de laços (como pai, filho, marido etc.) –, aqui a biografia do animal se imiscui naquele duplo registro já descrito na biografia do humano e é valorizada ao mesmo tempo (e talvez na medida em) que a valoriza. Se nas construções biográficas ligadas ao dinheiro observadas anteriormente (Porto; Werneck, 2021; Werneck *et al.*, 2020) a narração da história de vida do humano buscava a singularidade para construir certa noção de mérito, certa relação entre os investimentos de forma (Thévenot, 1986, 2006) temporais e o recebimento de quantias, explicitando fórmulas de investimento de grandeza mercantil (Boltanski; Thévenot, 2020) plenamente justificadas pela história, aqui o *pet* tem sua vida relacionada a uma grande monta por meio de uma forma doméstica de relação: o animal conforma uma história ao lado do humano e se relaciona com ela como filhos com pais, como amigos ou parceiros de alguém mais velho ou capaz (figuras capacitadas a cuidar), sendo predicados das frases em que esses são sujeitos e, nessa medida, pequenos em grandeza (Boltanski; Thévenot, 2020) e objetos de investimento e cuidado. Por isso mesmo, a explicitação justificadora do grande gasto vem na medida do valor daquela existência *para* aquele humano. São “filhos”, “irmãos” e “amigos” dos humanos que assim os definem (por vezes nominalmente, por vezes actancialmente, por vezes de ambas as maneiras) e os abarcam domesticamente em grandeza.

Enquanto F remete a existência de Valdecir, mistura de *dachshund* com vira-latas, a sua própria linhagem familiar – sendo filha de uma cadela estimada da família que permaneceu na casa pelo gosto ou pela afinidade deles com cães –, L insere Amora na lógica de estruturação de caráter e personalidade de seus filhos. Para L, a perda implicaria sofrimento para as crianças e

para ele próprio, pela importância de Amora “como parte da família”, pelo “amor envolvido”, o que faz, portanto, com que tal decisão ou sua perda não sejam algo trivial, segundo suas próprias considerações. E para F poderia se tratar de perder “uma amizade muito grande”, “uma ouvinte”.

As noções de “família multiespécie”, “pai” ou “mãe” de *pet* são terminologias ainda alvos de críticas em razão de processos constantemente contestados de humanização e/ou antropomorfização – e tensionados inclusive pelos entrevistados. No entanto, para além desses termos, o que as duas histórias humanos-animais aqui discutidas nos mostram é que, por diferentes caminhos, o lugar de afeto ocupado pelos bichos e a importância por eles adquirida na sustentação da vida dos humanos, seja ocupando um papel de escuta seja promovendo uma educação moral aos filhos, são elementos constitutivos do valor de sua existência. Assim, as singularidades de Valdecir, Valentina e Amora repousam, para os humanos que delas cuidam, no valor social de sua existência compartilhada. Nesse contexto, as vidas dos bichos, ao serem tratadas como existências, se tornam valiosas significativamente a ponto de as famílias abdicarem de interesses particulares em nome dos animais como outro a cuja existência atribuem respeito. E, como medida desse reconhecimento, acionam quantias, seja de suas reservas seja por meio de endividamento.

Esse movimento de valorização se espalha sobre a incontornável gramática mercantil aqui em jogo ao promover algumas torções calculativas. Se o valor em uma troca econômica depende, como propõe a economia das convenções que aqui nos serve de referência (Callon; Muniesa, 2005; Callon; Law, 2005; Cochoy, 2008) da construção do valor e do próprio *setting* da troca como “de mercado”, uma troca como a em jogo nesta pesquisa envolve uma economia semiótica particular: a maquinaria calculativa dos agentes mercantis nestes casos é diretamente afetada pelo caráter incontornável do gasto – ainda que este precise ser por vezes ele próprio construído gradativamente, como vimos – até que o dinheiro desapareça como agente quantitativo e reapareça como uma metonímia do próprio valor da existência.

Nesse caso, não é que o montante agigantado sirva como índice quantitativo do amor, mas, como há amor, o agigantamento se converte em esforço *sine qua non* da relação com aquela vida. Nessa chave, montantes calculativos/quantitativos objetivos como R\$ 1,8 mil, R\$ 3,6 mil ou R\$ 15 mil passam por uma transformação na direção qualitativa. Se não, vejamos: esses valores, embora sejam questionados em sua exequibilidade, não o são em seu mérito. F não questiona a justiça do preço dos tratamentos nem L – a posição de maior grandeza mercantil do polo diagnóstico está plenamente justificada por sua composição mercantil-industrial (Boltanski; Thévenot, 2020). As buscas por parcelamento e alternativas mais baratas

de tratamento se relacionam mais à capacidade de fazer jus à despesa do que a de questionar sua justiça mercantil. Nesse horizonte, conquanto compareça nesses casos uma incontornável certa caixa-preta do saber-poder médico/veterinário, tornando menos provável a contestação dos preços, ao mesmo tempo comparece com mais força uma transfiguração sígnica. Como mostra um de nós em um texto em vias de publicação (Werneck, 2024), em certas situações, notadamente naquelas de grande abundância ou grande carência de dinheiro,

[...] o ator econômico [...] pode eclipsar (ou mesmo passar ao largo) [da] parcela quantitativa da comprovação, tornando-a, para (quase) todos os efeitos práticos, *qualitativa*. Nesse caso, a comprovação deixa de versar sobre o preço e passa a versar centralmente sobre a validade da transação.

Cochoy (2008) propõe uma complexificação qualitativa dos processos calculativos, distinguindo cálculo, “qualculo” e “decálculo”. O primeiro é de definição evidente. O segundo corresponde à “delicadíssima avaliação da melhor escolha quando o cálculo não é possível” (Cochoy, 2008, p. 26), isto é, quando o ambiente valorativo é carente de referências. O terceiro, baseado no verbo francês *calquer*, corresponde ao ajustamento comum da avaliação – o “decalque” de um pelo outro. Nosso argumento é que a passagem do quantitativo ao qualitativo em certas avaliações econômicas não depende puramente da impossibilidade de cálculo objetivo, mas algumas vezes da “indefinição da situação” (Werneck, 2020, 2024), isto é, uma condição em que os atores sociais tiram vantagem da postergação da definição de alguma situação ambígua ou multissêmica – isto é um pedido de informação ou uma cantada? Isto é uma consulta médica ou uma conversa sobre futebol? Isto é uma transação econômica ou uma salvação de vida? – sem ignorar que um mesmo momento no espaço e no tempo práticos (na dimensão pragmática) pode simultaneamente corresponder a várias situações analíticas (na dimensão abstrata/metafísica/categorial). Com isso, a valorização da existência por meio do dinheiro passa por uma conversão do próprio dinheiro em elemento nos termos dessa existência.

Nessa chave, R\$ X (R\$ 3,6 mil, R\$ 15 mil), dado quantitativo, se converte em “muito”, para em seguida se converter em “aquilo que precisa ser feito”. Essa operação é ao mesmo tempo sustentada e sustentadora – em um jogo de ovo e galinha – da valorização da existência dos animais de companhia operada pela valorização biográfica. E nesse mesmo diapasão, o animal, convertido em existência preservável, a ser protegida, pela integração à lógica doméstica, adquire outra dimensão, a de uma vida digna de um esforço, do necessário.

Dessa forma, como discutimos, ao se concentrarem em uma definição de situação na forma de um “momento decisivo”, no sentido em que é preciso fazer uma escolha – como dissemos, seja por conta da urgência, seja pela gravidade –, esse processo fica ao mesmo tempo

explicitado, consciente e reflexivo, o que demonstra que o cálculo e a rápida *qualificação* (no sentido de tornar qualitativo o quantitativo) permitiram prospectar um modelo heurístico para captar justamente esse sistema de transfiguração, segundo o qual uma existência ganha a força da dignidade da preservação.

REFERÊNCIAS

1. ABERCROMBIE, Nicholas. **Commodification and its discontents**. London: Polity, 2020.
2. ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
3. BARGHEER, Stefan. **Moral entanglements: conserving birds in Britain and Germany**. Chicago: University of Chicago Press, 2018.
4. BARGHEER, Stefan. Value change and the pragmatist theory of morality: a response. **Theory and Society**, n. 51, p. 981-995, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11186-022-09498-w>. Acesso em: 13 nov. 2023.
5. BECKER, Howard Saul. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
6. BOLTANSKI, Luc. **L'Amour et la justice comme compétences: Trois essais de sociologie de l'action**. Paris: Métailié, 1990.
7. BOLTANSKI, Luc. **La souffrance à distance: morale humanitaire, médias et politique**. Paris: Métailié, 1993.
8. BOLTANSKI, Luc; THÉVENOT, Laurent. **A justificação: sobre as economias da grandeza**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2020.
9. CALLON, Michel; LATOUR, Bruno. "Don't throw the baby out with the bath school! A reply to Collins and Yearly. In: PICKERING, Andrew (org.). **Science as practice and culture**. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p. 343-368.
10. CALLON, Michel; MUNIESA, Fabian. Economic markets as calculative collective devices. **Organization Studies**, v. 26, n. 8, p.1229-1250, 2005.
11. CALLON, Michel; LAW, John. On qualculation, agency, and otherness. **Society and Space**, v. 23, n. 5, p. 717-733, 2005.
12. COCHOY, Frank. Calculation, qualculation, calculation: Shopping cart arithmetic, equipped cognition and the clustered consumer. **Marketing Theory**, v. 8, n. 1, p. 15-44, 2008.
13. CRUZ, Larissa Machado. Os direitos dos animais e a "vida" nos matadouros brasileiros: uma análise jurídica nacional e internacional. **Anais da Jornada de Iniciação Científica da FDSM 2019**. Pouso Alegre, Faculdade de Direito do Sul de Minas, 2019. Disponível

em: <https://www.fdsu.edu.br/arquivos/iniciacao-cientifica/anais-2019/artigos/10.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2023.

14. DESPRET, Vinciane. From secret agents to interagency. **History and Theory: Studies in the Philosophy of History**, v. 52, n. 4, 2013, pp. 29-44. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/hith.10686>. Acesso em: 18 nov. 2023.
15. EMIRBAYER, Mustafa; MISCHÉ, Ann. What is agency? **American Journal of Sociology**, v. 103, n. 4, p. 962-1023, 1998.
16. FASSIN, Didier. **Humanitarian reason: a moral history of the present**. Berkeley: University of California Press, 2012.
17. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
18. GREIMAS, Algirdas. **Semantique structurale: recherche de méthode**. Paris: Larousse, 1976.
19. HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
20. HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Ubu, 2022.
21. HEINICH, Nathalie. **Des valeurs: une approche sociologique**. Paris: Gallimard, 2017.
22. HEINICH, Nathalie. **La valeur des personnes: preuves et épreuves de la grandeur**. Paris: Gallimard, 2022.
23. HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: 34, 2009.
24. JESUS, Maria Gorete Marques de; GOMES, Mayara de Souza. Nem tudo é o que parece: A disputa semântica sobre a tortura no sistema de justiça criminal. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 361-378, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.17648/dilemas.v14n2.34139>. Acesso em: 18 nov. 2023.
25. KARPIK, Lucien. **Valuing the unique: the economics of singularities**. Princeton (EUA): Princeton University Press, 2010.
26. KAUFMANN, Jean-Claude. **A entrevista compreensiva: um guia para a pesquisa de campo**. Petrópolis: Vozes, 2013.
27. LATOUR, Bruno. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo: Unesp, 1997.
28. MAZON, Marcia da Silva. “O melhor amigo do homem: Afetos e cachorros no Brasil em perspectiva sociológica”. **Estudos de Sociologia**, São Paulo, v. 25, n. 49, p. 57-77, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.52780/res.14080>. Acesso em: 18 nov. 2023.
29. MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
30. MORA, Camilo; TITTENSOR, Derek; ADL, Sina; SIMPSON, Alastair; WORM, Boris. How many species are there on earth and in the ocean? **Plos Biology**, 23 ago. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.1001127>. Acesso em: 13 nov. 2023.

