

ANTROPOLÍTICA



56.3

3º QUADRIMESTRE

ISSN 2179-7331
REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

ANTROPOLÍTICA

V. 56, N. 3 - 3º quadrimestre 2024

ISSN 2179-7331

Antropolítica	Niterói	v. 56, n. 3	3. 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 e Tikinet

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. 3 - 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

Fotos das capas

maikena e Gerd Altmann from Pixabay

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 TEORIZAR O EMOCIONAL: ANTROPOLOGIA E EMOÇÃO NO CRUZAMENTO ENTRE A VIOLÊNCIA E A POLÍTICA

APRESENTAÇÃO: TEORIZAR O EMOCIONAL: ANTROPOLOGIA E EMOÇÃO NO
CRUZAMENTO ENTRE A VIOLÊNCIA E A POLÍTICA

Maria Claudia Coelho, Mariana Sirimarco

ENTRE AMOR, VERGONHA E CULPA: UMA ANÁLISE POLÍTICA DAS EMOÇÕES NO
CONTEXTO FAMILIAR DE HOMENS TRANS

Anne Alencar Monteiro, Cecilia Anne McCallum

PATRIOTAS DA BR-163: RESENTIMENTOS, NOSTALGIA E A HUMILHAÇÃO DA LEI NA
FRONTEIRA

Renata Barbosa Lacerda

ONDE IMPERA O MEDO: SOCIOEDUCAÇÃO, VIOLÊNCIA E AFETOS HOSTIS NO RIO DE
JANEIRO

Clara Camatta, Laura Lowenkron, Fábio Mallart

“VOCÊ NO SABE O QUE ES SE SENTIR HUMILHADA ASI”: HUMILHAÇÃO, AFETOS HOSTIS
E OUTRAS REGULARIDADES AFETIVAS DO GOVERNO DO REFÚGIO

Nathalia Antonucci Fonseca

COMPAIXÃO, SAÚDE E COMUNIDADE NA ESFERA PÚBLICA

Lucas Faial Soneghet

ENTRE A PROVOCAÇÃO INJUSTA E A VIOLENTA EMOÇÃO: A PRODUÇÃO DE GÊNERO
NOS JÚRIS POPULARES DE FEMINICÍDIO

Isadora Vianna Sento-Sé, Eduardo Moura Pereira Oliveira

DOSSIÊ CARISMA RELIGIOSO NO ORIENTE MÉDIO E NO NORTE DA ÁFRICA (MENA) E EM SUAS DIÁSPORAS: AUTORIDADE, SUCESSÃO E DEVOÇÃO

APRESENTAÇÃO: CARISMA: PODER, AUTORIDADE E DEVOÇÃO NO ORIENTE MÉDIO E NORTE DA ÁFRICA

Gisele Fonseca Chagas, Liza Dumovich

CARISMA, PERSONIFICAÇÃO E REVELAÇÃO CONTÍNUA: AMPLIANDO O CONCEITO DE ISLÃ

Markus Dressler

ARENAS DE CARISMA: MEMÓRIA E DEVOÇÃO AO ABŪNĀ BSHARA ABOU MOURAD NA CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE GRECO-CATÓLICA NO LÍBANO

Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz

“RENOVANDO RELAÇÕES PARA INVENTAR TRADIÇÕES”: AUTORIDADE E LEGITIMIDADE NO SUFISMO MARROQUINO

Bruno Ferraz Bartel

O CONTEÚDO DA AUTORIDADE CARISMÁTICA DO AIATOLÁ SISTANI: O VÍNCULO AFETIVO

Ali Alsayegh

DE L'AGRESSION COLONIALE À L'ÉTAT ISLAMIQUE : AUX ORIGINES DES RIVALITÉS CHARISMATIQUES DANS L'IRAK POST-BAATHISTE (1991-2019)

Montassir Sakhri

ARTIGOS

O MICROCOMÉRCIO DOMÉSTICO DE CRACK REALIZADO POR MULHERES POBRES, NEGRAS E IDOSAS NA FAVELA DO OITÃO PRETO EM FORTALEZA, CEARÁ

Maria Gomes Fernandes Escobar, Maria Glaucíria Mota Brasil, Marcílio Dantas Brandão

PASSAGEIROS QUE NÃO PAGAM PASSAGEM: REFLEXÕES SOBRE CONEXÕES ENTRE CIRCULAÇÃO URBANA E PRIVAÇÃO DE LIBERDADE

Luana Almeida Martins

A PRODUÇÃO DO FLUXO DE JUSTIÇA PARA O TRÁFICO DE DROGAS: O QUE “DIZEM” OS AUTOS CRIMINAIS

Rodrigo Figueiredo Suassuna, Luisa Galvão Donati

POVO DE ISRAEL: REPRESENTAÇÕES SOBRE ACOLHIMENTO, EXTORSÃO, VIOLÊNCIA E HUMILHAÇÃO EM DOIS PRESÍDIOS DA REGIÃO METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO

Jaidier dos Santos Costa, José Colaço Dias Neto

ESPAÇOS DE RUPTURAS E TERRITÓRIOS DE VIOLÊNCIA: NOTAS SOBRE COMO A PALESTINA RESISTE ÀS TRAGÉDIAS IMPOSTAS POR ISRAEL

Maiara Diana Amaral Pereira, Marina Rute Pacheco

CONSUMO MORAL E FETICHISMO FUJOSHI ENTRE FÃS DE SÉRIES BOYS LOVE (BL) NO BRASIL

Igor Leonardo de Santana Torres

TRÊS CAMPANHAS E UMA REPRESENTAÇÃO: A INFÂNCIA PRÉ-MODERNA NO BOLSONARISMO

Fernanda Müller, Emilene Leite de Sousa

UMA “CAPTURA” COMERCIAL EM FORMA DE ANÁLISE SENSORIAL: INVESTIGANDO O “REGIME DE ENGAJAMENTO NA ATENÇÃO” NOS MARCOS DAS RELAÇÕES DE CONSUMO DE CAFÉ ESPECIAL

Igor Perrut

OLHARES CRUZADOS

O LUGAR DO CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO: NOTAS ENTRE BRASIL, FRANÇA E ÍNDIA

Vinicius Kauê Ferreira

RESENHAS

POR UMA HISTÓRIA DA POPULAÇÃO PARDA BRASILEIRA

Ozaias da Silva Rodrigues

MILITÂNCIA AGUERRIDA EM TEMPOS CATASTRÓFICOS: O PAPEL DAS AÇÕES COLETIVAS DO SINDICATO DAS TRABALHADORAS DOMÉSTICAS DURANTE A PANDEMIA

Adara Pereira da Silva

EDITOR'S NOTE

DOSSIER THEORIZING THE EMOTIONAL: ANTHROPOLOGY AND EMOTION AT THE INTERSECTION OF VIOLENCE AND POLITICS

PRESENTATION: THEORIZING THE EMOTIONAL: ANTHROPOLOGY AND EMOTION AT THE INTERSECTION OF VIOLENCE AND POLITICS

Maria Claudia Coelho, Mariana Sirimarco

LOVE, SHAME AND GUILT: A POLITICAL ANALYSIS OF EMOTIONS IN THE FAMILY CONTEXT OF TRANSGENDER MEN

Anne Alencar Monteiro, Cecilia Anne McCallum

PATRIOTS OF THE BR-163: RESENTMENTS, NOSTALGIA, AND THE HUMILIATION OF THE LAW ON THE FRONTIER

Renata Barbosa Lacerda

WHERE FEAR REIGNS: JUVENILE JUSTICE SYSTEM, VIOLENCE AND HOSTILE EMOTIONS IN RIO DE JANEIRO

Clara Camatta, Laura Lowenkron, Fábio Mallart

“VOCÊ NO SABE O QUE É SE SENTIR HUMILHADA ASSI”: HUMILIATION, HOSTILE AFFECTS AND OTHER AFFECTIVE REGULARITIES OF THE REFUGEE GOVERNMENT

Nathalia Antonucci Fonseca

COMPASSION, HEALTH AND COMMUNITY IN THE PUBLIC SPHERE

Lucas Faial Soneghet

AMID UNJUST PROVOCATION AND VIOLENT EMOTION: GENDER CONSTRUCTION IN FEMICIDE POPULAR TRIALS

Isadora Vianna Sento-Sé, Eduardo Moura Pereira Oliveira

DOSSIER RELIGIOUS CHARISMA IN THE MENA AND ITS DIASPORAS: AUTHORITY, SUCCESSION, AND DEVOTION

PRESENTATION: CHARISMA: POWER, AUTHORITY, AND DEVOTION IN THE MIDDLE EAST AND NORTH AFRICA

Gisele Fonseca Chagas, Liza Dumovich

CHARISMA, PERSONIFICATION AND CONTINUOUS REVELATION: BROADENING THE CONCEPT OF ISLAM

Markus Dressler

ARENAS OF CHARISMA: MEMORY AND DEVOTION TO ABŪNĀ BSHARA ABOU MOURAD IN THE CONSTRUCTION OF THE GREEK CATHOLIC COMMUNITY IN LEBANON

Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz

“RENEWING RELATIONSHIPS TO INVENT TRADITIONS”: AUTHORITY AND LEGITIMACY IN MOROCCAN SUFISM

Bruno Ferraz Bartel

THE CONTENT OF AYATOLLAH SISTANI’S CHARISMATIC AUTHORITY: THE AFFECTIVE BOND

Ali Alsayegh

FROM COLONIAL AGGRESSION TO ISLAMIC STATE: THE ORIGINS OF CHARISMATIC CONFLICT IN POST-BAATHIST IRAQ (1991-2019)

Montassir Sakhri

ARTICLES

THE DOMESTIC CRACK MICROTRADE CARRIED OUT BY POOR, BLACK AND ELDERLY WOMEN IN FAVELA DO OITÃO PRETO IN FORTALEZA, CEARÁ

Maria Gomes Fernandes Escobar, Maria Glaucíria Mota Brasil, Marcílio Dantas Brandão

PASSENGERS WHO DON’T PAY THE FARE: REFLECTIONS ON THE CONNECTIONS BETWEEN URBAN CIRCULATION AND DEPRIVATION OF LIBERTY

Luana Almeida Martins

THE PRODUCTION OF JUSTICE FLOW FOR DRUG TRAFFICKING: WHAT CRIMINAL RECORDS CAN REVEAL

Rodrigo Figueiredo Suassuna, Luisa Galvão Donati

“POVO DE ISRAEL”: REPRESENTATIONS ABOUT ACCEPTANCE, EXTORTION, VIOLENCE AND HUMILIATION IN TWO PRISONS IN RIO DE JANEIRO METROPOLITAN AREA

Jaider dos Santos Costa, José Colaço Dias Neto

SPACES OF RUPTURE AND TERRITORIES OF VIOLENCE: NOTES ON HOW PALESTINE RESISTS THE TRAGEDIES IMPOSED BY ISRAEL

Maiara Diana Amaral Pereira, Marina Rute Pacheco

MORAL CONSUMPTION AND FUJOSHI FETISHISM AMONG BOYS LOVE (BL) SERIES FANS IN BRAZIL

Igor Leonardo de Santana Torres

THREE CAMPAIGNS AND A REPRESENTATION: PRE-MODERN CHILDHOOD IN BOLSONARISM

Fernanda Müller, Emilene Leite de Sousa

SENSORY ANALYSIS AS “COMMERCIAL CAPTURE”: INVESTIGATING THE “ATTENTION REGIME OF ENGAGEMENT” IN RELATIONSHIPS OF CONSUMPTION OF SPECIALTY COFFEE

Igor Perrut,

EXCHANGED PERSPECTIVES

THE LOCATION OF ANTHROPOLOGICAL KNOWLEDGE: NOTES BETWEEN BRAZIL, FRANCE AND INDIA

Vinicius Kauê Ferreira

REVIEWS

FOR A HISTORY OF THE BRAZILIAN BROWN POPULATION

Ozaías da Silva Rodrigues

STRONG MILITANCY IN TIMES OF CATASTROPHE: THE ROLE OF COLLECTIVE ACTION BY THE DOMESTIC SERVICE UNION DURING THE PANDEMIC

Adara Pereira da Silva

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 56.3, nesse terceiro quadrimestre de 2024.

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

O primeiro dossiê tem como título **“Teorizar o emotivo: antropologia e emoção no cruzamento da violência e do político”**. O mesmo foi proposto e organizado pelas professoras Maria Claudia Coelho, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e Mariana Sirimarco, da Universidad de Buenos Aires, Argentina. Inserido no debate mais contemporâneo do campo da Antropologia das Emoções, o dossiê apresenta reflexões e discussões sobre o lugar dos sentimentos, das sensibilidades e das emoções na chamada “vida pública”. Os artigos que compõem o dossiê aprofundam o debate sobre a emoção como ferramenta de análise em áreas de pesquisa ligadas à esfera pública, como o ativismo, as políticas públicas –ambientais, humanitárias, de saúde – e as burocracias penais e judiciais. Busca-se assim trabalhar o potencial do emotivo na administração de identidades, memórias, significados e relações que são tanto políticas como institucionais no contexto de diversos grupos e áreas de pesquisa.

O segundo dossiê intitula-se **“Carisma religioso no Oriente Médio e no norte da África (MENA) e em suas diásporas: autoridade, sucessão e devoção”**. Foi proposto e organizado pelas professoras Gisele Fonseca Chagas, da Universidade Federal Fluminense, e Liza Dumovich, da Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven), Bélgica, com o objetivo de contribuir para o debate antropológico sobre o conceito de carisma explorando as diversas formas e manifestações através das quais o carisma é criado e legitimado. A partir de cinco relatos etnográficos, o dossiê reúne artigos que investigam, a partir da teoria weberiana, os diversos modos pelos quais o carisma é produzido, transmitido e mobilizado em contextos políticos e religiosos na Turquia, Líbano, Marrocos e Iraque.

Além dos 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 “Olhares Cruzados”. Por fim, incluímos também duas resenhas de obras da área.

A seção de Artigos inicia com o trabalho **O microcomércio doméstico de crack realizado por mulheres pobres, negras e idosas na Favela do Oitão Preto em Fortaleza, Ceará**, escrito e apresentado em coautoria entre Maria Gomes Fernandes Escobar (UECE), Maria Glaucéria

Mota Brasil (UECE) e Marcílio Dantas Brandão (UNIVASF). A partir da etnografia realizada na Favela do Oitão Preto em Fortaleza, entre os anos de 2018 e 2019, o artigo descreve e analisa o microcomércio de crack, dando atenção à maneira como mulheres pobres, negras e idosas participam dessa atividade dentro de suas casas e sem o uso de violência. O artigo identifica sociabilidades entre essas mulheres, seus clientes, outros vendedores e policiais, evidenciando a maior capilaridade que o comércio de drogas adquiriu nas comunidades e favelas da região.

O artigo seguinte, de Luana Almeida Martins (UFF), intitula-se **Passageiros que não pagam passagem: reflexões sobre conexões entre circulação urbana e privação de liberdade**. O artigo reflete sobre a relação entre a circulação urbana, a segurança pública e o sistema socioeducativo a partir de relatos de jovens de uma unidade socioeducativa de internação provisória, sobre uma linha de ônibus que conecta a Zona Sul e a Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. Os relatos evidenciam questões relacionadas **não só com o controle social e o crime, mas também** com a circulação de determinados grupos pela cidade e sua relação com a privação de liberdade.

Em seguida, o artigo **A produção do fluxo de justiça para o tráfico de drogas: o que “dizem” os autos criminais**, de Rodrigo Figueiredo Suassuna e Luisa Galvão Donati, ambos da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, analisa autos de ações criminais por tráfico de drogas que tramitaram no Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Norte. A partir da descrição e análise do fluxo de produção dos documentos que compõem cada processo, busca-se evidenciar as assimetrias entre os principais atores da justiça criminal e o protagonismo da produção documental da polícia civil no processo como um todo.

Ainda dentro de pesquisas no sistema de Segurança Pública e Justiça Criminal, o artigo **Povo de Israel: representações sobre acolhimento, extorsão, violência e humilhação em dois presídios da região metropolitana do Rio de Janeiro**, de Jaider dos Santos Costa e José Colaço Dias Neto, ambos da UFF, apresenta as representações de ex-detentos acerca do surgimento, do conjunto de regras e moralidades do coletivo prisional denominado Povo de Israel (“Rael”), coletivo formado por presos que não foram aceitos pelos demais coletivos em razão dos crimes praticados e/ou por aqueles que traíram e foram dissidentes de seu grupo de origem. A partir dos relatos, o artigo reflete sobre as formas de administração de conflitos e gestão da vida no presídio por parte desse coletivo, aportando assim contribuições para a discussão sobre o sistema prisional no Rio de Janeiro.

Em outra ordem de discussões, o artigo **Espaços de rupturas e territórios de violência: notas sobre como a Palestina resiste às tragédias impostas por Israel**, de Maiara Diana Amaral Pereira (UFMG) e Marina Rute Pacheco, pesquisadora autônoma em Cruz das Almas, Bahia, discute diversas formas de resistência acionadas na Palestina diante das ofensivas do estado de Israel. Através de levantamento bibliográfico e análise de imagens, busca-se apresentar

estratégias de luta pela liberdade, soberania e território palestino, evidenciando as rupturas e resistência em relações de poder.

A seguir, publicado em inglês, o artigo **Consumo moral e fetichismo fujoshi entre fãs de séries boys love (BL) no Brasil**, de Igor Leonardo de Santana Torres (UFBA), apresenta formas de “consumo moral” entre fãs de Boys love (BL), um conjunto de produções literárias e audiovisuais de homoerotismo entre homens. Através do método etnográfico digital, com observação participante sistemática e individual entre fãs, o artigo mostra que a vigilância sobre o consumo alheio se tornou intrínseca ao próprio consumo das séries BL, produzindo aquilo que o autor denomina como “consumo moral”.

A seção segue com o artigo **Três campanhas e uma representação: a infância pré-moderna no bolsonarismo**, de Fernanda Müller (UniRio) e Emilene Leite de Sousa (UFMA). O artigo propõe uma análise antropológica de imagens e palavras do ex presidente Jair Bolsonaro, enfocando especificamente o conteúdo relacionado a crianças divulgado na mídia de 2018 a 2022 em três campanhas promovidas pelo bolsonarismo de forma interconectada e interdependente: a promoção do militarismo, a defesa do trabalho infantil e a oposição à vacinação infantil contra a Covid-19. O artigo propõe que esses discursos apresentam uma noção de infância pré-moderna através da representação das crianças como pequenos adultos.