31. NAVES, Bruno Torquato de Oliveira.; VARELA, Ana Maria Alves Rodrigues. Família, família, cachorro, gato, galinha: a família multiespécie e a guarda compartilhada dos animais de estimação, após a ruptura do vínculo conjugal no Brasil. **Consinter: Revista Internacional de Direito**, ano IV, n. VI, 2018. Disponível em: <http://doi.org/10.19135/revista.consinter.00006.18>. Acesso em: 18 nov. 2023.
32. OSÓRIO, Andréa. A cidade e os animais: da modernização à posse responsável. **Teoria e Sociedade**, Belo Horizonte, v. 21, n. 1, p. 143-176, 2013. Disponível em: <https://bib44.fafich.ufmg.br/index.php/rts/article/view/76>. Acesso em: 18 nov. 2023.
33. PEIRCE, Charles S. Divisão dos signos. In: PEIRCE, Charles S. **Semiótica**. São Paulo, Perspectiva, 1977. p. 45-61.
34. PERROTA, Ana Paula. **Humanidade estendida**: a construção dos animais como sujeitos de direito. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
35. PERROTA, Ana Paula. Animais domesticados e desastres: entre a preocupação sanitária e humanitária. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 37, n. 108, e3710811, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/3710811/2022>. Acesso em: 18 nov. 2023.
36. PORTO, Camille; WERNECK, Alexandre. O valor de uma existência: uma análise pragmática de valorizações da vida humana em situações envolvendo dinheiro. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 36, n. 2, p. 563-589, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0102-6992-202136020009>. Acesso em: 18 nov. 2023.
37. RAGIN, Charles; BECKER, Howard Saul. **What is a case?** Exploring the foundations of social inquiry. Nova York: Cambridge University Press, 1992.
38. REZSOHAZY, Rudolf. **Sociologie des valeurs**. Paris: Armand Colin, 2006.
39. RODRIGUES, Eduardo de Oliveira. Necropolítica: uma pequena ressalva crítica à luz das lógicas do “arrego”. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 189-218, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.17648/dilemas.v14n1.30184>. Acesso em: 18 nov. 2023.
40. SIMMEL, Georg. **The philosophy of money**. Londres: Routledge, 2011.
41. SÁ, Guilherme José da Silva. **No mesmo galho**: ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
42. SALLES, Daniel. Mercado de pets cresce com isolamento social e necessidade de troca de afetos: Setor pet brasileiro foi o de maior crescimento entre os dez maiores mercados do mundo em 2020: 17,8%. **Valor Econômico**, São Paulo, 24 set. 2021. Disponível em: <https://valor.globo.com/eu-e/noticia/2021/09/24/mercado-de-pets-cresce-com-isolamento-social-e-necessidade-de-troca-de-afetos.ghtml>. Acesso em: 13 nov. 2023.
43. SEGATA, Jean. Nós e os outros humanos, os animais de estimação. Tese (doutorado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

44. SCOTT, Marvin B.; LYMAN, Stanford M. Accounts. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 46-62, 2008.
45. STARK, David. **The sense of dissonance: accounts of worth in economic life**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
46. THÉVENOT, Laurent. Les investissements de forme. *In*: THÉVENOT, Laurent (org.). **Conventions économiques**. Paris: PUF, 1986, p. 21-71.
47. THÉVENOT, Laurent. **L'action au pluriel: sociologies des régimes d'engagement**. Paris: La Découverte, 2006.
48. THOMAS, William. **Unadjusted girl: with cases and standpoint for behavior analysis**. New York: Harper and Row, 1966 [1923].
49. VELDEN, Felipe Vander. **Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana**. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
50. WEBER, Max. **The theory of social and economic organization**. Glencoe: The Free Press, 1947.
51. WERNECK, Alexandre. **A desculpa: as circunstâncias e a moral das relações sociais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
52. WERNECK, Alexandre. Obstáculos na “pista livre”: algumas considerações sobre a pragmática dos dispositivos da “lei do trânsito” no Rio de Janeiro. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 50, p. 327-355, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2020.i50.a42707>. Acesso em: 18 nov. 2023.
53. WERNECK, Alexandre. Covid para bater boca: o moralismo ostentatório na “disputa de marra” entre o presidente e governadores sobre o enfrentamento da pandemia. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, Reflexões na Pandemia, 2021. Disponível em: <https://www.reflexpandemia2021.org/texto-94>. Acesso em: 13 nov. 2023.
54. WERNECK, Alexandre. A parte e o todo: Uma reflexão sobre o estatuto do social a partir da frase “Se cada um fizer a sua parte...”. *In*: WERNECK, Alexandre; ARAUJO, Marcella (org.). **Reflexões na pandemia: questões sociais, isoladas pela covid-19**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2022. p. 249-269.
55. WERNECK, Alexandre. Apontamentos para uma sociologia da efetivação (isto é, uma sociologia pragmática). *In*: NEVES, Fabrício; CORRÊA, Diogo; PETERS, Gabriel (org.). **Construção conceitual nas ciências sociais**. Rio de Janeiro: Telha, 2023a (no prelo).
56. WERNECK, Alexandre. Is there such a thing as moral phenomenon, or should we be looking at the moral dimension of phenomena? *In*: HITLIN, Steven; LUFT, Aliza; DROMI, Shai (org.). **Handbook of the sociology of morality, vol. 2**. Cham (Suíça): Springer, 2023b, p. 25-41.
57. WERNECK, Alexandre. O milagre da multiplicação: valores, situações e circunstâncias: sobre “A lenda do santo beberão”, de Joseph Roth. *In*: WERNECK, Alexandre; MOTTA, Eugênia (coord.). **Coleção dois pontos: Valores e valorações**. Rio de Janeiro: Mórula,

2024. (no prelo).
58. WERNECK, Alexandre; NOEL, Gabriel David. **A questão dos agenciamentos sociais:** Por uma fundamental recolocação de termos. Texto de trabalho (mimeo), Necvu, 2019.
59. WERNECK, Alexandre; MOTTA, Eugenia; LORETTI, Pricila; CORRÊA, Diogo; SALES, Samantha; TALONE, Vittorio da Gama; PORTO, Camille. **Conflitos de valoração:** as disputas e a administração de diferentes sentidos dos “objetos de valor” entre legal, ilegal, estado e cidadãos no Rio de Janeiro. Relatório de pesquisa, CNPq, 2020.
60. WILKIS, Ariel. **Las sospechas del dinero:** moral y economía en la vida popular. Buenos Aires: Paidós, 2013.
61. WILLIAMS, Christopher John Fards. **What is existence?** Oxford, UK: Clarendon, 1982.
62. ZELIZER, Viviana. “Valuation of human lives”. *In:* ZELIZER, Viviana.. **Economic lives:** how culture shapes the economy. Princeton: Princeton University Press, 2011. p. 13-87.
63. ZELIZER, Viviana. **A negociação da intimidade.** Petrópolis: Vozes, 2011 [2005].
64. ZELIZER, Viviana. **The social meaning of money.** Princeton: Princeton University Press, 2017.

Alexandre Werneck

Professor associado no Departamento de Sociologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Ciências Humanas (Sociologia) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7529-7633>. Contribuição: Pesquisas empírica e bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão do texto. E-mail: av.werneck@ifcs.ufrj.br

Ana Paula Perrota

Professora adjunta na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Doutora em Ciências Humanas (Antropologia) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1321-2187>. Contribuição: Pesquisas empírica e bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão do texto. E-mail: anapaula_perrota@hotmail.com

T RAJETÓRIAS
E PERSPECTIVAS

Metamorfosis de la autoridad y ‘gobierno por estándares’: aportes de la sociología pragmática de las grandezas, las convenciones y los involucramientos

Metamorphoses of authority and ‘government by standards’: contributions from the pragmatic sociology of bigness, conventions and engagements

Metamorfoses da autoridade e “governo por normas”: contributos da sociologia pragmática da grandeza, das convenções e dos compromissos

Laurent Thévenot

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, França

Gabriel Nardacchione (traductor)

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, CABA, Argentina

RESUMEN

El artículo desmonta el funcionamiento de un nuevo modelo transnacional de “gobierno por estándares”, cuya autoridad va más allá de los Estados-nación y se extiende a los campos más diversos, desde el agro-ambiente al desarrollo urbano, la educación y la política. El análisis empírico se basa, en particular, en una encuesta internacional a gran escala dedicada a la certificación mundial del aceite de palma “sostenible”. El marco teórico adoptado para analizar esta metamorfosis contemporánea de la autoridad es el de la sociología pragmática de las convenciones comunes y los involucramientos personales. El análisis distingue entre formas más o menos instituidas de convenciones comunes, que revisten de autoridad a los seres humanos, y sus dependencias medioambientales que las ponen en valor. Este enfoque sobre la autoridad se introduce y discute a través del comentario de un cuento que tiene múltiples orígenes culturales, “Las nuevas vestimentas del emperador”. En él aparece la duda radical sobre las formas convencionales (“el rey está desnudo”) que se encuentra en el centro de la crítica contemporánea. El gobierno por estándares, muestra el artículo, amplía la gramática liberal acerca de lo común, que se basa en el formato de individuos autónomos que eligen entre opciones conocidas por

Recebido em 22 de janeiro de 2024.

Aceito em 26 de janeiro de 2024.



todos. Este gobierno pretende integrar una amplia gama de bienes políticos y morales mediante la certificación de las opciones ofrecidas para la elección. El resultado de nuestro análisis es ampliar el dominio de la crítica exponiendo las diversas opresiones que este gobierno y sus formas investidas imponen sobre los involucramientos personales y las construcciones de lo común.

Palabras clave: Autoridad, Poder, Institución, Estándar, Liberalismo, Sociología pragmática.

ABSTRACT

The article unravels the workings of a new transnational “government by standards”, whose authority extends beyond that of nation-states and into the most diverse fields, from agri-environment to urban development, education and politics. The empirical analysis is based in particular on a large-scale international survey devoted to the worldwide certification of “sustainable” palm oil. The theoretical framework adopted to address this contemporary metamorphosis of authority is the pragmatic sociology of shared conventions and personal commitments. The analysis distinguishes common conventional forms, more or less instituted, that clothe with authority human beings, and their environmental dependencies that enhance their value. This approach to authority is introduced and discussed through a commentary on a tale of multiple cultural origins, “The Emperor’s New Clothes”. It features the radical doubt about conventional forms (“the king is naked”) that lies at the heart of contemporary criticism. Government by standards, the article shows, extends the liberal grammar of the commons, which relies on the format of autonomous individuals choosing from options known to all. This government claims to integrate a wide range of political and moral goods by certifying the options offered for choice. The result of our analysis is to expand the realm of critique by exposing the various oppressions that this government and its invested forms impose on personal commitments and the construction of the common.

Keywords: Authority, Power, Institution, Standard, Liberalism, Pragmatic sociology.

RESUMO

O artigo analisa o funcionamento de um novo “governo por padrões” transnacional, cuja autoridade vai além da dos estados-nação e se estende aos mais diversos campos, desde o agroambiente até o desenvolvimento urbano, a educação e a política. A análise empírica baseia-se, em particular, em uma pesquisa internacional de larga escala dedicada à certificação mundial de óleo de palma “sustentável”. A estrutura teórica adotada para abordar essa metamorfose contemporânea da autoridade é a da sociologia pragmática de

convenções compartilhadas e compromissos pessoais. A análise distingue entre formas mais ou menos instituídas de convenção comum, que conferem autoridade aos seres humanos e as suas dependências ambientais que aumentam o seu valor. Essa abordagem da autoridade é introduzida e discutida por meio de um comentário sobre um conto de múltiplas origens culturais, “As roupas novas do imperador”. Ele apresenta a dúvida radical sobre as formas convencionais (“o rei está nu”) que está no centro da crítica contemporânea. O artigo mostra que o governo por padrões amplia a gramática liberal dos bens comuns, que se baseia no formato de indivíduos autônomos que escolhem entre opções conhecidas por todos. Esse governo alega integrar uma ampla gama de bens políticos e morais ao certificar as opções oferecidas para escolha. O resultado de nossa análise é ampliar o domínio da crítica, expondo as várias opressões que esse governo e suas formas investidas impõem aos compromissos pessoais e às construções do comum.

Palavras-chave: Autoridade, Poder, Instituição, Norma, Liberalismo, Sociologia pragmática.

INTRODUCCIÓN¹

“El rey está desnudo” es una expresión que se usa comúnmente para declarar que una persona investida de autoridad no tiene el poder que dice tener. Así, la divulgación por parte de Wikileaks de los cables de la diplomacia estadounidense reveló que Nicolás Sarkozy, entonces presidente de la República Francesa, era designado como “autoritario” y “rey desnudo”. La expresión pone así en tela de juicio la autoridad y su poder, nociones que se encuentran en el corazón de las ciencias sociales y políticas. Estos temas están en el corazón de la sociología que hemos desarrollado, en ese sentido, el cuento nos servirá como hilo conductor para presentar esta sociología pragmática de las *grandezas*, de las *convenciones* y de los *involucramientos*, y para iluminar, gracias a ella, las metamorfosis contemporáneas de la autoridad.

¹ El presente artículo fue elaborado originalmente para la Conferencia del autor en el Seminario Internacional Las Ciencias Sociales en el Siglo XXI. Miradas Diferentes y Convergentes, realizado en la Universidad del Altiplano - Puno/Perú, en 2019, organizado por el profesor Enrique Rivera. La participación del autor en el referido Seminario se inscribe en las actividades de internacionalización y construcción de redes internacionales de investigación capitaneadas por el INCT-InEAC/UFF y por el Proyecto Capes PRINT UFF Rede Internacional de Pesquisa sobre administração de conflitos em espaços públicos plurais: desigualdades, justiça e cidadanias em perspectiva comparada.

El rey está desnudo

La división que los teólogos y canonistas medievales construyeron de la autoridad real, entre el derecho divino y el cuerpo natural con sus atributos físicos, llevó a la famosa formulación de los “dos cuerpos del rey” de Ernst Kantorowicz (1997 [1957]). Más allá de un desafío a la autoridad, ¿no es la tensión resultante de esta división la que lleva a la revelación de “el rey está desnudo”? La frase está tomada del cuento titulado “Los vestidos nuevos del emperador” del escritor danés Hans Christian Andersen (1876 [1837]; 1999 [1837]). El cuento nos muestra a dos tejedores que le proponen al soberano hacerle, a un gran costo, un vestido cuyo maravilloso material es invisible a los ojos de los incapaces que no están a la altura de sus deberes. El emperador acepta, interesado en la perspectiva de esta prueba que puede usarse para evaluar a sus súbditos, así como a su séquito. Sus ministros consultados sobre el vestido, y finalmente el propio soberano, no pueden admitir públicamente que no ven nada. Así, el Emperador desfiló revestido de este nuevo hábito frente a sus súbditos que terminaron gritando, siguiendo a un niño: “¡Pero el Emperador está desnudo!”

El cuento a menudo está relacionado con la vanidad humana. El uso pedagógico de la narración en la actualidad tiene como objetivo enseñar a los niños el sentido crítico y enfatizar sus capacidades en esta dirección. El dicho dice: “la verdad sale de la boca de los niños” y el cuento nos muestra que, en contra de lo que dicen los adultos, el niño es el primero en reconocer públicamente que el rey está desnudo.

En el cuento podemos ver la revelación de la verdad que está al comienzo de cada operación crítica, especialmente las que realizan las ciencias sociales. “Deconstruyen” convenciones, opiniones e ideologías demostrando que son sólo “construcciones sociales” que generan poderes dominantes. Nuestro movimiento sociológico también se ha dedicado a la operación crítica, pero tratando de renovar su comprensión en la vida cotidiana de todo el mundo, sin convertirlo en una prerrogativa del sociólogo crítico y desarrollando así una “sociología de la crítica”. Esta sociología arroja luz sobre la política desde las operaciones pragmáticas más básicas que construyen y deconstruyen lo común. Político, el cuento es por la verdad que se revela. Se trata de la matriz misma de lo social, lo político y su relación dinámica: la autoridad, su reconocimiento y su crítica.

HACER Y DESHACER LA AUTORIDAD DE LO COMÚN: EL OBJETO DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y POLÍTICAS

La sociología de la política y de la crítica que hemos desarrollado se distingue por la

importancia que atribuye a la creación de formas comunes en la construcción de lo común, a las inversiones que exigen y a la economía de coordinación que ellas permiten. En lugar de centrarse exclusivamente en el cuestionamiento de estas formas dominantes, nuestra sociología trata la tensión entre la inversión de formas comunes y su cuestionamiento como una tensión antropológica fundamental en la investigación del ser humano.

¿El niño rey del cuento?

Al escuchar el cuento, los más pequeños estarán encantados de encontrar la coronación de un niño rey que se enfrenta a todos los adultos al descalificar su pesada y sobrevalorada grandeza. ¿El cuento no transmite una palabra emancipadora favorable a una educación liberal que enseña que la opinión individual del niño debe ser escuchada de la misma manera que la de las “*personas grandes*”, como se dice en francés a los adultos que hablan con niños? ¿Acaso el cuento no eleva al niño al rango de monarca por el grito juvenil que desnuda a este último de su autoridad jerárquica?

Un hecho demuestra que el relato es más complejo que esta primera lectura corriente, y exige una visión más comprensiva de la autoridad que también es lo que busca nuestra sociología. Cuando Andersen lleva su manuscrito a su editor, la denuncia del niño está ausente. No hay niño que diga que el rey está desnudo, ni que se revele en público la calidad de la vestimenta, o la del rey y sus ministros. En esta versión inicial, la autoridad persistía, incluso reforzada, y la duda que insinuaba el cuento permanecía al interior de los personajes o de los lectores.

Más allá de la interpretación centrada en la revelación del niño, el cuento nos dice que las cosas maravillosas de las que se reviste el rey desnudo se duplican: se ven en público y se cuestionan en el fuero íntimo. El revestimiento propio de la autoridad instituida, cuyo poder se produce por el reconocimiento común de este último, es precisamente lo que el niño no sabe ver, en su ignorancia juvenil de las formalizaciones requeridas para construir autoridad. El cuento nos dice que la persona investida de autoridad está hecha como tú y yo, como lo demuestra su cuerpo desnudo. Pero también nos muestra que el poder de la autoridad investida es una configuración necesariamente artificial, en el sentido de que no es natural sino fabricada. El cuento va al corazón de la estructura de una comunidad humana y de los poderes que hacen que el ser humano sea único frente a otros animales llamados sociales.

Las palabras para decir *involucramiento* en formas comunes que otorgan autoridad: *revestir, invertir, investidura, inversión*

Comencemos con algunas observaciones sobre el idioma. Nuestro enfoque le otorga mucha importancia, buscando en las palabras y expresiones en uso un depósito de relaciones pragmáticas sobre las cuales porta nuestra investigación.

Las lenguas de origen latino atestiguan la rica relación entre la forma *revestida* por el ser-humano y el acto de *invertir* de este último, nociones con las que se compone el cuento². La misma raíz conecta una *vestimenta* a la operación institucional por excelencia por la cual se *reviste* una autoridad, la *investidura* del noviciado de los religiosos o la *investidura* de los poderes instituidos. A partir de esta *investidura* que confiere una nueva dignidad, es frecuente que la persona *investida* revista una *vestimenta* especial. En inglés, *investment* también se refiere a la investidura y, en el idioma antiguo, la autoridad *revestida* de una *vestimenta* específica se le dice: “estar investido en el vestido propio a su rango” (“to stand *invested* in the full dress of his rank”). Más que la eliminación de una vestimenta que desnuda el cuerpo, la acción negativa de *desvestir* denota el despojo o la privación de poderes o derechos. La expresión francesa *investir* (y la inglesa *invest*) provienen del latín medieval derivado de *investire* ‘*revestir*’, en el sentido figurado de ‘rodear de cerca’. El lenguaje jurídico designaba así la ‘posesión de un feudo o un cargo’, posesión simbolizada a menudo por una vestimenta. Este vocabulario trata así el corazón de la política y de los poderes instituidos.

En francés y en inglés, la misma raíz de la *vestimenta* (*vestido* significa: camiseta, en el Reino Unido, chaleco, en los Estados Unidos y en Australia) también conoce las derivaciones de *invertir* (*invest*) e *inversión* (*investment*). El cuento narra la muy costosa *inversión* del soberano en su *vestimenta* imperial, la de los tejedores aparentemente muy *invertidos* en su tarea, sin mencionar la *inversión* del ideal del yo por la libido narcisista del emperador. Este sentido económico de la *inversión*, ya sea un gasto de dinero, esfuerzo o energía psíquica, ha pasado del italiano del siglo XIV (*investire*) al inglés y luego al francés. Tengan en cuenta que es diferente en español donde *investir* se distingue de *invertir*. Si *investir* todavía se refiere a la operación de investidura, se trata de otra familia casi homónima que se construye por otro lado alrededor de *invertir* a partir del verbo *vertir* (verter, invertir, traducir) para significar el sentido económico.

Este desarrollo del lenguaje es importante para comprender el alcance del cuento, así como el movimiento de nuestra sociología que comenzó con la conceptualización de las “inversiones de formas” comunes, concepto que establece un puente entre *investir* una autoridad a una comunidad e *invertir* económicamente.

De las “formas simbólicas” a la *inversión de formas de coordinación*

La noción de “forma simbólica” ocupa un lugar importante en la sociología crítica. Destaca el papel político de los “sistemas simbólicos” como “instrumentos de imposición o

² A partir del latín *invertere* (dar la vuelta, invertir) formado con el *in-* a valor adversativo y *vertere* (girar), una nueva interpretación del prefijo *in-* (dentro) llevó al español a desarrollar la idea de invertir en el sentido de invertir (mediante un gasto de dinero) (Bénaben, 2019, p. 503-504). Sobre *investir*, *investidura*, *vestido*, *vestir* (*se*), ver Bénaben (2019, p. 505-506).

legitimación de la dominación” (Bourdieu 1977, p. 408). La sociología crítica desarrollada por Bourdieu explica la dominación ejercida por las “formas simbólicas” a través de un mecanismo de inculcación. Nos hemos alejado de este mecanismo demasiado corto que vincula la forma con la práctica que se engendra automáticamente, para desarrollar una sociología más realista en la que las formas convencionales están relacionadas con una coordinación incierta de las acciones humanas. Esta perspectiva, ajena a la sociología de Bourdieu, proviene de los estudios sociológicos del trabajo y de las clasificaciones sociales (Thévenot 1983; 2015d; 2016a) y de la colaboración con el economista Eymard-Duvernay (1986; 1994; 2006). La centralidad de la acción y su coordinación incierta condujeron nuestro movimiento de “sociología pragmática”. Este epíteto corre el riesgo de crear confusión con el pragmatismo estadounidense de Dewey y James, que no presta atención a las formas convencionales ni a su inversión (Thévenot, 2011). El abandono del simple modelo de imposición propuesto por Bourdieu no implica el de una perspectiva sobre el poder de las formas. Por el contrario, la diferenciación de las formas y modos de coordinación que ellas proporcionan amplía el análisis de las fuentes de opresión, sin limitarse a las desigualdades de “capitales” detenidos (Thévenot, 2011; 2015a; 2015c).

Las formas convencionales, que se ilustran con la vestimenta del soberano en el cuento, revisten toda autoridad en un sentido amplio, toda capacidad reconocida y toda identidad convenida, de una calidad manifestada por el equipamiento material de la forma. El vestido es sólo un equipamiento entre otros, aunque aparezca como modelo semántico. La convención materializada bajo esta forma no garantiza una coordinación que sigue siendo incierta. Esta forma convencional enmarca una eventual disputa a través de un juicio puesto a prueba por los hechos. Pero, como lo explicita el derecho, los hechos de la situación deben ser “calificados” para ser tomados en cuenta en la sentencia. Del mismo modo, los principios de organización del trabajo de la gran industria, que se remontan a Taylor, al sistema de Toyota o a la gestión participativa contemporánea (Charles, 2012; 2016), implementan un entorno material bajo una forma coherente con la calificación industrial del trabajador. En la industria artesanal o en la pequeña agricultura, la coherencia entre el modo de calificación de las personas y el del medio ambiente puesto en forma es el oficio artesanal e implica otras formas convencionales tradicionales.

Este tipo de observación nos ha llevado a modelar las operaciones de formateo - o “inversiones de forma” - requeridas para la implementación de los acuerdos de coordinación (Thévenot, 1984). Un ambiente apropiado soporta un tipo de convención de coordinación normativa, estando “calificado” para ello. La noción de *inversiones de forma* amplía la concepción economista de un costo de inversión que debe sacrificar la liquidez a la espera de beneficios futuros a cambio. Una concepción más amplia de la *fórmula de inversión* equilibra el costo o el sacrificio que implica establecer la forma de equivalencia convencional, y el rendimiento o

la economía de coordinación esperada a partir de la implementación de esta forma (Thévenot, 1986). Esta noción ampliada incluye la investidura, enfatizando que la forma invertida no confiere a cambio un poder de coordinación sino al costo de sacrificar otra coordinación potencial. Para distinguir los tipos de formas invertidas y dar cuenta de su consistencia o incoherencia, hemos retenido tres parámetros: las desiguales extensiones i) temporales y ii) espaciales de su validez, y iii) la desigual solidez conferida por su soporte material.

AUTORIZAR VOCES MÚLTIPLES EN LO COMÚN

Entre las distintas formas invertidas y fórmulas de inversión, algunas reclaman una autoridad más legítima y estas fueron estudiadas sistemáticamente en nuestra sociología, desarrollada en colaboración con Luc Boltanski. Ésta se centró en la pluralidad crítica de órdenes de *grandeza* (Boltanski; Thévenot, 1987; 1989; 1991; 2006). El cuento de Andersen presenta varias *grandezas* aportadas por los distintos protagonistas, y no solo la del soberano. Encontramos aquí tres tipos de fórmulas de inversión descubiertas durante una investigación empírica anterior sobre valorización de los puestos de trabajo (Thévenot, 1983; 2016a): el oficio público de los expertos (de los ministros), el oficio artesanal y tradicional (de los tejedores) y el extraordinario arte del genio que produce algo maravilloso. Frente al poder del emperador, el cuento también muestra las críticas de lo que podría convertirse en una opinión pública. En los años 1820-1830, poco antes de escribir el cuento, el Estado danés y sus agentes (cuya autoridad provenía de un poder real absoluto) sufrieron las críticas de una clase en expansión de comerciantes burgueses que cuestionaban los privilegios aristocráticos, lo cual condujo a la monarquía constitucional de 1849 (Robbins, 2003, p. 665). Robbins ve en el cuento cuatro temas controvertibles de esa época: la expansión del poder democrático, la institución meritocrática de un cargo público, la optimización del trabajo, la evaluación del arte (Robbins 2003, p. 671). En términos de órdenes de *grandeza*, se enfrentan cuatro fuentes diferentes de valorización legítima sobre lo común, así como pruebas de realidad para juzgarlos. ¿Cómo se constituye una voz soberana: a través de un poder tradicional ordenado jerárquicamente desde el monarca [*grandeza doméstica*] o a través de la voz de un pueblo que se manifiesta en la calle? ¿Cuál debería ser la calidad o la calificación profesional del ministerio público y de sus funcionarios [*grandeza cívica*]? ¿Cómo juzgar el valor del trabajo y de acuerdo con qué prueba de la realidad [*grandeza industrial*]? Si se trata de arte, ¿la prueba de realidad no es muy diferente de las anteriores, así como la valorización de la obra [*grandeza de la inspiración*]?

Pluralidad de valores y “grandezas” del bien común

El propósito del cuento de Andersen, y no sus antecedentes, no sólo hace eco de un momento histórico de crisis de la autoridad política. Muestra las consecuencias críticas de una diversificación de las fuentes de autoridad y de estima social, lo que genera dudas y cuestionamientos sobre la autoridad misma. Hemos designado como órdenes de *grandeza* a lo que reclama el bien común y luego constituye el marco normativo de un sentido ordinario de justicia que guía los juicios críticos y las justificaciones en público. Hemos producido un modelo plural de órdenes de *grandeza*, de sus respectivas *fórmulas de inversión* y de sus *pruebas de realidad* respectivas, en el libro *Les économies de la grandeur*, que fue el gesto iniciador de una “sociología pragmática de la crítica” (Boltanski; Thévenot, 1987; 1991; 2006)³.

Aun volviendo al absolutismo del antiguo régimen francés, la noción de “*grandeza*” [*grandeur*] llamó nuestra atención porque ya había servido en un modelo anterior de vivas tensiones críticas ocasionadas por una pluralidad de fuentes de autoridad. En los *Trois discours sur la condition des grands*, Blaise Pascal propuso distinguir las grandezas en lugar de confundirlas en un absoluto. A las “*grandezas naturales*” que hacen que el alma y el cuerpo del ser humano sean dignos de estima, su espíritu, su virtud, su salud, su fuerza, Pascal les opuso la “*grandeza convencional*” que determina los Estados y las dignidades que hacen objeto de respeto⁴. “La injusticia consiste en rendir los respetos naturales a las grandezas convencionales, o en exigir los respetos convencionales para las grandezas naturales” (Pascal, 1954 [1670], p. 617; 1989, p. 81). Tal injusticia ocurriría si, teniendo la más alta dignidad en la nobleza, no se contentaran en pedirle a los menos dignos que se quitaran sus sombreros en vuestra presencia, sino en además pedirles su estima. Su respuesta apropiada sería entonces, dice Pascal en este ejemplo que él desarrolla: “os rogaría yo que me mostrarais las cualidades acreedoras a mi estima” (id., p. 82). En las *Economies de la grandeur*, hemos examinado sistemáticamente las tensiones críticas creadas por la confrontación entre varias “grandezas” que podemos identificar en nuestro cuento: *inspirada*, ya sea espiritual o artística, como el maravilloso arte que realiza la tela en nuestro cuento; *doméstica*, en el sentido de que se basa en una tradición y en sus amos, como el oficio del tejedor; *renombre público*, que estalla al final del cuento; *comercial* para definir el precio; *cívico* para defender el interés público general como deben hacerlo los ministros; *industrial* para exhibir un trabajo efectivo.