Por fim, o último artigo da seção, **Uma “captura” comercial em forma de análise sensorial: investigando o “regime de engajamento na atenção” nos marcos das relações de consumo de café especial**, de Igor Mayworm Perrut (UFRJ), propõe, a partir da perspectiva teórica dos “regimes de engajamento” proposta por Laurent Thévenot, uma nova modalidade desses regimes, construída a partir da análise das relações de consumo no mercado de cafés especiais. Assim, baseado no estudo etnográfico de cafeterias de café especial e de um evento de degustação de cafés na cidade do Rio de Janeiro, o artigo argumenta que essas relações de consumo se pautam pelo que o autor propõe chamar de “regime de engajamento na atenção”, a partir da experiência e percepção comum entre os atores.

Após os artigos livres, segue a seção **Olhares Cruzados**. A mesma tem como objetivo a publicação de reflexões sobre as várias dimensões que envolvem o fazer antropológico, priorizando a discussão sobre a perspectiva internacional, transnacional e/ou comparada na experiência do/a pesquisador/a. Neste número, publicamos o artigo **O lugar do conhecimento antropológico: notas entre Brasil, França e Índia**, de Vinicius Kauê Ferreira (UERJ). A partir da experiência de formação intelectual como antropólogo entre esses três países, o autor discute recentes transformações da antropologia global, especialmente no que tange à sua internacionalização. A partir da própria trajetória, o autor examina os desafios e potencialidades de uma carreira acadêmica internacionalizada para um pesquisador do Sul Global, com destaque para as dinâmicas de poder, as representações culturais e as expectativas sociais que impactam a

mobilidade acadêmica e a produção de conhecimento entre diferentes regiões, questionando as noções tradicionais de legitimidade e autoridade intelectual no mundo acadêmico globalizado.

Por fim, o número 56.3 da Antropolítica traz duas resenhas. A primeira refere ao livro *Pardos: a visão das pessoas pardas pelo Estado brasileiro*, de Denis Moura dos Santos, publicado pela Editora Appris, em Curitiba, em 2021. A resenha, de autoria de Ozaias da Silva Rodrigues (UFAM), intitula-se **Por uma história da população parda brasileira**. O autor da resenha traz uma análise crítica da obra, defendendo uma perspectiva positiva sobre o ser pardo no Brasil e reconhecendo a importância do debate dada a renovação trazida pelos trabalhos de pesquisadores/as pardos/as.

A segunda resenha refere à coletânea de artigos *Os sindicatos das trabalhadoras domésticas em tempos de pandemia: memórias da resistência*, organizada por Cleide Pereira Pinto, Louisa Acciari, Jurema Gorski Brites, Luiza Batista Pereira, Mary Garcia Castro e Thays Almeida Monticelli e publicada pela FACOS, Santa Maria, em 2021. A resenha foi proposta e elaborada por Adara Pereira da Silva (UFRN) e tem como título **Militância aguerrida em tempos catastróficos: o papel das ações coletivas do sindicato das trabalhadoras domésticas durante a pandemia**. O texto ressalta, como, a partir da discussão dada ao longo dos oito capítulos, a obra apresenta as ações tomadas pelos sindicatos das trabalhadoras domésticas, que visavam protegê-las em tempos catastróficos, mas, também, acolhê-las, garantindo sua dignidade.

Em relação às capas do número, seguindo a proposta de publicação de dois dossiês, optamos por reproduzir as escolhas dos respectivos organizadores. Em torno ao dossiê “Teorizar o emotivo: antropologia e emoção no cruzamento da violência e do político”, trata-se de um desenho elaborado em julho de 2024 por maikena. A imagem que ilustra o segundo dossiê, “Carisma religioso no Oriente Médio e no norte da África (MENA) e em suas diásporas: autoridade, sucessão e devoção”, foi produzido por Gerd Altmann para Pixabay.

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](https://www.instagram.com/antropoliticauff)) e no Twitter ([@RAntropolitica](https://twitter.com/RAntropolitica)).

Boa leitura!

D **DOSSIÊ**
TEMÁTICO

Teorizar o emocional: antropologia e emoção no cruzamento entre a violência e a política¹

Theorizing the emotional: anthropology and emotion at the intersection of violence and politics

Maria Claudia Coelho

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

Mariana Sirimarco

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

RESUMO

A história da constituição das emoções como um objeto das Ciências Sociais é atravessada por um desafio: sua associação, pelo senso comum ocidental, ao polo “excluído” de suas oposições fundadoras. É assim em sua vinculação ao indivíduo (versus a sociedade) ou à natureza (versus a cultura). Essa associação se desdobrou também, no início da formação do campo, em uma inclinação pela formulação de objetos de estudo vinculados à “vida privada” – o corpo, a sexualidade, a saúde/doença. Nas últimas décadas, o campo da Antropologia das Emoções apresentou um conjunto de novas questões voltadas para a compreensão do lugar dos sentimentos, das sensibilidades e das emoções na chamada “vida pública”. Este dossiê aprofunda o debate sobre a emoção como ferramenta de análise em áreas de pesquisa ligadas a essa esfera, como o ativismo, as políticas públicas – ambientais, humanitárias, de saúde – e as burocracias penais e judiciais. O foco está nessa linha temática, com especial atenção para o trabalho pontual das emoções em fenômenos situados no cruzamento entre a(s) violência(s) e o político, de modo a analisar o potencial do emotivo na administração de identidades, memórias, significados e relações que são tanto políticas como institucionais no contexto de diversos grupos e áreas de pesquisa.

Palavras-chave: Antropologia, Emoção, Violência, Política.

¹ A organização deste dossiê foi realizada no âmbito das atividades do projeto “Cultura, Subjetividade e Emoções” (2018-2024), apoiado pelo Programa de Internacionalização da CAPES (CAPES-PRINT) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.



ABSTRACT

The history of the constitution of emotions as an object of Social Sciences is permeated by a challenge: its association in Western common sense with the excluded extremity of their founding oppositions. This challenge can be recognized in the connections between emotions and the individual (versus society) and emotions and nature (versus culture). This association has also impacted the initial choice of objects, which was marked by a tendency to the formulation of objects related to “private life” – the body, sexuality, health/sickness. In the last decades the Anthropology of Emotions has presented a set of new issues devoted to understanding feelings’, sensibilities’ and emotions’ place in the so-called “public life”. This dossier approaches debates on emotions as an analytical tool in field research connected to it, such as activism, public policies on environmental, humanitarian and health problems and legal bureaucracies. It pursues this intent through focusing on these thematic issues and devoting then special attention to the role played by emotions in phenomena which are situated at the intersection between violence(s) and politics. Its aim is to analyze the emotional dimension’s potential in the managing of identities, memories, meanings and relations which are both political and institutional in several groups and research areas’ contexts.

Keywords: Anthropology, Emotion, Violence, Politics.

APRESENTAÇÃO

O campo da Antropologia das Emoções é constituído na cena norte-americana nos anos 1980 com os trabalhos seminais de Michelle Rosaldo (1984), Lila Abu-Lughod (1986) e Catherine Lutz (1988). Embora a abordagem das emoções nas ciências sociais esteja presente em trabalhos pioneiros (Mauss, 1921; Malinowski, 1926; Bateson, 1936), é nessa época que tem início seu esboço sistemático como um campo em disputa com outras ciências (a biologia, a psicologia), em um esforço para se definir a partir daquilo que a emoção não era – nem da ordem da natureza, nem universal, nem individual, nem irracional, nem subjetiva. São dessa época os estudos que advogam em favor do caráter culturalmente construído das emoções, com sentimentos específicos sendo tomados como objetos de reflexão.

Pouco tempo depois, essa ênfase na “construção cultural das emoções” cede lugar à atenção para com o trabalho político realizado pelas emoções. Com base no conceito de discurso de Michel Foucault, Lutz e Abu-Lughod (1990) cunham a expressão “micropolítica das emoções” para designar a dimensão de poder que atravessaria todos os discursos emocionais e sobre as

emoções. À perspectiva teórica sobre as emoções baseada nessa noção, as autoras chamam “contextualismo” – a visão de que as emoções dizem respeito ao contexto de interlocução, dramatizando, reforçando ou alterando as macro-relações de hierarquia, autoridade e poder no seio das quais são suscitadas.

Segundo Lutz (1990), o poder se faz acompanhar de dois outros elementos centrais para a compreensão da percepção ocidental das emoções (a “etnopsicologia” ocidental): o gênero e o controle. Ao feminino está associado o descontrole emocional, e por isso o feminino é vulnerável e perigoso; ao masculino vincula-se o controle emocional, e derivaria daí sua posição de dominação.

Esse arcabouço conceitual molda o campo da Antropologia das Emoções no Brasil, sendo mobilizado na obra de Mauro Koury – pioneiro dos estudos sobre a Antropologia das Emoções no Brasil, com a fundação, em 1994, do Grupo de Pesquisa em Sociologia e Antropologia das Emoções (GREM), vinculado à Universidade Federal da Paraíba (UFPB) – e de Claudia Barcellos Rezende e Maria Claudia Coelho – fundadoras da linha de pesquisa “Cultura, Subjetividade e Emoções” no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) em 1999.