3 Sobre la experiencia latinoamericana de esta sociología pragmática, véase: Breviglieri, Diaz y Nardacchione (2017), Mota (2012). En español, véase: Breviglieri y Trom (2018), López (2015), Nardacchione (2018), Mota y Patallo (2018), Resende (2018), Thévenot (2015d; 2016b; 2020).

4 Hay en el mundo dos especies de grandezas, que son las grandezas de constitución y las grandezas naturales. Las grandezas de constitución [*grandeur d'établissement*], también traducido como *grandezas convencionales*] dependen de la voluntad de los hombres, que han creído con razón deber honrar ciertos estados y rodearlos de ciertos respetos, y de este género son las dignidades y la nobleza. (Pascal, 1989 [1670], p. 80-81).

Max Weber tomó prestada de John Stuart Mill la idea del “politeísmo” para hacer frente a varios órdenes de dominación legítima. En la confrontación de este “politeísmo de valores”, escribe, se desarrolla “una lucha inexpiable”, durante la cual “la multitud de dioses antiguos salen de sus tumbas, en forma de poderes impersonales porque están desencantados y se esfuerzan por devolver nuevamente nuestras vidas a su poder mientras reanudamos sus eternas luchas” (Weber, 1959 [1919], p. 93-95). Inspirado por este origen religioso de la racionalidad valorativa, Friedland (2014) lo ha convertido en la base del pluralismo de las esferas de valor que observa en las organizaciones y las designa como “lógicas institucionales” (Friedland; Alford, 1991). Los enfoques politeístas no especifican las características de los valores que se consideran más legítimos que otros. Esto es lo que buscamos hacer en las *Economies de la grandeur* al modelizar un sentido común de lo justo y lo injusto. Esto impone a cada uno de los órdenes de valor que reclaman una legitimidad pública, una demanda normativa de igualdad fundamental de los seres humanos, más precisamente de “humanidad en común”. Tal requisito está inscrito en varias religiones o filosofías morales. Solo una de ellas nos conduce al *Edén*, por usar la figura del *Génesis* en donde los seres humanos están simplemente desnudos como el rey de nuestro cuento visto por el niño, o más bien indiferenciados e incluso, más precisamente, ignorantes de sus diferencias. Este modelo “banal” (en el sentido matemático de baja complejidad) de una comunidad unida en la indiferenciación permanece en el horizonte de las comunidades políticas previstas por las derivaciones populistas que suponen un “nosotros” primordial. Aunque en este último caso, el enemigo (incluso si estuviera dentro) debe consolidar el “nosotros”. Tal modelo ignora una pregunta central para las comunidades humanas: cómo hacer compatibles una idea de común humanidad con las diferencias, comenzando por la que ordena las formas más comunes en comparación con las que son menos comunes, y distingue, en particular, la autoridad de los *grandes*. O incluso cómo integrar las diferencias derivadas del pluralismo de valores.

El modelo de las *Economies de la grandeur* no es descriptivo de una sociedad justa, ni normativo en el sentido de que propone un ideal como otros filósofos de la justicia o sociologías del espacio público. Modela requisitos basados en un sentido social de lo justo y lo injusto que hemos visto funcionando en disputas y críticas ordinarias, así como en prácticas prescriptivas (*guía de prácticas*) o académicas (*clásicos de la filosofía política y moral*).

El primer requisito, que busca apaciguar la tensión entre la humanidad común y la grandeza o la autoridad desiguales, es que el *orden de grandeza*, a pesar de las desigualdades que genera, beneficia no sólo a los más grandes, sino a todos, contribuyendo a un bien común que resulta de una interdependencia de condiciones y excluye desde un comienzo ciertos valores. El segundo requisito para apaciguar la tensión causada por la autoridad desigual resultante de las *formas invertidas* se basa en la reactivación de las “pruebas de realidad” del juicio. Una característica

original de nuestro enfoque sobre las evaluaciones y las valoraciones que pretenden legitimidad proviene de las necesarias *inversiones de forma*. El juicio sobre la autoridad que ha invertido la persona se pone a prueba en la situación a partir de evidencias materiales que deben revestir las mismas formas comunes de modo de ser “calificado” para el juicio. Un mundo de entidades calificadas extiende así la calificación de las personas, lo cual las teorías de la justicia no suelen tener en cuenta. El segundo requisito pesa sobre la atribución de grandeza a las personas de forma de apaciguar la tensión con la humanidad en común: la grandeza debe ser cuestionada por la prueba de realidad y no atribuida de manera duradera, tal como se reconoce por cualidad de nacimiento. Finalmente, el tercer requisito es la definición de injusticia de Pascal, que él llama “tiranía” en sus *Pensées*, la cual es definida como: “querer conseguir por un camino lo que no se puede conseguir sino por otro”, bajo un “deseo de dominación universal y fuera de su orden” (Pascal, 1954, p. 1153; 1982, p. 186). También inspirado por Pascal, es el único requisito que Michael Walzer plantea en sus *Spheres of Justice*, un trabajo en donde considera una pluralidad de dominios de justicia distributiva (Walzer, 1983, p.18). En las *Economies de la grandeur*, el requisito es la prueba de la grandeza: esta está contaminado de injusticia si se corrompe al tomar en cuenta seres calificados dentro de otro orden de grandeza.

Política y gobierno de una comunidad pluralista: integración y puesta en valor de voces diferentes

Se elimina deliberadamente del modelo de grandeza, la consideración de un mayor nivel de integración y *a fortiori* de puesta en valor, de la pluralidad de grandezas y de sus diferencias. Pero esta consideración es importante para las políticas y los gobiernos de comunidades que promueven el pluralismo de voces autorizadas a tomar partido por el bien común, un requisito que se encuentra en el corazón del ideal democrático liberal. La búsqueda de ese pluralismo también puede guiar a las organizaciones y empresas que, si bien se dirigen a la producción, donde el beneficio o algún objetivo puede ser su razón de ser, no pueden escapar sin embargo a las exigencias de justificación y deben prepararse para críticas basadas en *grandezas*. Para pasar del sentido de la justicia en un mundo de grandeza única al gobierno de una comunidad pluralista, uno debe cambiar de perspectiva. Los “compromisos” entre varias grandezas ciertamente se tienen en cuenta en el modelo, pero se consideran frágiles a la luz de un juicio que solo requiere una. Por otro lado, desde la perspectiva de un pluralismo normativo, adquieren una importancia primordial, así como los dispositivos compuestos que constituyen la estructura de las organizaciones llamadas a abrirse a este pluralismo de órdenes de justificación, caracterizándose entonces la empresa a partir de este dispositivo de compromiso (Thévenot, 1989).

Esta caracterización ha influido en el estudio de las organizaciones y las empresas

porque evita tratar el negocio como un único modo de coordinación, distinto del mercado, mientras que la grandeza mercantil es una de las muchas que ayudan a coordinar la actividad empresarial y la calificación del producto (Eymard-Duvernay, 1986). Esta caracterización ha sido especialmente fructífera en el campo agroalimentario (para una revisión de esta literatura, ver: Cheyns y Ponte (2017), en inglés: Cheyns y Ponte (2018)). Ella permitió analizar el profundo cambio de este ámbito, donde el modelo *industrial* dominante fue cuestionado en beneficio de la grandeza *doméstica* de la tradición (“denominaciones de origen controlada”, “indicaciones geográficas protegidas”), de grandeza *cívica* solidaria (en términos de “responsabilidad social de las empresas”) y de grandeza “verde” (a través de los productos “orgánicos”). Stark (2009) también demostró que las compañías innovadoras en Nueva York gestionan estratégicamente, a través de sus dispositivos, la posibilidad de una gama particularmente amplia de grandezas, bajo la forma de un “portfolio” de varios capitales. Como convención de coordinación, cada *grandeza* trata con un tipo de incertidumbre o “forma de lo probable” que enmarca y califica por derecho propio (Thévenot, 2002). Cuanto más amplio es el rango de *grandezas* soportado por el dispositivo complejo de la organización, más se facilita la adaptación a incertidumbres múltiples.

Diferir en común: las gramáticas de lo común en plural y la gramática de las “grandezas” plurales

El marco de análisis se ha ampliado para abordar las formas en que se tienen en cuenta las diferencias de juicio en la determinación del bien común, y cómo se enfatizan estas diferencias en términos de fórmulas de integración. Estas modalidades no corresponden a caracteres nacionales, ni a “culturas” entendidas como entidades globales. Los modelos de confección pragmática de lo común en plural son múltiples en un mismo país, donde pueden a su vez combinarse.

La confección se basa en dos operaciones principales. La primera es una transformación de lo que afecta al ser humano a nivel personal y local, para alcanzar un estado requerido para la puesta en común. Llamamos *comunicación* a esta primera operación, utilizando su sentido original de puesta en común. La segunda operación que requiere la creación de lo común en plural, llamada *composición*, consiste en integrar las diferencias y los diferendos entre las personas que se comunican. “Componer con” significa formar un todo a partir de diferentes componentes, pero también acordar entre las partes opuestas en un diferendo. Nuestro enfoque para el reconocimiento de las diferencias implica identificar la puesta en forma que enmarca el tipo de diferencia expresable en común (*comunicación*) y determina cómo se integran las diferencias (*composición*).

A pesar de las diferencias entre comunidades que pueden relacionarse con sus

contextos culturales e históricos, nuestro proyecto es hacerlas comparables de cierta manera: la composición de lo común en plural. Una sucesión de programas cooperativos internacionales diseñados para explorar la variedad de estas composiciones ha fomentado la conceptualización e identificación de varias *gramáticas de lo común en plural* o gramática de lo común y del diferendo que enmarcan normativamente las voces pluralizadas y las diferencias entre ellas (Thévenot, 2014; 2015b). A partir de la investigación colectiva y comparativa franco-americana, animada conjuntamente con Michèle Lamont (Lamont; Thévenot, 2000), y luego en muchas otras investigaciones sobre la conflictiva confección de una cosa en común dentro de los movimientos sociales y los dispositivos participativos (Centemeri, 2015; Pattaroni, 2015; Thévenot, 2014), nuestro programa de investigación se ha expandido a la siguiente pregunta sobre la política: ¿de acuerdo con qué modelos (llamados “gramáticas”) pueden las personas en la práctica hacer escuchar una voz entre otras, también legítimas, para ser puesta en común (en el sentido de *comunicar*) a qué están apegados personalmente, expresar un desacuerdo en el marco de un *diferendo* y *componer* con las diferencias, en el sentido de integrarlas *componiendo* el bien de la comunidad? La gramática de las *grandezas plurales* requiere para el acceso a lo común (la *comunicación*) una transformación considerable respecto del apego personal, de forma de calificar el bien común como una preocupación que se está haciendo escuchar. Las diferencias reconocidas como legítimas oponen concepciones diferentes del bien común - órdenes de *grandeza* - de forma que su confrontación provoque críticas radicales.

La pluralidad negociada de preferencias de los individuos que optan: la *gramática liberal de intereses*

La experiencia histórica de la violencia resultante de los choques entre concepciones rivales del bien común - sobre todo cuando toman un cariz religioso - o incluso una guerra civil que amenaza con quebrar la comunidad, alimentan una obsesión (Stavo-Debauge, 2012) durable que promueve el desarrollo de otra gramática de lo común y del diferendo. A diferencia de las presentaciones del liberalismo político que se centran en la libertad y la desconfianza individual frente al poder del Estado, nuestro enfoque pragmático de prácticas de puesta en común y de diferendos pone de relieve otros elementos que caracterizan una *gramática liberal de los intereses*. Para expresar un trastorno que afecta personalmente, en una voz expuesta en común (*comunicar*), la transformación es menos exigente que la solicitada por la *gramática de la grandeza*, a pesar de seguir siendo importante, cuanto a menudo se la pasa por alto. El desconocimiento de esta necesaria transformación tiende a naturalizar el uso de dos términos: “interés” e “individuo”. Estos sugieren que toda persona puede expresar de forma natural en público lo que la afecta más íntimamente sin más preámbulos. Pero esto no es así.

El individuo que opta implica un estado público de la persona cuya expresión toma la

forma de opciones individuales autónomas, identificables y accesibles a otras personas. Una fe íntimamente experimentada, una adhesión personal a un lugar, el uso personal de un lugar habitado o usual, no se pueden expresar frente a un público liberal porque reflejan apegos personales. Estas deben transformarse en opciones para elecciones, de conocimiento común, que conciernen a todas las personas (Breviglieri, 2013; 2018; Centemeri, 2015; Cheyns, 2014; Silva-Castañeda, 2012; Pattaroni, 2015; Thevenot 2008). La expresión emocional de los apegos más personales dificultaría la libre elección de otros individuos, lo que haría perder su autonomía. Además de estos apegos que son demasiado personales, los involucramientos con el bien común, a los que da lugar la *gramática de las grandezas*, no pueden expresarse. Aquellos deben reducirse a las preferencias individuales y al “consentimiento libre e informado”. Los diferendos, transformados en intereses o intereses contrapuestos (*stakes*), son mucho menos radicales que las relaciones entre grandezas, allí las críticas se atenúan. En lugar de *compromisos* buscados entre *grandezas* que mantienen una relación crítica, la *composición* de acuerdo con la gramática liberal integra las preferencias individuales (opiniones o intereses), bajo la forma de una “negociación”. Este tercer término, aunque característico de esta gramática, es tan naturalizado como los otros dos (individuo e interés), y se presupone particularmente dentro de la sociología interaccionista.