Talvez porque a análise antropológica das emoções tenha sido, desde suas origens, atravessada por dicotomias, sua legitimidade foi a princípio mais facilmente reconhecida – em um campo novo e muitas vezes questionado – em temáticas vinculadas ao sofrimento, à morte ou à saúde. Ou seja: em abordagens em que a inclusão da dimensão emocional era mais nítida. Esse traço da constituição do campo reforçou antigas dicotomias: de um lado, a razão, o público, o político, o coletivo. De outro, a emoção, o íntimo, o privado, o individual. O mesmo se pode dizer dos estudos no Brasil, que, em um primeiro momento, abordaram temas pertencentes àquilo que em outros lugares chamamos de “esfera privada” – a sexualidade, o corpo, a saúde/doença – para, em seguida, começar a construir objetos de pesquisa a partir de fenômenos da “vida pública” – política, movimentos sociais, policiamento, violência, instituições, trabalho (Coelho; Durão, 2017).

Nos últimos 20 anos, vários pesquisadores brasileiros (e latino-americanos) se dedicaram a essa vertente que explora o trabalho das emoções na cena pública. Entre muitos exemplos, podemos citar os trabalhos de Jimeno (2010), Fernández Álvarez (2011), Zenobi (2010, 2013, 2014, 2020), Durão e Coelho (2012) e Siqueira e VICTORA (2017) sobre movimentos sociais; de Daich, Pita e Sirimarco (2007), Sirimarco (2010, 2014, 2015, 2017, 2022) e Durão (2013) sobre policiamento; de Jimeno (2004) e Coelho (2010) sobre violência; de Spivak L’Hoste (2010, 2014, 2016, 2017), Ferreira (2017) e Coelho e Bomeny (2022) sobre os mundos acadêmicos e do trabalho; de Oliveira (2018) sobre o exílio; e de Lombraña (2011, 2015), Coelho e Oliveira (2020) e Coelho e Beleli (2022) sobre a justiça e a política.

É nessa vertente que se insere a proposta deste dossiê, na intenção de aprofundar a contribuição a um campo de estudos que sublinha a importância de se dar atenção às emoções e aos sentimentos na análise da vida política e do funcionamento das instituições. Qual a diferença que o estudo das emoções pode fazer em nossas descrições de processos que ocorrem no espaço público? Por que a emoção importa, por exemplo, numa análise de políticas de estado? Como a atenção ao emocional ilumina nossa compreensão de movimentos sociais e ativismos? O que significa dizer que as relações de vulnerabilização e desigualdade estão atravessadas por sentimentos e emoções? Os artigos que compõem este dossiê sugerem algumas respostas.

O texto de abertura do dossiê – “Entre amor, vergonha e culpa: uma análise política das emoções no contexto familiar de homens trans”, de Anne Alencar Monteiro e Cecilia Anne McCallum – apresenta uma pesquisa desenvolvida em três cidades na Bahia e em Sergipe, voltada para a análise das experiências emocionais de mães de homens trans durante o processo de transição de gênero. As autoras começam examinando os sentimentos de vergonha e culpa – presentes nas primeiras etapas do processo – à luz da produção social de hierarquias de gênero, estigmatizações e desigualdades. Em seguida, o foco da análise é deslocado para o coletivo Mães do Arco-íris e para o modo como o amor é transformado em uma estratégia de mobilização política e posicionamento público frente aos sentidos hegemônicos do gênero e da sexualidade. Na passagem analítica da vergonha para o amor, o que está em jogo, como nos mostram as autoras, é o potencial político das emoções para questionar e desafiar discursos de poder.

Renata Barbosa Lacerda, em seu artigo “Patriotas da BR-163: ressentimentos, nostalgia e a humilhação da lei na fronteira”, examina os afetos mobilizados por comunidades imaginadas em situações de confrontos políticos. Seu trabalho de campo é realizado junto a habitantes da região da rodovia BR-163, no Pará. Os confrontos se dão entre esses habitantes – produtores rurais, garimpeiros, madeireiros, entre outros – e as políticas de preservação ambiental. A constelação afetiva examinada integra diversos sentimentos associados a momentos distintos das trajetórias daqueles que se autodefinem como “colonos” ou “pioneiros”: a coragem necessária para desbravar, a humildade e a raiva diante de formas variadas daquilo que sentem como “abandono”, a humilhação pela sujeição a dispositivos legais entendidos como “injustos” e, como que produzindo uma liga entre eles, o ressentimento e a nostalgia. A autora finaliza sugerindo que ressentimento e nostalgia seriam uma chave explicativa para a adesão do grupo pesquisado à extrema direita.

No terceiro artigo deste dossiê, intitulado “Onde impera o medo: socioeducação, violência e afetos hostis no Rio de Janeiro”, Clara Camatta, Laura Lowenkron e Fábio Mallart examinam os afetos hostis que organizam a experiência cotidiana de jovens internados em uma unidade de medidas socioeducativas. Com base em dados etnográficos e na organização de

oficinas por uma das autoras em uma unidade situada no Rio de Janeiro, os autores discutem o papel dos sentimentos de nojo provocados pelas condições de insalubridade a que são todos submetidos, agentes e jovens internados, na construção de suas (auto)imagens. Além do nojo, os autores examinam um outro afeto hostil: o medo, em sua tensão cotidiana com a *neurose*. Aqui, as teorias do rumor são acionadas para analisar a criação de um ambiente atravessado por um temor constante, alimentado por aquilo que, se nem sempre acontece, pode o tempo todo vir a acontecer.

Nathalia Antonucci, em seu artigo “‘Você no sabe o que es se sentir humilhada asi’: humilhação, afetos hostis e outras *regularidades afetivas* do governo do refúgio”, aborda o mundo das pessoas LGBTI+ refugiadas e migrantes no Rio de Janeiro. Com base em sua posição de gestora na ONG LGBTI+Movimento, a autora propõe uma reflexão a partir de um estudo de caso: aquele de uma mulher trans venezuelana que desempenha um duplo papel na ONG – refugiada e articuladora comunitária. Os resultados da análise se dão em dois planos concatenados. De um lado, estão as assimetrias de poder implícitas em toda relação humanitária, que estabelece uma política da solidariedade que troca compaixão por humildade. De outro, e em consequência disso, estão os sentimentos de humilhação ocultos pela lógica da solidariedade e da gratidão, e que evidenciam a política da desigualdade administrada, no caso estudado, pelos modelos de ajuda humanitária.

Em seu artigo “Compaixão, saúde e comunidade na esfera pública”, Lucas Faial Soneghet examina a literatura de várias áreas das Ciências Biomédicas procurando rastrear o lugar atribuído à compaixão em práticas e discursos de saúde, bem como a proposta terapêutica conhecida como “comunidade compassiva”. O artigo examina a relação entre compaixão e sofrimento no mundo público, em um esforço de reflexão sobre as implicações políticas do recurso à compaixão como estratégia de amenização do sofrimento alheio. Dialogando com Hannah Arendt sobre os riscos colocados pela compaixão se adotada na política, em particular para a justiça e a igualdade, o autor recorre àquilo a que chama de “o fato incontornável da interdependência” para nos provocar quanto ao papel da compaixão na construção de laços estáveis de confiança, capazes de alargar as fronteiras da comunidade política.

Finalmente, Isadora Vianna Sento-Sé e Eduardo Oliveira, no artigo “Entre a provocação injusta e a violenta emoção: a produção de gênero nos júris populares de feminicídio”, discutem o papel das emoções nos discursos de operadores do direito enunciados em julgamentos de feminicídio. Acionando a já clássica associação proposta por Catherine Lutz entre, de um lado, o feminino e o descontrole emocional e, de outro, o masculino e a racionalidade, os autores abordam emoções tais quais o medo, a humilhação e a raiva, para examinar a forma como vítimas e agressores são descritos, em tribunais de júri no Rio de Janeiro, no que diz respeito a suas emoções relacionadas ao feminicídio em julgamento. O ponto central é a atribuição de

“descontrole momentâneo” aos agressores. Para os autores, esse artifício retórico individualizaria os atos perpetrados, obscurecendo a existência tanto de uma estrutura social que produziria essa forma de violência quanto sua natureza constitutiva das relações de gênero.

Todos os artigos evidenciam, em maior ou menor medida, a tríade emoção/violência/política, empregando conceitos e dados empíricos para refletir sobre a capacidade do emocional de construir e dramatizar a experiência das violências no jogo da interação institucional e política. Nesse jogo de nos revelar o uso político do emocional, os artigos nos mostram também um conjunto de questões. Delas, destacamos duas como forma de propor desdobramentos analíticos.

A primeira questão é antiga, mas nem por isso está resolvida. De fato, a análise da emoção no mundo público não faz mais do que atualizá-la. Já havíamos assinalado esse ponto anteriormente: como a interação na cena política desafia as distinções naturalizadas em torno das categorias e hierarquias de gênero? Os casos discutidos nos colocam diante de mulheres, homens e pessoas trans na relação sempre complexa entre identidades e contextos de vulnerabilização e desigualdade. Se esse sentimento – como Leavitt (1996) já sugerira pioneiramente – se transforma numa *performance* comunicativa que não apenas envolve modos de sentir, mas também orienta modos de agir, qual é o papel que a emoção é chamada a desempenhar na manutenção e na disputa de posições políticas e coletivas que perpassam as lutas no espaço público? Como gênero e emoção se co-constroem nesse campo? Essas perguntas sugerem um novo ângulo de investigação: aquele capaz de articular a força combinada do gênero e da emoção na produção do ativismo e das políticas públicas.

O conjunto de artigos nos conduzem ainda a uma outra pergunta. Não é por acaso que as emoções analisadas se situam, majoritariamente, na gama daquilo que Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel (2021) chamariam de “emoções hostis”. A vergonha, a culpa, a humilhação, o medo e a raiva – entre outros sentimentos – desfilam pelas páginas desses textos. Se a emoção é dotada da virtude de operar como uma lente analítica, o que esses sentimentos amplificam nas tramas políticas em que aparecem? O que essas emoções nos dizem sobre as interações predominantes no espaço público? Ou, para deixar mais claro esse vínculo, qual é o contexto estatal e político – quais os modos de se relacionar, quais os modos de agir, quais os consensos sociais – capaz de produzir esses movimentos e essas emoções? Os textos reunidos se detêm nessas emoções “negativas”, mas também abrem espaço para a análise do amor, da compaixão, da coragem. Talvez esse contraponto, que nos permite complexificar a pergunta anterior, não se dê por acaso: qual é o contexto estatal e político capaz de produzir desigualdades e violências, mas também quais são as formas de enfrentá-las? Que jogo sofisticado entre o “hostil” e o “amistoso” entretém a dimensão emotiva da ordem social? E ainda: com qual linguagem emotiva *se fala* a denúncia, com qual linguagem se desafia, com qual linguagem se impulsiona a ação política?

Os artigos aqui reunidos não analisam a emoção como uma questão em si mesma: antes, interrogam a partir dela diversas dimensões da vida pública. Nesse sentido, fazem uma convocação: prestar atenção na linguagem emotiva com que *se fala*, se desafia e se impulsiona a ação política.

REFERÊNCIAS

1. ABU-LUGHOD, Lila. **Veiled Sentiments**. London: University of California Press, 1986.
2. BATESON, Gregory. **Naven**. California: Stanford University Press, 1936.
3. COELHO, Maria Claudia. Narrativas da Violência: a dimensão micropolítica das emoções. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 265-285, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/VqyC83wMK9HFPLFVLfHH5Vk/>
4. COELHO, Maria Claudia; BELELI, Iara (org.). **Emotions and Public Policies**. Lisboa: Etnográfica Press, 2022.
5. COELHO, Maria Claudia; BOMENY, Helena. The Researchers in the Maelstrom: scientific evaluation policies and emotional grammars. *In*: COELHO, Maria Claudia; BELELI, Iara (org.). **Emotions and Public Policies**. Lisboa: Etnográfica Press, 2022. p. 25-55.
6. COELHO, Maria Claudia; DURÃO, Susana. Introdução ou como fazer coisas com emoções. **Interseções – Revista de Estudos Interdisciplinares**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 44-60, 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/intersecoes/article/view/30337/21366>. Acesso em: 15 out. 2024.
7. COELHO, Maria Claudia; OLIVEIRA, Eduardo. Reflexões sobre o Tempo e as Emoções na Antropologia: definições, práticas e políticas. **Sociologia e Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 1087-1100, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/MNvKMnJzP9T6XhsNMgyT5td/>. Acesso em: 15 out. 2024.
8. DAICH, Deborah, PITA, María Victoria; SIRIMARCO, Mariana. Configuración de territorios de violencia y control policial: corporalidades, emociones y relaciones sociales. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, v. 25, p. 71-88, 2007. Disponível em: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/cas/article/view/4379>.
9. DÍAZ BENITEZ, María Elvia; GADELHA, Kaciano; RANGEL, Everton. Apresentação do Dossiê “Nojo, humilhação e desprezo: Uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social”. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 46, n. 3, p. 10-29, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/>

view/47801. Acesso em: 15 out. 2024.

10. DURÃO, Susana; COELHO, Maria Claudia. Moral e emoção nos movimentos culturais: Estudo da “tecnologia social” do Grupo Cultural AfroReggae. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 899-935, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/59304>. Acesso em: 15 out. 2024.
11. DURÃO, Susana. Silenciamentos subtis. Atendimento policial, cidadania e justiça em casos de vítimas de violência doméstica. **Análise Social**, Lisboa, v. 48, n. 209, p. 878-899, 2013. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/analisesocial/article/view/23342>. Acesso em: 15 out. 2024.
12. FERNANDEZ ALVAREZ, María Inés. Como si me hubieran dado un puñal”. Las emociones como prácticas políticas colectivas. In: GRIMBERG, Marbel; MACEDO, Marcelo Hernández; MANZANO, Virginia. (ed.). **Etnografía de las tramas políticas colectivas: Estudios en Argentina y Brasil**. Buenos Aires: Antropofagia, 2011. p. 23-48.
13. FERREIRA, Vinicius Kauê. Moving Futures: Anthropological Reflections on Academic Mobility and Precarious Life amongst South Asian Social Scientists in Europe. **Indian Anthropologist**, [s. l.], v. 47, n. 1, p. 51-68, 2017. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/26494015>. Acesso em: 15 out. 2024.
14. JIMENO, Myriam. **Crimen pasional – contribución a uma antropologia de las emociones**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2004.
15. JIMENO, Myriam. Emoções e política: A vítima e a construção de comunidades emocionais. **Mana**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 99-121, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/SMN3cswqWqqj9vMHdn4sNrr/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 15 out. 2024.
16. LEAVITT, John. Meaning and feeling in the Anthropology of Emotions. **American Ethnologist**, [s. l.], v. 23, n. 3, p. 514-539. 1996. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/ae.1996.23.3.02a00040>.
17. LOMBRAÑA, Andrea. El discurso jurídico de la emoción y las prácticas jurídicas de “perdón”: un análisis de caso. **Kula**, [s. l.], n. 4, p. 6-20, 2011. Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/192167>. Acesso em: 15 out. 2024.
18. LOMBRAÑA, Andrea. El caso de Luis: Moralidades, emociones y dispositivo penal de “perdón”. **Dilemas - Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 329-356, 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5638/563865501006.pdf>. Acesso em: 15 out. 2024.
19. LUTZ, Catherine. **Unnatural Emotions - Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
20. LUTZ, Catherine. Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. In: LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. (org.).

- Language and the Politics of Emotion.** New York: Cambridge University Press, 1990. p. 69-91.
21. LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. *In*: LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. (org.). **Language and the Politics of Emotion.** New York: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
 22. MAUSS, Marcel. L'expression obligatoire des sentiments. **Journal de psychologie**, [s. l.], v. 18, p. 425-434, 1921.
 23. MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime and custom in savage society.** New York: Harcourt, Brace & Company, 1926.
 24. OLIVEIRA, Eduardo Moura Pereira. **A nostalgia em tempos de exílio: as gramáticas emocionais do reencontro no romance As Brasas (1942).** 2018. 172 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
 25. ROSALDO, Michelle. Toward an Anthropology of Self and Feeling. *In*: SHWEDER, Richard; LEVINE, Robert (org.). **Culture Theory - Essays on Mind, Self, and Emotion.** Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 137-157.
 26. SIQUEIRA, Monalisa Dias; VÍCTORA, Ceres Gomes. O corpo no espaço público: emoções e processos reivindicatórios no contexto da “Tragédia de Santa Maria”. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, v. 25, p. 166-190, 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/SexualidadSaludySociedad/article/view/27308>. Acesso em: 15 out. 2024.
 27. SIRIMARCO, Mariana. Memorias policiales. Narrativas de emotividad. **Publicar-En Antropología y Ciencias Sociales**, [s. l.], v. VIII, n. IX, p. 127-143, 2010. Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/199908>. Acesso em: 15 out. 2024.
 28. SIRIMARCO, Mariana. La cosa y la palabra. Relato y emocionalidad en un museo policial. **Revista del Museo de Antropología**, Córdoba, v. 7, n.1, p. 177-188, 2014. Disponível em: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/antropologia/article/view/9104/9953>. Acesso em: 15 out. 2024.
 29. SIRIMARCO, Mariana. Chonino: la conversión de una historia en narrativa. Relato y emoción en el ámbito policial argentino. **Revista Anthropos**, [s. l.], v. 110, n. 2, p. 383-396, 2015. Disponível em: <https://www.nomos-elibrary.de/10.5771/0257-9774-2015-2/anthropos-volume-110-2015-issue-2>. Acesso em: 15 out. 2024.
 30. SIRIMARCO, Mariana. El ‘vigilante de la esquina’. El rol de la nostalgia en la construcción de relatos policiales argentinos. **Antropologia Portuguesa**, Coimbra, v. 34, p. 29-49, 2017. Disponível em: https://impactum-journals.uc.pt/antropologiaportuguesa/article/view/_34_2. Acesso em: 15 out. 2024.
 31. SIRIMARCO, Mariana. La trama institucional del miedo. Violencia (sexual) policial