Un común plural abierto a los apegos: la *gramática de afinidades personales a lugares comunes plurales*

La tercera gramática que los programas comparativos han identificado es claramente distinguible de los dos anteriores por la menor transformación que requiere de los apegos personales para que se tengan en cuenta en común. Este común no tiene las características de un espacio público estrictamente separado de los lazos de proximidad reenviados a un espacio privado, por definición separado, espacio público requerido por las dos gramáticas precedentes. Sin embargo, esta tercera gramática no excluye aquello que implica también una transformación de las preocupaciones más íntimas. Por el contrario, la *comunicación* resultante no crea la ruptura inherente del espacio público, pues pasa por *lugares comunes* invertidos personalmente.

Estos *lugares comunes* dotados de una base material concreta que es objeto de una frecuentación ordinaria (posiblemente espacio para lugares en el sentido literal) a menudo están imbuidos de referencias poéticas y literarias, canciones o películas llamadas “de culto”. Para servir a esta *comunicación*, su convocatoria debe ajustarse a la situación y crear una resonancia entre las personas presentes (Brahy, 2019; Thévenot, 2020) que invierten allí sus profundos apegos personales. El atajo entre lo íntimo del apego personal y el lugar común produce una descarga emocional intensa, amplificada aún más por la resonancia con las afinidades de otras personas que invierten en el mismo lugar común. Sin embargo, no hay garantía de que todos

inviertan de la misma manera, ni que el *lugar común* sea el mismo para todos. Esta es la fuente de diferencias manifestadas por las muy diversas asociaciones entre estos lugares, lo cual justamente expresa los diferendos. Lo “mismo” de lo idéntico se garantiza sólo en caso que falle esta *comunicación*, cuando el *lugar común* se reduce a la superficialidad de un *cliché*.

Esta gramática es muy importante para estudiar la construcción de lo común en diversas culturas sin sufrir el sesgo de los marcos de análisis de las ciencias políticas y sociales demasiado sesgados por su anclaje original a los países nor-occidentales. No es que esta gramática esté ausente, pero la modernidad occidental (limitada por las demandas de las Luces), así como por las ciencias sociales y políticas nacidas en su seno, ha dificultado su consideración.

LA AUTORIDAD DEL GOBIERNO POR ESTÁNDARES Y LA REDUCCIÓN DE LOS INVOLUCRAMIENTOS QUE ELLO SUPONE

En esta parte final, reflexionaremos sobre otra investigación colectiva internacional, que ha arrojado luz sobre un nuevo modelo de autoridad y de gobierno basado en estándares (Busch, 2011; Ponte; Gibbon, 2005; Ponte; Gibbon; Vestergaard, 2011; Ponte; Cheyns, 2013; Thévenot, 1997; 2009). Para esclarecer estos mecanismos, primero debemos introducir un desarrollo complementario al marco analítico, que se trata de algo que ocurre por debajo de la autoridad de lo común: los *involucramientos* que se permiten en persona, con el apoyo de un entorno apropiado.

Una autoridad privada del Estado-nación y distribuida en las cosas

Este nuevo tipo de autoridad que se rige por los estándares es original en más de un sentido. En primer lugar, la comunidad que constituye su gobierno va más allá de los Estados nacionales, así como las instituciones internacionales destinadas a enmarcar sus relaciones. En segundo lugar, depende tanto de las cosas que parece estar distribuido entre ellas, como si estas cosas “certificadas” por los estándares estuvieran investidas de una autoridad sobre los humanos, otorgando un peso inédito al equipamiento revestido sobre los humanos invertidos. Esta autoridad de las cosas no es solo el resultado de la reificación de las relaciones humanas mediante la mercancía, que el marxismo nos ha mostrado. Ésta pide una renovación del análisis para configurar otra economía política. El análisis de esta autoridad nos permitirá especificar la nueva combinación producida a partir de una tradición política liberal, una convención de coordinación del mercado y otros componentes, que son necesarios debido al uso extenso del término “neoliberal”.

Una de las ideas principales de nuestra sociología es que no hay autoridad humana sin

la ayuda de lo que surge del mundo circundante y que “equipa” esta autoridad del humano. También es necesario que las inversiones bajo formas apropiadas para el tipo de autoridad que se pretende consolidar *califiquen* el medio ambiente y lo hagan de manera convincente para juzgar a la autoridad en la situación (Thévenot, 2002). La nueva autoridad del gobierno por estándares sigue siendo humana a pesar del peso tomado por el entorno certificado. Deriva del individuo público forjado por la *gramática liberal de los intereses*, de la autoridad de los individuos por optar cuya libertad y autonomía dependen de esta capacidad de elección. El gobernante absoluto que ha sido depuesto y vaciado de su sustancia es reemplazado por estos individuos reyes sólo a condición de que las opciones entre las que tienen que elegir estén bien formadas.

La *gramática liberal* no debe confundirse con el orden de grandeza *mercantil*, ya que las opciones elegidas por el individuo interesado del público liberal no son necesariamente comercializables. Sin embargo, cuando se trata de bienes y servicios comercializables, el nuevo gobierno bajo estándares de certificación es una fuente de nuevas ganancias y le da un nuevo giro a la evolución del capitalismo contemporáneo. Combina el formato de la elección individual libre y autónoma, que está en la base de la *política liberal* tanto como en el orden *mercantil*, con una maquinaria de normalización que le es extraña y en muchos aspectos opuestos, ya que tiende a fijar propiedades obstaculizando la dinámica de la innovación y uniformizando lo que obstaculiza la dinámica de individuación. El “liberalismo estandarizador” (Thévenot, 1997) encuentra tensiones internas, tiene que apaciguar. A diferencia de los estándares de la industria que abordan sólo los beneficios de la compatibilidad, los estándares que rigen este nuevo gobierno se apoyan en una amplia variedad de bienes compartidos por una comunidad (seguridad, salud, equidad, protección ambiental, sostenibilidad, ética, religión, etc.) e incluso bienes personales y locales, que se relacionan a la utilización funcional o al uso familiar. A partir de propiedades certificadas de cosas puestas en el mercado o elegidas como opciones, afirman garantizar esta variedad de *involucramientos* de las personas con su entorno en busca de beneficios desigualmente compartidos.

Por debajo de la autoridad de lo común: los *involucramientos* que aseguran la autoridad en persona, a través de un entorno en forma apropiada

Si bien la autoridad de cada *grandeza* se basa en un modo diferente de coordinación que ha sido sujeto a una equivalencia convencional general y una valorización de un bien común, el gobierno por estándares tiende a un único modo de coordinación: el de individuos autónomos que eligen entre opciones. Por otro lado, de estas elecciones individuales afirma integrar una pluralidad de bienes esperados, a partir de las únicas propiedades de la opción hecha cosa, certificadas, por lo tanto, medibles.

Para aclarar esta reificación más amplia de lo que hace la mercancía, y las reducciones que realiza, nos basaremos en otra extensión de nuestro marco analítico. Ella modela, por debajo de las autoridades de lo común, *involucramientos* que autorizan en persona. La autoridad, como hemos visto, depende de una forma de otorgar a la persona invertida un poder de coordinación reconocido por toda la comunidad. Como lo demuestran los usos más antiguos del término, se hacía referencia a poderes que no coordinan las acciones de múltiples personas a partir de formas que les son comunes, sino a través de poderes de coordinación de las acciones de una misma persona, de una situación a la otra. Así Michel de Montaigne habla de “autorizar el poder de nuestra voluntad” y Pierre Corneille del “amor que me autoriza”. Más allá de las convenciones que coordinan lo común, una conveniencia más pequeña o personal, es también “autorizada”. La noción de *régimen de involucramiento* se refiere a estos diferentes modos de coordinación con uno mismo a través de un entorno equipado apropiadamente, que mantiene bienes de envergadura desigual y específica varios poderes o capacidades de la persona (Thévenot, 2006; 2016b). Mientras que las *gramáticas de lo común y del diferendo* se ocupan de la dinámica de las comunidades en conflicto, la noción de *régimen de involucramiento* se ocupa de la dinámica de las personalidades plurales en una situación de incertidumbre. A diferencia de los enfoques más corrientes sobre la acción, el *involucramiento* refleja un vínculo con el auto mantenimiento de la persona, de un momento a otro y de un lugar a otro. Este enlace es parte de una identidad personal compleja y dinámica. Los *regímenes de involucramiento* son sociales en el sentido que los beneficios deseados son comúnmente reconocidos. Sin embargo, no son colectivos en el sentido de que se otorgan de manera muy desigual a la coordinación entre una persona y otra que se requiere para hacer lo común, con la excepción del *involucramiento* justificable en el que la calificación del objeto según su *grandeza* de bien común es formateado por una legitimidad pública.

El paralelismo entre las cosas revestidas y la autoridad que ellas confieren puede ser extendido a partir de esta variedad de *involucramientos*. Lejos de la vestimenta ceremonial formal que asegura en público la autoridad del soberano, o más generalmente de aquel que viste una calificación de *grandeza* proveniente de un uniforme o de un traje que hace juego, otros vestidos atestiguan poderes desprovistos de la legitimidad de las *grandezas* del bien común. La literatura clásica muestra una vestimenta apropiada para el *involucramiento familiar*, la bata interior (“*robe de chambre*”), en la que la persona se siente bastante cómoda pero no puede mostrar en público sin evitar la vergüenza que provoca esta intimidad. El personaje de Oblomov, creado por Ivan Goncharov y convertido en un *lugar común* para comunicar la felicidad del *involucramiento familiar*, no puede dejar esa vestimenta gastada y salir de su “hogar”, literal y figurativamente. En su famoso “Extraño mi vieja bata”, escrito en 1768, Denis Diderot se jacta de esta vestimenta familiar, con la que se siente tan a gusto, frente a la nueva que le fue dada:

“Fue hecha para mí, yo fui hecho para ella. Ella moldea todos los pliegues de mi cuerpo sin molestarlo... No había necesidad de que su complacencia no se prestara”. El admite cómo lo usa en su familiaridad “no oficial” para limpiar un libro o para sacar la tinta de su pluma.

El caso de esta prenda de vestir, cuyos usos consuetudinarios familiares y diversificados van más allá de la función principal de la vestimenta, nos hace comprender las reducciones que la estandarización debe hacer con respecto a los beneficios que afirma proporcionar a través de las propiedades certificadas de la cosa. ¿Cómo podría un estándar garantizar la comodidad familiar mediante propiedades medibles atribuidas a lo desgastado? Hoy, sin embargo, esta certificación se extiende, internacionalmente, a las relaciones más personales con el mundo circundante que mantienen los pequeños agricultores o pueblos indígenas, al certificar un aceite de palma “sostenible” (Cheyns, 2014; Cheyns; Thévenot, 2019a; 2019b), así como a los habitantes y usuarios, al certificar una ciudad garantizada (Breviglieri, 2013; 2018). Además de los bienes comunes a los que apunta el *involucramiento justificable*, los bienes próximos que mantiene el *involucramiento familiar* se reducen a un formato del *involucramiento en el plan* a tener en cuenta en la norma y su discusión, porque el plan puede reducirse a un objetivo y a indicadores objetivos cuantificables. Este *involucramiento* se requiere para constituir las opciones que son tanto *planes* como *proyectos* que pueden reducirse a objetivos objetivamente medibles. El bien del *involucramiento en el plan* es el beneficio individual de proyectarse al futuro a través de un entorno funcional que apoye este proyecto individual.

Dudas sobre la garantía y el poder que ella confiere: ¿qué crítica al gobierno por estándares de certificación?

Además de la primera reducción al régimen del plan, el gobierno por estándares supone una segunda reducción del *involucramiento en plan* bajo la forma de un objetivo que se presta a ser medido. La dinámica de cada *régimen de involucramiento* contiene la tensión suscitada por la forma invertida, desde la forma convencional en la que descansa el *involucramiento justificable*, hasta el punto de referencia personal y local que sirve como un índice fijado por el *involucramiento familiar*. Durante el *involucramiento*, el impulso de la persona que participa en él abre una puerta a dudar sobre este primer aspecto de la garantía, que se basa en la forma o en la marca. La duda es sobre el inevitable sacrificio que implica adherirse a la forma. La categoría de involucramiento despliega explícitamente ambas partes, la de la confianza sobre la forma, “los ojos cerrados” sobre el resto, y también la de la duda, es decir, “los ojos abiertos” sobre dicho sacrificio.

Si reconocemos la doble cara inherente al *involucramiento* en lugar de privilegiar uno de ellos, descubriremos la sutileza del cuento. En lugar de leer solo el cuestionamiento radical de toda formalidad y creencias asociadas a él (el grito del niño) y la reafirmación conservadora

y conformista de esta autoridad soberana (el soberano continúa su curso como si nada), la delicadeza del cuento captura la tensión del involucramiento y lo expresa en sus últimas oraciones. El rey fue alcanzado por la duda (“entendió que era verdad”) y “sin embargo”, reafirma las formas (“se enderezó aún más orgulloso”).

En relación a la duda, ¿qué hace el nuevo gobierno por estándares? A diferencia de los anteriores, afirma integrar las críticas de antemano. La reducción de todos los bienes tomados en cuenta como objetivos o indicadores medibles dentro de las propiedades de la cosa le permite a este gobierno confiar en un equipo de auditoría, prueba y evidencia (llamada “*evidence based*”). ¿Podemos rechazar esta evidencia, podemos criticar un estándar de excelencia sin caer inmediatamente bajo la sospecha de incapacidad para mantener este estándar? La norma se prestaría así a un gobierno “*critical proof*”, a prueba de críticas.

Nuestro marco permite trazar las líneas de fuerza de cada una de las gramáticas, de una explotación abusiva del poder estructuralmente asociado con la puesta en común (Thévenot, 2015b). Sin permanecer prisioneros del tipo de normatividad que cada gramática contiene por definición, identificamos el uso estratégico e instrumental de ella, en particular para la gramática de las grandezas (p. 89). Del mismo modo, vemos cómo funciona el dominio sobre los procedimientos y las fuertes asimetrías que oculta la “horizontalidad” de los *stakeholders*, teniendo en cuenta que la gramática liberal de los intereses afirma la ruptura con cualquier dependencia jerárquica (p. 92). La conjunción original de esta gramática con los estándares abre una multitud de dispositivos que influyen en la promulgación del estándar al cual luego se le otorga la confianza común, a ojos cerrados. Además, la reducción extrema de esta confianza en la cosa y sus propiedades garantizadas dan paso a nuevas modalidades de beneficio.