- contra mujeres policías. **Revista de Antropología Social**, Madrid, v. 31, n. 1, p. 117-127, 2022. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/81081>. Acesso em: 15 out. 2024.
32. SPIVAK L'HOSTE, Ana. **El Balseiro**. Memoria y emotividad en una institución científica argentina. La Plata: Editorial Al Margen, 2010.
33. SPIVAK L'HOSTE, Ana. De vocación (des) ánimos y honores: emoción y trayectorias en ciencia. **Eä - Revista en Salud, Sociedad, Ciencia y Tecnología**, Godoy Cruz, v. 6, n. 2, p. 77-94, 2014. Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/46528>. Acesso em: 15 out. 2024.
34. SPIVAK L'HOSTE, Ana. Cuando diez años parecen más que una década: nostalgia y orgullo en dos conmemoraciones de un instituto argentino de formación científica. **Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología**, Santiago, n. 26, p. 93-11, 2016. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072016000300005. Acesso em: 15 out. 2024.
35. SPIVAK L'HOSTE, Ana. Trajetórias e emoção em uma instituição tecnocientífica argentina. **Interseções – Revista de Estudos Interdisciplinares**, Rio de Janeiro, v. 19 n. 1, p. 188-208, 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/intersecoes/article/view/30401/21373>. Acesso em: 15 out. 2024.
36. ZENOBI, Diego. Los familiares de víctimas de Cromañón, en la encrucijada del “dolor”: Emociones, relaciones sociales y contextos locales. **Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, João Pessoa, v. 9, n. 26, p. 581-628, 2010. Disponível em: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/34734>. Acesso em: 15 out. 2024.
37. ZENOBI, Diego. Del “dolor” a los “desbordes violentos”. Un análisis etnográfico de las emociones en el movimiento Cromañón. **Intersecciones en Antropología**, Buenos Aires, v. 14, n. 2, p. 353-365, 2013. Disponível em: https://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1850-373X2013000200005&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 15 out. 2024.
38. ZENOBI, Diego. **Familia, política y emociones** – las víctimas de Cromañón entre el movimiento y el Estado. Buenos Aires: Antropofagia, 2014.
39. ZENOBI, Diego. Antropología política de las emociones: las movilizaciones de víctimas en América Latina. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, [s. l.], v. 25, n. 1, p. 123-144, 2020. Disponível em <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/jlca.12446>. Acesso em: 15 out. 2024.

Maria Claudia Coelho

Professora do Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3885-5429>. Colaboração: Seleção e sistematização de

artigos, Redação da apresentação, Revisão. E-mail: mccoelho@bighost.com.br

Mariana Sirimarco

Investigadora Independente pelo Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Doutora em Antropología Social pela Universidad de Buenos Aires. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3074-1435>. Colaboração: Seleção e sistematização de artigos, Redação da apresentação, Revisão. E-mail: maikenas@yahoo.com.ar

Entre amor, vergonha e culpa: uma análise política das emoções no contexto familiar de homens trans¹

Love, shame and guilt: a political analysis of emotions in the family context of transgender men

Anne Alencar Monteiro

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil

Cecilia Anne McCallum

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil

RESUMO

Este artigo analisa os discursos emocionais e emocionados ligados às experiências de familiares de homens trans durante o processo de transição de gênero. A discussão trata dos resultados de uma pesquisa etnográfica que utilizou diferentes estratégias metodológicas em três cidades do nordeste brasileiro, sendo duas capitais e uma cidade do interior, entre 2020 e 2023. Inicialmente o artigo aborda os sentimentos, relatados pelos parentes dos homens trans, de vergonha e culpa associados a transgeneridade, frente às hierarquias de gênero e ao papel hegemônico que se espera que uma “boa mãe” performe. Em seguida, a análise explora como esses sentimentos “negativos” dão lugar ao amor, nas falas das nossas interlocutoras. A descrição sobre o amor emerge nos discursos familiares como justificativa para aceitar e apoiar a transição de gênero, tornando-se parte constitutiva das relações de parentesco. Além disso, o amor é utilizado como estratégia de mobilização política em um grupo ativista composto majoritariamente por mães de filhos e filhas LGBTQIAPN+. A análise dessas retóricas políticas da emoção demonstra que as concepções hegemônicas sobre a maternidade, ligadas ao amor e ao cuidado, abrem a possibilidade para que essas pessoas possam agir frente às normas de gênero e sexualidade. O artigo contribui, portanto, para compreender a maneira como as emoções são acionadas como elementos constitutivos dos meios e dos limites da agência individual e coletiva, conforme colocado por Saba Mahmood (2019), demonstrando a complexidade do potencial político das emoções frente às relações normativas de subordinação e poder.

Palavras-chave: Transgeneridade, Política das emoções, Parentesco, Agência, Poder.

¹ A presente pesquisa foi realizada com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb).

Recebido em 12 de março de 2024.
Avaliador A: 23 de maio de 2024.
Avaliador B: 28 de maio de 2024.
Aceito em 21 de agosto de 2024.



ABSTRACT

This article analyzes the emotional and emotive discourses linked to the experiences of members of trans men's families during the gender transition process. The discussion refers to the results of ethnographic research using different methodological strategies in three cities in Northeast Brazil, two of which state capitals, one a small town, between 2020 and 2023. Initially, the article addresses family member's expressed feelings of shame and guilt associated with transgenderism, considered with respect to gender hierarchies and the hegemonic role that a "good mother" is expected to play. Next, the analysis explores how these "negative" feelings give way to love, in our interlocutors' statements. Love emerges in family discourses as a justification for accepting and supporting gender transition, becoming a constitutive part of kinship relationships. Furthermore, love is used as a political mobilization strategy in an activist group composed mainly of mothers of LGBTQIAPN+ sons and daughters. Analysis of these political rhetorics of emotion demonstrate that hegemonic conceptions about motherhood, linked to love and care, open the possibility for these people to act in the face of gender and sexuality norms. The article therefore contributes to understanding the way in which emotions are activated as constitutive elements of the means and limits of individual and collective agency, in the sense postulated by Saba Mahmood, demonstrating the complexity of the political potential of emotions in the face of normative relations of subordination and power.

Keywords: Transgenderity, Politics of emotions, Kinship, Agency, Power.

INTRODUÇÃO

Este artigo aborda os aspectos micropolíticos das emoções a partir da análise das vivências e experiências de familiares de homens trans², destacando o modo como lidam com o processo de transição de gênero³. Esses parentes, em sua maioria mães ligadas ao ativismo político, ao

2 O termo "homem trans" é utilizado aqui como um termo "guarda-chuva" para se referir às pessoas que foram inicialmente consideradas como mulheres ao nascer, a partir da observação de suas genitálias, mas que, se opuseram a essa determinação e se autoidentificam enquanto homens. Tal experiência se caracteriza por uma diversidade de termos como: trans homem, *transman*, FTM (sigla derivada do inglês *female-to-male*), transexual masculino, homem transexual, pessoa transmasculina, dentre outros (Almeida, 2012).

3 Transição de gênero é uma expressão êmica utilizada para se referir aos processos pelos quais pessoas trans e travestis vivenciam suas experiências de gênero. Esse processo, complexo e não linear, envolve questões intersubjetivas e pode estar acompanhando por diferentes formas de transformações corporais, comportamentais e legais. Essa transição possui muitas nuances, e tem como ponto principal a autoidentificação. No caso dos homens trans e pessoas transmasculinas, esse processo pode incluir desde a utilização de roupas e acessórios considerados

narrarem o momento em que “descobriram” a transgeneridade de seus filhos, expressaram um misto de sentimentos descritos por elas como confusão, medo, vergonha, culpa, amor e orgulho. Esses sentimentos, ou melhor, esses discursos sobre os sentimentos serão interpretados à luz do campo teórico e etnográfico da antropologia das emoções⁴ e sua intersecção com os temas de gênero, parentesco e poder. Em suma, o artigo mostra como os caminhos emocionais relatados por alguns indivíduos interseccionam com a tomada de poder, através de práticas discursivas que elaboram sobre emoções normativas, de um coletivo formado por mães e parentes de homens trans. Ao fazer esse argumento, o artigo dialoga com a noção de “agência” cunhada por Saba Mahmood (2019), em que esta é definida como a capacidade para a ação que é constituída no bojo de “relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (Mahmood, 2019, p. 139). A vida de homens trans leva os seus familiares a um confronto direto com a cisheteronormatividade⁵ obrigatória e a vivência do impensável e inaceitável nesse mundo de gênero – ou seja, a rejeição do sexo determinado genitalmente, para um gênero a ser alcançado a partir de transformações físicas, sociais, políticas e emocionais.

Os relatos que fundamentam a análise deste artigo⁶ compreendem parte da etnografia realizada para uma pesquisa mais ampla de doutorado⁷. O trabalho de campo foi realizado entre os anos de 2020 e 2023 e contou com as seguintes estratégias metodológicas: observação participante nos espaços de convivência de homens trans e suas famílias em três cidades do nordeste brasileiro, sendo duas capitais e uma cidade do interior; entrevistas semiestruturadas

masculinos até as intervenções cirúrgicas e hormonais (Almeida, 2012; Ávila, 2014).

4 A antropologia da emoção emerge como um subcampo teórico durante a década de 1980, a partir de abordagens que criticavam o viés essencialista que considerava os sentimentos como a essência das emoções. Essas críticas destacavam que o essencialismo reforçava a concepção de que as emoções são inatas, naturais e universais por não levar em consideração as dinâmicas sociais e culturais (Abu-Lughod; Lutz, 1990; Víctora; Coelho, 2019). Diferentes abordagens se opuseram a esse essencialismo e contribuíram para livrar as emoções do paradigma psicológico que dominava o tema até então, para mais detalhes ver Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz (1990).

5 Cisheteronormatividade é uma noção que propõe expandir a ideia de heteronormatividade, a partir da incorporação da cisgeneridade. A heteronormatividade se refere às expectativas e responsabilidades sociais que partem da premissa da heterossexualidade como norma, constituindo, assim, um conjunto de relações sociais de regulação e controle que serve de parâmetro para que as pessoas estruturam suas vidas a partir do modelo heterossexual. A cisheteronormatividade amplia essa ideia, chamando atenção para a forma como a cisgeneridade também contribui com a formação e manutenção desses processos normativos, criando, portanto, hierarquias de poder que excluem identidades sexuais e de gênero dissidentes.

6 Este artigo foi escrito por duas autoras, porém o trabalho de campo foi realizado exclusivamente pela primeira autora. Assim, adotamos a primeira pessoa do plural (nós) ao tratar das reflexões e escolhas de escrita em conjunto, e a primeira pessoa do singular (eu) ao nos referirmos especificamente às experiências vividas durante o campo.

7 Essa pesquisa, que está em andamento, possui como principal objetivo analisar a relacionalidade produzida nas experiências cotidianas de homens trans junto a sua rede de parentes e afins. O escopo teórico e etnográfico mais amplo que fundamenta essa investigação se insere naquilo que ficou conhecido na antropologia como “estudos do novo parentesco” e da noção de relacionalidade (Carsten, 2000; 2004).

em profundidade que aconteceram de forma presencial e online; e conversas informais por meio de aplicativos de celular. Para este artigo, focamos na perspectiva dos parentes cisgêneros e no modo como lidam com seus familiares que passaram a se identificar enquanto homens trans. Assim, a partir da análise dos discursos das entrevistas, das conversas informais e do que foi observado durante o campo, será enfatizada a dimensão micropolítica das emoções (Abu-Lughod; Lutz, 1990; Rezende; Coelho, 2010). Evidenciaremos, ao longo do texto, como essas emoções são produzidas e expressas e como tais exercem um papel político que dão os limites e os contornos da agência dos sujeitos diante da cisheteronormatividade.

Para desenvolver a articulação entre emoções e poder, tomamos como base a abordagem conhecida como contextualista, sistematizada por Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz (1990). Essas autoras argumentam que as emoções – além de serem construções socioculturais e históricas – são discursos sociais que afetam e são afetados pelas relações de poder. Sob forte influência das contribuições de Foucault (2008; 2017), as autoras defendem uma visão da emoção como prática discursiva, entendida a partir do contexto social e das relações de poder das quais emerge. Essa abordagem ressalta a dimensão micropolítica das emoções, demonstrando como estas são articuladas em contextos marcados por hierarquias sociais. Outro aspecto relevante destacado por essa perspectiva é de que a emoção, enquanto discurso, não é simplesmente um sentimento interno que é demonstrado por meio da fala, mas “pode-se dizer que a emoção é criada no discurso e não moldada por ele, no sentido de que ela é postulada como uma entidade na linguagem onde seu significado para os atores sociais também é elaborado” (Abu-Lughod; Lutz, 1990, p. 12, tradução nossa)⁸. Vale ressaltar que discurso aqui é entendido a partir da conceituação de Foucault (2008) como práticas que produzem sistematicamente o objeto do qual falamos, ou seja, os discursos não são simplesmente utilizados para descrever ou designar “coisas”, mas formam aquilo que está sendo dito. Dessa maneira, a compreensão das emoções como práticas discursivas em um contexto de poder é fundamental para uma análise das dinâmicas emocionais (Abu-Lughod; Lutz, 1990).

Entretanto, enfatizar o discurso na análise das emoções não significa negligenciar o aspecto corporal envolvido nos sentimentos. Michelle Rosaldo (1984) contribui de forma significativa nesse campo ao definir as emoções como pensamentos que são “‘sentidos’ em rubores, pulsos, ‘movimentos’ de nossos fígados, mentes, corações, estômagos, pele. Eles são pensamentos *incorporados*” (Rosaldo, 1984, p. 143, tradução nossa, grifo da autora)⁹. Dessa forma, essa definição traz à tona duas tensões constitutivas desse campo: a relação entre corpo/

8 “Emotion can be said to be created in, rather than shaped by, speech in the sense that it is postulated as an entity in language where its’ meaning to social actors is also elaborated” (Abu-Lughod; Lutz, 1990, p. 12).

9 “‘felt’ in flushes, pulses, ‘movements’ of our livers, minds, hearts, stomachs, skin. They are embodied” (Rosaldo, 1984, p. 143).

emoção e emoção/razão, evidenciando que tais tensões são características que compõem a “etnopsicologia euro-americana”¹⁰ e como tal, é atravessada pelas relações de gênero (Lutz, 1988; Vítora; Coelho, 2019). Dessa maneira, tomando como referência essas autoras, aqui compreendemos as emoções como discursos que são corporificados (Abu-Lughod; Lutz, 1990).

Com base nisso, as narrativas apresentadas ao longo do texto são tomadas como exemplos de discursos emocionais que estão emaranhados com os vínculos familiares, as relações hierárquicas de gênero e sexualidade, o entendimento do que seja a transgeneridade e a mobilização política. O objetivo deste artigo, portanto, é analisar como tais discursos emergem na descrição de determinadas situações que envolvem os familiares dos homens trans, uma vez que a transição de gênero impacta as relações de parentesco e esse impacto é percebido e expresso pelas pessoas através das emoções. No primeiro tópico serão analisados os sentimentos de vergonha e culpa na manutenção das hierarquias de gênero. A vergonha emerge nos discursos das mães como uma resposta ao olhar julgador daqueles que não compreendem a transgeneridade de seus filhos. Com isso, observamos que a vergonha possui uma estreita relação com a moralidade, em que o corpo generificado e racializado assume destaque. A culpa, por sua vez, está atrelada ao papel social do que se espera ser uma “boa mãe”. Será evidenciado como recai sobre as mulheres a culpabilização da transgeneridade de seus filhos, percebida como um “erro” de conduta.

Em seguida, será demonstrada a maneira como esses sentimentos tidos como “negativos” podem dar lugar a sentimentos mais “positivos”, como o amor. O amor emerge nos discursos dos parentes como justificativa para “aceitar” e “apoiar” a transição de gênero. Dessa maneira, essa emoção se torna parte constitutiva da relacionalidade (*relatedness*) (Carsten, 2000; 2004), o que garante a continuidade das relações. Além de conotar como um sentimento individual capaz de superar qualquer adversidade, o amor aparece, também, como uma estratégia de mobilização política, compondo um forte senso de coletividade nos grupos ativistas de mães de filhos e filhas LGBTQIAPN+. Esse tema será explorado no terceiro e último tópico. Analisaremos as retóricas políticas emocionais que são utilizadas para ensinar e orientar as famílias a “aceitarem” a sexualidade ou a identidade de gênero dissidentes. O amor ao ser enunciado nesse contexto tem o intuito de alterar o estado das relações entre as pessoas, evidenciando assim a potencialidade política das emoções.

10 Lutz (1988) sistematiza o conceito de “etnopsicologia” para se referir ao conjunto de concepções locais e culturais acerca da vida emocional e/ou de emoções específicas. Este ponto será retomado na terceira parte deste artigo.

VERGONHA E CULPA NA MANUTENÇÃO DAS HIERARQUIAS DE GÊNERO

Ao iniciar a pesquisa de campo, não tinha ideia de que as histórias compartilhadas pelos parentes fossem tão carregadas de emoções. Uma dessas narrativas em especial me chamou à atenção: a história de Ana¹¹, uma mãe cujo filho, Leo, havia recentemente revelado a sua identidade transmasculina. Ana é uma mulher cisgênera negra¹², de 44 anos, que mora em um apartamento do programa “Minha casa, Minha vida” em um bairro periférico de uma capital do nordeste do Brasil. Seu filho Leo, também negro, tem 22 anos e mora no mesmo prédio que a mãe, mas em andares diferentes. Ambos trabalham, ela como empregada doméstica e ele como vendedor de “sonhos” em uma estação de metrô. Era março de 2022 quando encontrei Ana pela primeira vez no local onde trabalha. Essa conversa aconteceu ao final do expediente de Ana. Sentamos juntas em um sofá localizado no hall de entrada do prédio. Após a apresentação da pesquisa, Ana começou a compartilhar sua história com Leo. Desde o início, suas palavras expressavam um misto de amor, confusão e culpa. Os olhos marejados de Ana revelaram para mim a intensidade do vínculo que ela tem com seu filho que agora passa por uma transformação que ela ainda não entende muito bem. A revelação de Leo em se identificar como um homem trans abalou Ana de maneiras que ela não conseguia prever, mas que ela estava disposta a elaborar e aceitar. A cada palavra pronunciada, lágrimas escorriam por seu rosto e Ana parecia emaranhada em um turbilhão de sentimentos. A entrevista, que deveria seguir um roteiro formal, foi rapidamente abandonada por mim na tentativa de acolhê-la. Poucas perguntas foram feitas e me coloquei como uma ouvinte atenta. As emoções que envolvem a transição de Leo ganharam sentidos particulares na fala de Ana. O seu choro deu lugar a muitas palavras que não foram ditas, complementou frases e sobretudo ditou o tom da nossa interlocução.