El cuento le da un lugar importante a esta explotación rentable de la vestimenta en la que se condensa la autoridad, a través de los personajes de los tejedores. Hasta ahora hemos descuidado a estos “dos delincuentes que fingieron ser tejedores” porque su introducción desde las primeras oraciones del cuento hace correr el riesgo de romper su sutileza, convirtiendo su lectura rápidamente en la revelación de una ilusión. Por ello, una vez desplegado un análisis más complejo y equilibrado, podemos volver a estos personajes centrales. Ellos han entendido completamente el rol de la vestimenta que venden. Se aprovechan de ello, no por alguna crítica, sino por un asombroso beneficio que aportan estos tejidos notables. Actualmente son numerosos los “tejedores” que buscan beneficiarse de las nuevas vestimentas certificadas, generando ganancias considerables por la brecha entre la forma que presenta una promesa y el movimiento efectivo, incierto, inquieto y exigente de un involucramiento que, abierto a la duda, nunca podrá reducirse a la forma.

CONCLUSIÓN

Resumamos nuestro recorrido sobre la autoridad y sus metamorfosis siguiendo lo que el cuento dice acerca de la vestimenta que reviste y que, como hemos visto, es algo más que una metáfora. La primera figura allí encontrada es la de una autoridad política absoluta, explícita o implícitamente religiosa. La autoridad del emperador del cuento es ya más compleja, destrozada por la duda que produce la tensión escenificada entre la inversión sobre su vestimenta y su cuerpo desnudo. La construcción democrática desarma esta destacada figura de la autoridad y el tipo de totalidad que rige. Claude Lefort habla de un “lugar vacío” del poder que deja al rey perdido, ya que “ningún individuo, ningún grupo, puede ser consustancial” y “el lugar del poder se vuelve infigurable” (Lefort, 2001 [1981], p. 28). Sin embargo, esta formulación no destaca las formas de autoridad que las personas invierten para participar de este poder en un sistema democrático. Ella desconoce las formas comunes y equipadas que crean el poder de la coordinación, y que hacen que la autoridad sea precisamente figurativa. El objetivo democrático supone que todos pueden participar en la autoridad política al adherirse a estas formas comunes, y que también se crea un lugar central para el conflicto a partir de una pluralidad de voces reguladas convencional e institucionalmente.

El cuento de Andersen se publica en un momento histórico de impulso de esta demanda pluralista en Europa. Lleva sus huellas en las diferentes voces que hacen posible escuchar formas plurales de autoridad que pueden reclamar la legitimidad de un bien común. El concepto de *gramática de lo común en plural* modeliza los marcos normativos que rigen las prácticas que buscan aliviar las tensiones críticas causadas por el pluralismo. En la *gramática de las grandezas plurales*, hacer que se escuche la voz de uno requiere la transformación de las preocupaciones personales en calificaciones de bien común que las vuelva aceptables. Como tal, las inquietudes personales no construyen el caso, ni la causa, para retomar la categoría de escándalo trabajada por Luc Boltanski (Boltanski *et al.*, 2007) con el fin de abordar la figura de “aumento en generalidad” (Boltanski; Thévenot, 1987; 1991; 2006). Cualquier calificación de *grandeza* de bien común reviste una autoridad impersonal que protege la intimidad personal y captura a la persona como ingeniero eficaz, como tutor tradicional, como *vedette* reconocida, como artista genial, etc. Estas entidades generales y genéricas, y no la persona, están sujetas a una disputa crítica de acuerdo con esta gramática. En este asunto, el hábito hace al monje cuya persona desaparece bajo la vestimenta de su investidura. El uniforme se materializa, mediante un revestimiento protector, la *grandeza* invertida que acoraza, verdadera armadura que lo defiende de los ataques a la intimidad de la persona.

En la *gramática liberal de los intereses*, la vestimenta es el interés (llamado también

como opinión o preferencia individuales). Éste se ajusta más el cuerpo que la grandeza, pero sin confundirse con él. Por lo tanto, la protección es menor con respecto a la amenaza de agresión de otros. Es por eso que, para repeler esta amenaza, el civismo público que exige esta gramática liberal reclama una acogida entusiasta al momento del encuentro con otros de forma de repeler dicha amenaza. Tal bienvenida aparentemente cálida a menudo se confunde con una amistad personal incipiente o, después de una desilusión, con hipocresía, dos profundos malentendidos que resultan de la confrontación entre distintas gramáticas (Thévenot; Kareva, 2018; Thévenot, 2019).

En la tercera gramática, se puede escuchar una expresión íntimamente personal a través de la comunicación mediante *lugares comunes*. En esta *gramática de afinidades personales a lugares comunes*, la autoridad de una forma común es conferida a la persona por medio de la inversión en dichos lugares. Dotan de reconocimiento legítimo las emociones expresadas por esta inversión que establece un corto circuito entre lo privado y lo común. Debido a sus formas variables, estos lugares, que se entremezclan, refuerzan un común de tamaños muy diferentes. Además, la posibilidad de varios vínculos entre estos lugares proporciona diferencias y diferendos, sin dar lugar a un espacio de argumentación.

Esta tercera gramática permite profundizar el análisis de modos de autoritarismo que emergen nuevamente incluso en países con una tradición democrática. Algunos casos extremos recuerdan la principal figura de la autoridad encarnada por hombres fuertes, cuya forma invertida se confunde fácilmente con el cuerpo animado por una energía vital y sexual expuesta físicamente (Oleynik, 2010). El culto a la personalidad borra la tensión producida por dicha configuración, al precio de una renuncia a la humanidad común: la distinción del superhombre va de la mano de la existencia de subhumanos. En sus formas contemporáneas, el autoritarismo no es un simple retorno al absolutismo. Incluye la caracterización del pueblo, lo que lo hace hablar sobre populismo. Aquí es donde la tercera gramática hace una valiosa contribución. Ella ayuda a comprender el apoyo popular del líder, que se basa en las inversiones personales de los *lugares comunes* que el líder convoca. También muestra las formas en que se reducen estos diversos *lugares comunes*, que este líder opera para afirmar una autoridad única e indivisa contra todo pluralismo, al cual lo define como enemigo. Por lo tanto, el mecanismo de construcción y mantenimiento de tal autoritarismo no depende sólo de una ascendencia carismática. Estas autoridades hacen uso de *lugares comunes* para combinar la poderosa masa de una multitud que invierte un lugar al ocuparlo, con redes de personas involucradas a distancia dentro de un ámbito de afinidades de rápida expansión que equipa el poder de herramientas de comunicación de manera única. Estos autoritarismos reúnen a sólo uno todos los lugares comunes que convocan. Generalizándolo, enmascara su diversidad y la pluralidad de conexiones que permiten, según esta gramática, expresar diferencias y mantener un pluralismo (Thévenot, 2019).

Entre los llamados movimientos populistas, el que está justamente designado por su vestimenta, designado como “Chalecos amarillos” (“Gilets jaunes”), no se ha conformado, por el momento, a través de un líder autoritario. Se resiste a la aparición de figuras que se pretenden autoridad del movimiento, en una crítica frontal contra los representantes políticos. Sin partido y sin institución, la investidura autoproclamada por los participantes se exhibe por su vestimenta. ¿Están desnudos los chalecos amarillos?

REFERENCIAS

1. ANDERSEN, Hans Christian. **Contes d’Andersen**. Traducción David Soldi. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1876 [1837].
2. ANDERSEN, Hans Christian. The Emperor’s New Clothes. *In: Andersen’s Fairy Tales* (E-text #1597). Cidade: Project Gutenberg, 1999. Disponivel en: <http://www.gutenberg.org/files/1597/1597-h/1597-h.htm>. Acceso en: 29 jan. 2024.
3. BENABEN, Michel. **Dictionnaire étymologique de l’espagnol**. Cidade: Editora, 2019.
4. BOLTANSKI, Luc; CLAVERIE, Elisabeth; OFFENSTADT, Nicolas; VAN DAMME, Stéphane (ed.). **Affaires, scandales et grandes causes**. De Socrate à Pinochet. Paris: Stock, 2007.
5. BOLTANSKI, Luc ; THEVENOT, Laurent. **Les économies de la grandeur**. Paris: Presses Universitaires de France et Centre d’Etude de l’Emploi, 1987.
6. BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. **De la justification**. Les économies de la grandeur. Paris: Gallimard, 1991.
7. BOLTANSKI, Luc; THEVENOT, Laurent. **On justification**. Economies of worth. Princeton: Princeton University Press, 2006.
8. BOLTANSKI, Luc ; THEVENOT, Laurent (ed.). **Justesse et justice dans le travail**. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
9. BOURDIEU, Pierre. Sur le pouvoir symbolique. **Annales. Économies, sociétés, civilisations**, v. 32. n. 3, p. 405-411, 1977.
10. BRAHY, Rachel. **S’engager dans un atelier-théâtre**, Vers une recomposition du sens de l’expérience. 2019 Tesis (Doctorado en ISHS-ULg) – Université de Liège, Lieja, 2019.
11. BREVIGLIERI, Marc. Une brèche critique dans la ‘ville garantie’? Espaces intercalaires et architectures d’usage. *In: COGATO LANZA, Elena; PATTARONI, Luca ; PIRAUD, Mischa; TIRONE, Barbara (ed.). De la différence urbaine*. Le quartier des Grottes. Genève: MétisPresses, 2013. p. 213-236.

12. BREVIGLIERI, Marc. The Guaranteed City. The Ruin of Urban Criticism? *In*: RESENDE, José Manuel; MARTINS, Alexandre Cotovio; BREVIGLIERI, Marc; DELAUNAY, Catherine (ed.). **The challenges of communication in a context of crisis**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2018. p. 200-227.
13. BREVIGLIERI, Marc; DIAZ, Paola; NARDACCHIONE, Gabriel. L'expérience latino-américaine de la sociologie pragmatique francophone. Élargissement d'un horizon d'analyse? **Revue SociologieS** (en línea), 2017. Disponible en: <https://journals.openedition.org/sociologies/6174>. Acceso en: 29 jan. 2024.
14. BREVIGLIERI, Marc; TROM, Danny. Turbaciones y tensiones en el medioambiente urbano. Los desafíos ciudadanos y vivenciales de la ciudad. Traducción Gabriel Nardacchione y Pedro José García Sanchez. *In*: BERNAL, Juan Carlos Guerrero; MÁRQUEZ, Alicia; NARDACCHIONE, Gabriel; PEREYRA, Sebastián (coord.). **Problemas públicos**. Controversias y aportes contemporáneos. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2018. p. 489-508.
15. BUSCH, Lawrence. **Standards**. Recipes for reality. Cambridge: MIT Press, 2011.
16. CENTEMERI, Laura. Reframing problems of incommensurability in environmental conflicts through pragmatic sociology. From value pluralism to the plurality of modes of engagement with the environment. **Environmental values**, v. 24, n. 3, p. 299-320, 2015. Disponible en: <https://doi.org/10.3197/096327114X13947900181158>. Acceso en: 29 jan. 2024.
17. CHARLES, Julien. Les charges de la participation. **SociologieS**, (En línea), v. 9, n. 2, 2012. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/sociologies.4151>. Acceso en: 29 jan. 2024.
18. CHARLES, Julien. **La participation en actes**. Entreprise, ville, association. Paris: Desclée de Brouwer, 2016.
19. CHEYNS, Emmanuelle. Making 'minority voices' heard in transnational roundtables: The role of local NGOs in reintroducing justice and attachments. **Agriculture and Human Values**, v. 31, n. 3, p. 439-453, 2014. Disponible en: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10460-014-9505-7>. Acceso en: 29 jan. 2024.
20. CHEYNS, Emmanuelle; PONTE, Stefano. L'Economie des conventions dans la littérature anglophone des études agro-alimentaires. Filiations avec l'école française, circulation et nouvelles perspectives. *In*: ALLAIRE, Gilles ; DAVIRON, Benoit (ed.) **Transformations agricoles et agroalimentaires**. Entre écologie et capitalisme. Versailles: QUAE, 2017. Disponible en: https://www.academia.edu/29391122/L%C3%A9conomie_des_conventions_dans_la_litt%C3%A9rature_anglophone_des_%C3%A9tudes_agro-alimentaires. Acceso en: 29 jan. 2024.
21. CHEYNS, Emmanuelle; PONTE, Stefano. Convention theory in Anglophone agro-food studies: French legacies, diffusion and new perspectives. *In*: ALLAIRE, Gilles; DAVIRON, Benoit (ed.). **After the Great Transformation: Between Ecology and Capitalism**. London: Routledge, 2018. P. 71-94.
22. CHEYNS, Emmanuelle; THEVENOT, Laurent. Le gouvernement par standards de

- certification consentement et plaintes des communautés affectées. **La Revue des droits de l'homme**, v. 16, 2019a. Disponible en: <http://journals.openedition.org/revdh/6843>. Acceso en: 29 jan. 2024.
23. CHEYNS, Emmanuelle; THEVENOT, Laurent. Government by certification standards The consent and complaints of affected communities. **La Revue des droits de l'homme**, v. 16, 2019b. Disponible en: <http://journals.openedition.org/revdh/7156>. Acceso en: 29 jan. 2024.
24. EYMARD-DUVERNAY, François. La qualification des produits. *In*: SALAIS, Robert; Thévenot, Laurent (ed.). **Le travail. Marché, règles, conventions**. Paris: INSEE-Economica, 1986. p. 239-247.
25. EYMARD-DUVERNAY, François (comp.). **Economía de las convenciones**. Traducción de Irene Brousse, Alicia Calvo y Lucía Vera. Buenos Aires: Trabajo y Sociedad, 1994.
26. EYMARD-DUVERNAY, François (ed.). **L'économie des conventions**. Tome I Méthodes et résultats, tome II Développements. Paris: La Découverte, 2006.
27. FRIEDLAND, Roger. Divine Institution: Max Weber's Value Spheres and Institutional Theory. *In*: TRACEY, Paul; PHILLIPS, Nelson; LOUNSBURY, Michael (ed.) **Religion and Organization Theory**. United Kingdom: Emerald Group Publishing Limited, 2014. p. 217-258.
28. FRIEDLAND, Roger; ALFORD, Robert. Bringing society back in: Symbols, practices, and institutional contradictions. *In*: POWEL, Walter; DIMAGGIO, Paul (ed.). **The new institutionalism in organizational analysis**. Chicago: University of Chicago Press, 1991. p. 232-263.
29. KANTOROWICZ, Ernst Hartwig. **The king's two bodies: a study in mediaeval political theology**. Princeton: Princeton University Press, 1997 [1957].
30. LAMONT, Michele; THÉVENOT, Laurent (ed.). **Rethinking Comparative Cultural Sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
31. LEFORT, Claude. **L'Invention démocratique**. Paris: Fayard, 1981.
32. LÓPEZ, Leandro Sebastián. Conflictos ordinarios, principios comunes y pluralidad de compromisos. Conversaciones con Laurent Thévenot sobre su obra. **Papeles de Trabajo**, v. 9, n. 15, p. 22-43, 2015. Disponible en: <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/papdetrab/article/view/627>. Acceso en: 29 jan. 2024.
33. MOTA, Fabio Reis. Regimes de envolvimento e formas de reconhecimento no Brasil e na França. **Antropolítica, Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 32, p. 129-148, 2012. Disponible en: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41464>. Acceso en: 29 jan. 2024.
34. MOTA, Fabio Reis; FERNÁNDEZ, Marta. Movilizations colectivas en los espacios públicos contemporáneos: demandas de derechos y de reconocimiento^[1] en Brasil y Argentina. *In*: BERNAL, Juan Carlos Guerrero; MÁRQUEZ, Alicia; NARDACCHIONE,

- Gabriel; PEREYRA, Sebastián (coord.). **Problemas públicos**. Controversias y aportes contemporáneos. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2018. p. 349-375.
35. NARDACCHIONE, Gabriel. De un problema sectorial a un problema ciudadano. La reconfiguración de la cuestión educativa-docente en argentina (1997-1999). In: BERNAL, Juan Carlos Guerrero; MÁRQUEZ, Alicia; NARDACCHIONE, Gabriel; PEREYRA, Sebastián (coord.). **Problemas públicos**. Controversias y aportes contemporáneos. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2018. p. 376-413
36. OLEJNIK, Anton. Uses and Abuses of Sexuality in Social Interactions: Empirical Evidence from Russia. **Europe-Asia Studies**, v. 62, n. 5, p. 749-778, 2010.
37. PASCAL, Blaise. **Œuvres complètes**. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1954 [1670].
38. PASCAL, Blaise. **Pensamientos**. Barcelona: Editorial Origen S.A., 1982 [1711].
39. PASCAL, Blaise. Segundo discurso *sobre la condición* de los grandes Traducción de Antonio Gómez Robledo. In: GÓMEZ ROBLEDO, Antonio (org.). **Blas Pascal**, Tres discursos sobre la condición de los grandes. México: ITAM, 1989 [1670]. p. 69-83
40. PATTARONI, Luca. Difference and the Common of the City: The Metamorphosis of the Political, from the Urban Struggles of the 1970's to the Contemporary Urban Order. In: MARTINS, Alexandre Cotovio; RESENDE, José (ed.). **The making of the common in social relations**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015. p. 141-172.
41. PONTE, Stefano; GIBBON, Peter. Quality standards, conventions and the governance of global value chains. **Economy and Society**, v. 34, n. 1, p. 1-31, 2005.
42. PONTE, Stefano; GIBBON, Peter; VESTERGAARD, Jakob (ed.). **Governing through Standards**. Origins, Drivers and Limitations. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011.
43. PONTE, Stefano; CHEYNS, Emmanuelle. Voluntary standards, expert knowledge and the governance of sustainability networks. **Global Networks**, v. 13, n. 4, p. 459-477, 2013. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/glob.12011>. Acceso en: 29 jan. 2024.
44. RESENDE, José Manuel. ¿Y si el portador fuese persona? Entre el secreto y la revelación: el conflicto a flor de piel. Traducción de Gabriel Nardacchione y Pedro José García Sanchez. In: BERNAL, Juan Carlos Guerrero; MÁRQUEZ, Alicia; NARDACCHIONE, Gabriel; PEREYRA, Sebastián (coord.). **Problemas públicos**. Controversias y aportes contemporáneos. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2018. p. 509-533..
45. ROBBINS, Hollis. The Emperor's New Critique. **New Literary History**, v. 34, n. 4, p. 659-675, 2003.
46. SILVA-CASTAÑEDA, Laura. A forest of evidence: third-party certification and multiple forms of proof – a case study on oil palm plantations in Indonesia. **Agriculture and human values**, v. 29, p. 361-370, 2012. Disponible en: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10460-012-9358-x>. Acceso en: 29 jan. 2024.

47. STARK, David. **The Sense of Dissonance**: Accounts of Worth in Economic Life, Princeton: Princeton University Press, 2008.
48. STAVO-DEBAUGE, Joan. Le concept de “hantises”: de Derrida à Ricœur (et retour). **Etudes Ricœuriennes**, v. 3, n. 2, p. 128-148, 2012. Disponible en: <https://ricoeur.pitt.edu/ojs/ricoeur/article/view/132>. Acceso en: 29 jan. 2024.
49. THÉVENOT, Laurent. L'économie du codage social. **Critiques de l'Economie Politique**, n. 23/24, p. 188-222, 1983.
50. THÉVENOT, Laurent. Rules and implements: investment in forms. **Social Science Information**, v. 23, n. 1, p. 1-45, 1984.
51. THÉVENOT, Laurent. Les investissements de forme. *In*: THÉVENOT, Laurent (ed.). **Conventions économiques**. Paris: PUF, 1986. p.21-71.
52. THÉVENOT, Laurent. Equilibre et rationalité dans un univers complexe. **Revue économique**, numéro spécial L'économie des conventions, v. 2, p. 147-197, 1989.
53. THÉVENOT, Laurent. Un gouvernement par les normes; pratiques et politiques des formats d'information. *In*: CONEIN, Bernard; THEVENOT, Laurent (dir.). **Cognition et information en société**. Paris: Ed. de l'EHESS, 1997. p. 205-241.
54. THÉVENOT, Laurent. Which road to follow? The moral complexity of an 'equipped' humanity. *In*: LAW, John; MOL, Annemarie (ed.). **Complexities: Social Studies of Knowledge Practices**. Durham and London: Duke University Press, 2002b. p.53-87.
55. THÉVENOT, Laurent. **L'action au pluriel**. Sociologie des régimes d'engagement. Paris : La Découverte, 2006.
56. THÉVENOT, Laurent. Sacrifices et bénéfices de l'individu dans un espace public libéral. **Cahier d'éthique sociale et politique**, v. 5, p. 68-79, 2008.
57. THÉVENOT, Laurent. Governing Life by Standards. A View from Engagements. **Social Studies of Science**, v. 39, n. 5, p. 793-813, 2009.
58. THÉVENOT, Laurent. Powers and oppressions viewed from the perspective of the sociology of engagements: a comparison with Bourdieu's and Dewey's critical approaches to practical activities. **Irish Journal of Sociology**, v. 19, n. 1, p. 35-67, 2011. Disponible en: <https://journals.sagepub.com/doi/10.7227/IJS.19.1.3>. Acceso en: 29 jan. 2024.
59. THÉVENOT, Laurent. Voicing concern and difference. From public spaces to common-places. **European Journal of Cultural and Political Sociology**, v. 1, n. 1, p. 7-34, 2014. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/23254823.2014.905749>. Acceso en: 29 jan. 2024.
60. THÉVENOT, Laurent. Autorités à l'épreuve de la critique. Jusqu'aux oppressions du 'gouvernement par l'objectif'. *In*: FRERE, Bruno (dir.). **Le tournant de la théorie critique**. Paris: Desclée de Brouwer, 2015a. p. 216-235.
61. THÉVENOT, Laurent. Making commonality in the plural, on the basis of binding

- engagements. *In*: DUMOUCHEL, Paul; y GOTOH, Reiko (ed.). **Social Bonds as Freedom**: Revising the Dichotomy of the Universal and the Particular. New York: Berghahn, 2015b. p. 82-108.
62. THÉVENOT, Laurent. Certifying the world. Power infrastructures and practices in economies of conventional forms. *In*: ASPERS, Patrik; DODD, Nigel (ed.). **Re-Imagining Economic Sociology**. Oxford: Oxford University Press, 2015c. p. 195-223.
63. THÉVENOT, Laurent. Teoría y práctica de las clasificaciones socioprofesionales. **Papeles de Trabajo**, v. 9, n. 15, p. 44-79, 2015d. Disponible en: <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/papdetrab/article/view/628>. Acceso en: 29 jan. 2024.
64. THÉVENOT, Laurent. From Codage social to Economie des conventions: A Thirty Years Perspective on the Analysis of Qualification and Quantification Investments. **Historical Social Research**, v. 41, n. 2, p. 96-117, 2016a. Disponible en: <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/46868>. Acceso en: 29 jan. 2024.
65. THÉVENOT, Laurent. **La acción en plural**. Una introducción a la sociología pragmática. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2016b.
66. THÉVENOT, Laurent. How does Politics Take Closeness into Account? Returns from Russia. **International Journal of Politics, Culture, and Society**, v 33, p. 221-250, 2019. Disponible en: <https://rdcu.be/bGkQ1>. Acceso en: 29 jan. 2024.
67. THÉVENOT, Laurent. Teoría e investigación, ¿para qué tipo de «social»? El arte de participar. *In*: NARDACCHIONE, Gabriel (ed.). **El pragmatismo como método de formación de categoría. Calibrando el foco en la investigación social**. Buenos Aires: Editorial SB, 2020. p. 45-64.
68. THEVENOT, Laurent ; KAREVA, Nina. Le pain merveilleux de l'hospitalité. Malentendus éclairant les constructions du commun. **Sociologies**, 2018. Disponible en: <https://journals.openedition.org/sociologies/6933>. Acceso en: 29 jan. 2024.
69. WALZER, Michael. **Spheres of Justice**. A Defense of Pluralism and Equality. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
70. WEBER, Max. **Le savant et le politique**. Traducción de Julien Freund. Paris: Éditions Plon, 1959 [1919].

Laurent Thévenot

Profesor Emérito (Director de Estudios) de la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4317-0419>. Colaboración: Redacción, Investigación, Revisión. E-mail: laurent.thevenot@ehess.fr

Gabriel Nardacchione

Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Doctor en Sociología por la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8117-9599>. Colaboración: Traducción, Revisión. E-mail: gabriel.nardacchione@gmail.com

R **ESENHA**

MAIA, Bóris. *Virando Estado: subjetividade, conhecimento e poder em concursos públicos no Brasil*. Niterói: EdUFF; Rio de Janeiro: Autografia, 2022. 254p.

Estado, aprendizado e subjetividade no “mundo dos concursos”¹

State, learning and subjectivity in the “world of public selection exams”

Leonardo Francisco de Azevedo

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

O livro *Virando Estado: subjetividade, conhecimento e poder em concursos públicos no Brasil*, publicado em 2022, é resultado da tese de doutorado de Bóris Maia, que se dedicou a compreender o mundo dos concursos a partir de um trabalho de campo realizado em cursinhos preparatórios nas cidades de Niterói e do Rio de Janeiro. Maia descortinou as diferentes dimensões contidas nesse processo de aprendizado ao qual muitas pessoas dedicam anos de suas vidas, apontando que, para além do aprendizado técnico do modo como de alcançar a aprovação em tais provas, há também um aprendizado incidental de proposições sobre o serviço público e sobre ser servidor público, denominado pelo autor de “sujeição burocrática”. Compreender melhor esse mundo, portanto, é também compreender a maneira como o Estado brasileiro historicamente se forma e se reproduz.

Palavras-chave: Concurso público, Sujeição burocrática, Estado brasileiro.

¹ Este estudo foi financiado pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), Processo SEI 260003/014841/2023, e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Recebido em 16 de janeiro 2024.
Aceito em 26 de janeiro de 2024.



ABSTRACT

The book *Virando Estado: subjetividade, conhecimento e poder em concursos públicos no Brasil*, published in 2022, is the result of Bóris Maia's doctoral thesis. He sought to understand the world of public exams through fieldwork conducted in preparatory courses in the cities of Niteroi and Rio de Janeiro. Maia unveiled the various dimensions contained in this learning process, to which many people dedicate years of their lives. He points out that, in addition to the technical leaning of how to pass in such exams, students also incidentally learn propositions about public service and about being a public servant, which the author refers to as "bureaucratic subjection". Therefore, gaining a better understanding of this world is also understanding how the Brazilian State historically forms and reproduces itself.

Keywords: Public selection exam, Bureaucratic subjection, Brazilian State.

Muito já se produziu sobre o Estado de uma perspectiva antropológica. Longe de compreendê-lo como um todo coeso, estável e em oposição à sociedade, a antropologia tem mostrado como o Estado deve ser compreendido a partir de processos sociais, nos quais vai se fazendo constantemente a partir da ação de diferentes agentes, atores e instituições. Há, contudo, uma lacuna na compreensão do modo como determinado grupo de pessoas se tornam o "Estado", ou seja, se transformam em funcionários públicos e, conseqüentemente, dão corporeidade a esse ente responsável por organizar nossa vida coletiva. É para cobrir parte dessa ausência que o livro de Bóris Maia se anuncia.

A etnografia realizada por Maia no "mundo dos concurseiros" foi sua pesquisa de doutorado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal Fluminense (UFF) em 2019, sob orientação de Ana Paula Miranda. O autor, ao buscar respostas para sua pergunta inicial de pesquisa – "o que os candidatos ao serviço público aprendem durante o processo de preparação para os concursos públicos?" (p. 31) –, tornou-se ele próprio um aluno de dois cursos preparatórios para a realização de um concurso para a "burocracia fiscal", chegando a realizar a referida prova. Ou seja, o antropólogo estava fortemente interessado nos processos e nas relações de aprendizado envolvidos nesse mundo, se dedicando, para tal, a também estudar e aprender o referido conteúdo. Para realizar o campo, inspirou-se em Michael Coy (1989), considerando o aprendizado tanto objeto como método de pesquisa, tendo em vista que seus interlocutores eram também aprendizes.

O livro manteve a estrutura do material apresentado e defendido à sua banca de doutorado:

quatro grandes capítulos com os resultados de sua pesquisa, além da introdução e da conclusão. O livro também conta com um valoroso prefácio de Antonio Carlos de Souza Lima. Pretendo, nesta resenha, após realizar uma breve apresentação geral do livro a partir de sua introdução, destacar alguns aspectos históricos e etnográficos apresentados nos quatro grandes capítulos da obra, para, por fim, me dedicar à sua definição de “sujeição burocrática”, compreendido como o modo em que seus interlocutores da pesquisa subjetivam a autoridade estatal em suas trajetórias.

Bóris Maia, ao propor uma abordagem antropológica da preparação para concursos no Brasil, se dedica a analisar práticas, processos e efeitos de estado² que se situam fora de instâncias estatais. Ou seja, o autor produz uma antropologia do estado a partir de um processo social que acontece, em linhas gerais, fora dele. Tal proposta fica evidente quando apresenta seu objetivo de justamente compreender quais são os conhecimentos alcançados pelos sujeitos para se consagrarem nos concursos e quais os efeitos dessa consagração social na construção da subjetividade destes agentes. Compreender, portanto, esse aprendizado e a forma como o conhecimento é transmitido é uma questão fundamental para também compreender as formas de se “fazer Estado” (Souza Lima, 2012).

Para pensar esse processo de aprendizado, o autor recorre à noção de “tradição de conhecimento”, de Fredrik Barth (2002), que a caracteriza por três diferentes dimensões: toda tradição de conhecimento possui um *corpus* de ideias e elaborações sobre aspectos do mundo; esse conjunto deve ser transmitido e distribuído por diferentes meios; essa transmissão se efetua através de relações sociais instituídas. A partir dessa elaboração, Maia denomina a tradição do conhecimento em que se baseia a preparação para os concursos públicos de “propedêutica”, que abarca tanto uma modalidade comum de distribuição social do conhecimento, como uma forma de aprendizado, que envolve também determinadas técnicas.

Em seu trabalho de campo, o autor se dedicou a acompanhar o processo de preparação para o concurso de “Fiscal de Tributos da Secretaria Municipal de Fazenda de Niterói”, edital lançado assim que ele começou a realizar o trabalho de campo da pesquisa. Matriculou-se então em dois cursos preparatórios, um em Niterói, em uma turma aberta especificamente para o concurso; e outro no Rio de Janeiro, em uma turma básica para concursos para a área fiscal. Antes, contudo, de avançar para os dados do campo, Maia apresenta em seu primeiro capítulo

² E aqui cabe destacar a distinção que o autor faz entre usar Estado com letra maiúscula e minúscula, que tentarei manter no texto: “Vou usar o termo estado em minúsculo quando estiver me referindo conceitualmente a esse tipo de organização político-administrativa, e em maiúsculo (Estado) quando tratar de uma dessas organizações em particular (o Estado brasileiro)” (p. 23).

o processo de institucionalização do concurso público no país.

Os concursos públicos no Brasil se tornaram uma das principais estratégias do Estado-novo varguista para a defesa da construção de um Estado racional e moderno, combatendo as práticas de compadrio e patrimonialismo que vigoravam na República Velha. A partir da criação de um setor específico responsável por tal processo, o Departamento Administrativo do Serviço Público (Dasp), produziu-se o discurso da meritocracia como um organizador da composição da burocracia estatal brasileira, ou seja, através do concurso público, não seriam mais as relações pessoais ou políticas as organizadoras do Estado, e sim as qualidades individuais dos candidatos. Os concursos promovidos pelo Dasp se tornaram, em pouco tempo, muito disputados, promovendo o que ficou conhecido como uma “cultura do concurso” – tal modalidade de processo seletivo, por si só, se tornou um valor da administração pública brasileira. Inspirados sobretudo em modelos norte-americanos, os difíceis concursos promovidos pelo Dasp tinham a intenção de construir uma “pequena elite técnica” que, a partir da estabilidade do cargo e do mérito da seleção, comporiam uma racionalidade estatal menos afetada por aspectos políticos de composição e gestão do Estado.

Maia mobiliza Shore e Wright (1997) para pensar o concurso público enquanto uma “metáfora mobilizadora” da administração pública brasileira, na qual se produziu um discurso sobre seu princípio democrático, baseado no mérito e na igualdade de oportunidades: tentava-se produzir, a partir dos concursos públicos, a ideia de uma legitimidade governamental a partir de tais noções, em oposição a uma ideia de burocracia patrimonial. O antropólogo apresenta a maneira como as diferentes conjunturas políticas afetaram a oferta dos concursos públicos, destacando o papel da Constituição de 1988, marco para a obrigatoriedade do modelo de seleção para o acesso a cargos ou empregos públicos. A tradição propedêutica que constitui a preparação para os concursos públicos, contudo, aponta que o sucesso ou o fracasso em tais seleções depende sobremaneira da performance dos candidatos nas provas. Longe de conseguir de fato atestar a quantidade de conhecimento que os candidatos possuem, o modelo de seleção estabelecido e consolidado no país pressupõe que os candidatos tenham uma base propedêutica suficiente para transitar entre diferentes campos de conhecimento e serem aprovados nas provas. Apesar de todos os reveses que tal modelo sofreu nas décadas seguintes, Maia afirma que o “concurso daspiano” triunfou na administração pública brasileira, em que o discurso sobre o “mérito” justifica e organiza tal prática de seleção. A dificuldade de ser aprovado em tais exames, contudo, acabou por produzir um mundo social específico, em que diferentes instituições e agentes se organizam com vistas a “preparar” os candidatos para serem aprovados nessas seleções. É a essas instituições e esses agentes que o segundo capítulo do livro se dedica.

Os cursos preparatórios, os professores, as modalidades de ensino (presencial e à distância) e os candidatos compõem, segundo Maia, os atores sociais do mundo de preparação dos concursos. Além de descrever de forma breve as características principais de cada um deles, o autor aponta também os elementos que constroem as reputações, sobretudo as dos cursos e dos professores, bem como as das categorias mobilizadas nesse universo para definir os candidatos em preparação. O autor descreve o modo como os cursos preparatórios, correntemente chamados de “cursinhos”, se constituíram como instituições fundamentais nas últimas décadas, principalmente a partir dos anos de 1990, e como a ampliação da quantidade e da diversidade de conteúdos exigidos nas diferentes seleções exigiu dessas escolas um alto grau de profissionalização, bem como a contratação de professores especializados a determinados temas ou matérias. Maia aponta três diferentes tipos de professores atuando no segmento: os professores especializados em concursos; os professores que acumulam a função docente com atuação como profissional liberal, como advogados, contadores e engenheiros; e os professores que são servidores públicos, conhecidos como “professores concurseiros”, isto é, a prática da docência é um resultado da performance dessas pessoas quando fizeram suas próprias seleções. Soma-se a esses profissionais um novo ator, cuja atuação é controversa e questionada em alguns aspectos: os *coaches*. Já os candidatos são frequentemente divididos em “concurseiros” e “concurсандos”. Se para os professores os alunos, em geral, são vistos como “concurseiros” – ou seja, pessoas que, se não se dedicam, deveriam se dedicar integralmente à preparação para a missão de se tornar funcionário público, diferentemente do aluno iniciante, que geralmente não persiste no projeto –, para os estudantes desses cursos a categoria “concurseira” era repelida como uma forma de autodefinição. Preferiam se identificar como candidatos ou concurсандos, pois, para muitos deles, “concurseiros” seriam aqueles que estudam para vários concursos ao mesmo tempo, sobretudo para os de menor prestígio, diferente de quem pretendia fazer concursos mais prestigiados, como auditor-fiscal, promotor ou juiz. Há aqui, portanto, uma questão de classe que produz a distinção entre essas duas categorias.

Se no segundo capítulo Maia descreve em detalhes a organização social do mundo preparatório para concursos públicos, no terceiro ele se dedica a compreender a maneira como o conhecimento de concurso é transmitido e codificado nesse tipo de seleção. As provas são baseadas em questões de múltipla escolha, compreendidas como o melhor modelo para se garantir a imparcialidade, a impessoalidade e a uniformização do processo, logo mais bem enquadradas no “sistema de mérito e [da] racionalização do estado” (p. 148). Há, contudo, diferenças significativas nesse modelo. Enquanto nos concursos voltados para cargos menos prestigiados, como os de nível médio, as questões são elaboradas de uma forma que se exige

que o candidato normalmente apenas “memorize” bem o conteúdo, com provas formadas por “questões literais”, em concursos para posições de maior prestígio, com maiores salários e para nível superior, é mais comum o uso de “questões interpretativas”, em que apenas a memorização do conteúdo não é suficiente para solucioná-las, exigindo a interpretação enquanto recurso cognitivo dos candidatos – “a exigência da memorização nas provas é inversamente proporcional ao nível e prestígio dos concursos” (p. 164).

Por fim, no quarto e último capítulo, Maia se dedica a pensar sobre os “aprendizados de concurso”, cujo processo de preparação promoveria dois tipos distintos. O primeiro seria o aprendizado técnico (e de técnicas) para o desempenho nos concursos, ou seja, um conhecimento de caráter prático, intencional e não linguístico, pois se aprende uma destreza para fazer a prova. Já o segundo seria uma consequência das relações de aprendizado estabelecidas nas aulas – o aprendizado de proposições sobre o serviço público e sobre como é ser servidor público, conhecimento aprendido de forma incidental. Para definir esse segundo aspecto, o autor elabora o conceito de “sujeição burocrática”. No processo de preparação para as provas, uma série de representações sobre a vida de um servidor público é mobilizada por professores, *coaches* e colegas de classe, e tornam-se elementos compartilhados por aqueles atores. O autor elaborou três esquemas³ que pôde observar em seu trabalho de campo e que compõem essas representações: o primeiro é que o trabalho que ocuparão, após serem aprovados, será capaz de produzir distinção social e permitir um maior desfrute da vida – ou seja, estarão muito melhor do que a maioria da população brasileira, com estabilidade, um bom salário e trabalhando pouco; o segundo refere-se ao conhecimento que deverão ter no trabalho, que aprenderão na prática, ou seja, o que estão aprendendo para fazer o concurso será de pouca serventia depois de aprovados; e, por fim, o esquema da oposição à “política” e aos “políticos” – enquanto os servidores públicos concursados ocupariam o estado por mérito e merecimento, os políticos o fazem por interesses espúrios e corruptos. Nesse processo, esses candidatos passam a incorporar um novo *self*, se reconhecendo como destinados a ocupar uma posição de elite do estado. Já a compreensão de que cabe a um servidor público trabalhar e prestar serviços à sociedade e ao bem coletivo está ausente do processo de formação do *ethos* dos candidatos a tais cargos.

Bóris Maia produziu, através de sua pesquisa, uma valiosa contribuição às produções das ciências sociais brasileiras sobre o estado. Diferentemente de interpretações generalistas,

3 Inspirado na teoria do esquema (schema theory), originalmente da psicologia cognitiva e apropriado por antropólogos “que atuam no subcampo disciplinar da Antropologia Cognitiva para repensar fenômenos culturais”. (p. 218). Esquema é aqui compreendido como “uma versão genérica de aspectos do mundo resultante de sucessivas experiências similares dos sujeitos” (p. 219). A ênfase está tanto na generalização produzida, quanto no processo de aprendizado envolvido durante a experiência.

normativas ou idealistas, Maia demonstrou como ao longo dos vários séculos de formação do Estado brasileiro, pouco mudou os grupos sociais que o ocupam, sobretudo nas posições de maior prestígio. Além disso, pouco também mudou a forma como tais grupos compreendem o Estado – apesar de se oporem a qualquer relação patrimonialista, como os “políticos” fazem, se acham merecedores de benefícios e *status* garantidos através da aprovação nessas disputadas seleções. Mudanças recentes no cenário dos concursos no Brasil, contudo, como a criação em 2023, por parte do Governo Federal, do Concurso Público Nacional Unificado⁴, podem talvez produzir impactos nesse modelo de aprendizado e conseqüentemente nesse processo de “sujeição burocrática” que esses sujeitos experienciam e posteriormente reproduzem, ao ocuparem a parte que lhes cabe nesse nosso Estado tão injusto e desigual. Tal mudança realça ainda mais a relevância e importância do livro aqui resenhado.

REFERÊNCIAS

1. BARTH, Fredrik. An anthropology of knowledge. **Current Anthropology**, Chicago, v. 43, n. 1, p. 1-18, 2002.
2. COY, Michael. Being what we pretend to be: the usefulness of apprenticeship as a field method. *In*: COY, Michael (org.). **Apprenticeship: from theory to method and back again**. New York: Suny Press, 1989. p. 115-135.
3. SHORE, Cris; WRIGHT, Susan. Policy: a new field of anthropology. *In*: SHORE, Cris; WRIGHT, Susan (org.). **Anthropology of policy: perspectives on governance and power**. London: Routledge, 1997. p. 3-30
4. SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Apresentação Dossiê Fazendo Estado: o estudo antropológico das ações governamentais como parte dos processos de formação estatal. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 559-564, 2012. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43923856>. Acesso em: 29 jan. 2024

Leonardo Francisco de Azevedo

Pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5348-8084>. E-mail: leonardoazevedof@gmail.com

⁴ Disponível em: <https://www.gov.br/gestao/pt-br/concursonacional>. Acesso em: 21 dez. 2023.