Ao refletir sobre esse encontro inicial e interpretar esse choro enquanto um discurso emotivo e um sentimento incorporado, percebo com mais nitidez que ele emergiu em momentos particulares da narrativa de Ana. Um desses momentos aconteceu quando ela explicava sua dificuldade em entender a transgeneridade de seu filho:

Quando vejo ele [o filho] na minha frente cheio de barba, meu deus, ficou bonitão, mas eu não consigo ainda entender.... Não é que eu não consiga vê, porque eu já estou vendo [...] mas eu não consigo entender, porque mudou assim de repente. Tem

11 Com a finalidade de preservar a identidade das interlocutoras e dos interlocutores desta pesquisa, todos os nomes mencionados são fictícios.

12 Raça autodeclarada.

hora que eu ainda fico assim... com a cabeça meia doida, sabe, mas eu vou consertar (Ana, 2022).

Segundo Ana, essa dificuldade não se trata de preconceito, pois ela apoiou seu filho quando ele revelou que tinha preferência por se relacionar sexualmente com mulheres. No entanto, a mudança de gênero é algo que ainda a deixa confusa, sobretudo por envolver mudanças corporais¹³ que podem ser irreversíveis. Isso revela o desafio que ela enfrenta ao tentar compreender e aceitar a identidade de gênero de seu filho.

É relevante mencionar que esses desafios surgem a partir da revelação da transição aos membros da família. Esse ato de comunicar sobre a transição impacta diretamente a forma como as relações familiares passam a ser estabelecidas, pois estas são “testadas” a partir da rejeição ou aceitação dessa nova identidade de gênero. Conforme observado nesta pesquisa e em outros contextos de famílias de pessoas trans, como no estudo de Méndez e Arjonilla (2017) sobre a realidade espanhola, essa revelação não é simples. Os autores destacam, dentre outras conclusões, que a partir da revelação inicia-se um processo pelo qual as famílias “fazem uma transição que alude à sua própria narrativa de quem são, como são compreendidos seus vínculos e expectativas familiares” (Méndez; Arjonilla, 2017, p. 162, tradução nossa)¹⁴. Assim, o ato de revelar, torna evidente as próprias relações familiares. Nos casos aqui analisados, essa revelação é descrita a partir de uma forte carga emocional. Ana, por exemplo, a descreve como um processo que causa confusão devido à sua dificuldade em compreender o que se passa com seu filho.

Essa complexidade, que é descrita como uma confusão, acarreta outros sentimentos que possuem um forte componente moral, tais como a vergonha, o medo e a culpa. A vergonha, em particular, é uma emoção que costuma surgir em situações de interação social que implicam processos de produção de desigualdades vinculados à estigmatização, ao desrespeito e à inferiorização. A vergonha está relacionada a ideias como respeito, honra e reputação, levando o sujeito a sentir-se envergonhado diante de outras pessoas (Rui, 2021; Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021; Oliveira, 2019). No caso dos parentes de homens trans, a vergonha aparece quando se faz necessário expressar a transgeneridade para terceiros. A narrativa de Ana é um exemplo disso. Por diversas vezes, ela me relatou chorando que possui vergonha de publicizar a identidade de gênero de seu filho:

13 No caso das transmasculinidades, as principais modificações corporais incluem a utilização de diferentes fármacos à base de testosterona; a realização de cirurgias plásticas com o intuito de masculinizar o tórax a partir da retirada dos seios, como a mastectomia ou mamoplastia masculinizadora; e a utilização de *binder*, que são faixas ou colete compressores que diminuem o tamanho dos seios.

14 “hacen una transición que alude a la propia narrativa de quienes son, cómo se entienden sus vínculos y sus expectativas familiares” (Méndez; Arjonilla, 2017, p. 162).

Na realidade eu tinha vergonha de falar assim: ah, eu tenho uma filha que está virando homem. Eu tenho vergonha ainda de falar assim com certas pessoas sabe, porque ninguém entende [...], eu fico com vergonha é disso, se todo mundo tivesse uma cabeça normal, seria diferente [...]. Eu tenho vergonha, eu tenho medo do povo dizer assim: “a filha de Ana deu para virar homem”. Já falaram sabe, mas se falarem na minha frente eu fico morta de vergonha, tu não sabe a vergonha que eu fico (Ana, 2022).

A vergonha, nesse contexto, se estabelece como uma resposta ao olhar julgador do outro que não entende a transgeneridade. Nesse sentido, Ana se sente afetada pelos comentários alheios que a fazem se sentir envergonhada, como se ela, por possuir um filho trans, fosse uma pessoa inferior diante da moralidade cisheteronormativa e dos discursos hegemônicos que circulam no Brasil sobre as hierarquias de gênero e sexualidade. Isso revela como a vergonha (re)produz as hierarquias de poder social, em que a transgeneridade é percebida como algo ruim, negativo e inferior portanto, é motivo de constrangimento.

Outro aspecto que caracteriza essa produção de desigualdades das emoções reside nas formas de evitação, evidenciadas no discurso de Ana através do segredo. Ela explica o sentimento da vergonha como tendo raízes no passado, quando situações que envolviam minorias sexuais e de gênero eram consideradas problemáticas pelas famílias e pela sociedade como um todo, por isso fazia-se necessário evitar falar sobre esse assunto de forma pública. Assim, o segredo era utilizado para se manter longe do julgamento e da reprovação social:

[...] eu me sinto envergonhada, porque, eu não sei se você lembra, mas antigamente quando tinha um negócio desse na família, ave Maria, era o fim do mundo [...], era por debaixo dos panos mais sete capas para ninguém saber. Quando sabia, era uma barbaridade: “o filho de fulana é isso e aquilo”. É isso que eu fico imaginando o que, por exemplo, o meu vizinho vai dizer de mim: “a filha de Ana tá isso”, entendeu. Eu fico muito nessa concepção, aí eu não falo (Ana, 2022).

A vergonha nesse contexto emerge a partir da relação com os outros, como uma reação a situações de desigualdade e por isso deve ser evitada. A vergonha, como define Agnes Heller (2003), é um sentimento de exposição diante do olhar de outrem, que age como um julgamento moral. Esse sentimento acaba se tornando mediador das relações que Ana tece. Sentir-se envergonhada é algo que a impede de falar abertamente sobre o assunto, pois teme a reação negativa das pessoas ao seu redor. Momentos simples do cotidiano, que até então não eram um problema, agora, se tornaram angustiantes. Em um dos nossos encontros, enquanto nós estávamos conversando em uma pequena lanchonete do bairro onde Ana mora, ela recebeu uma ligação, era sua tia a convidando para uma feijoada de aniversário. Ao desligar o celular, Ana me explica como foi o diálogo entre elas:

Agora mesmo, minha tia perguntando:

- Oh Ana, tudo bom?

- Tudo bom minha tia, como é que está a senhora?

- Tô bem. Escute nega, eu vou fazer aniversário aqui, um feijão, traga as meninas [...]. Como é que eu vou dizer que agora eu tenho duas filhas e um filho? Eu não vou para essa festa não [...]. É complicado para a minha cabeça, [...] que eu tenho duas filhas e um filho, na minha cabeça ainda é três filhas. [...] eu não sei como é que de repente virou um filho, entendeu, eu não sei como é que eu vou falar. Eu tenho vergonha (Ana, 2022).

Essa dificuldade de Ana em falar com as pessoas sobre a transição de Leo é justificada por dois momentos vivenciados por ela, os quais a deixaram extremamente desconfortável. Uma dessas situações ocorreu durante uma festa familiar, quando a madrinha de sua filha mais velha fez comentários pejorativos sobre seus filhos, referindo-se ao nome de registro de Leo, que era Luana, de uma forma masculinizada: “Cadê seu Luano?”. Ana relata que se sentiu extremamente envergonhada e triste com a situação: “eu ficava morta de vergonha, não sabia onde metia a cara”. Esses comentários foram feitos na presença de outras pessoas, gerando um constrangimento moral. Esse constrangimento carrega os sentidos do insulto que, como tal, precisa ser público para que seus efeitos funcionem e é feito para que a pessoa insultada se sinta envergonhada a partir das convenções sociais da vergonha, a presença física do ofensor exerce um papel fundamental na presença do sentimento de vergonha (Oliveira, 2019).

Ruth Benedict (1972) faz uma análise sobre as diferenças entre aquilo que ela chama de “culturas de vergonha” e “culturas de culpa”. Ao comparar diferentes culturas, mais especificamente a do Japão e a dos Estados Unidos, a autora destaca que as culturas de vergonha, se baseiam em punições externas para promover a boa conduta, ao contrário das culturas de culpa, em que há uma internalização dessa sanção. Nesse contexto, a vergonha surge como uma resposta à crítica dos outros, por meio de uma exposição pública, e é considerada uma forma poderosa de coerção, assim a vergonha depende da presença de uma audiência. Em contrapartida, a culpa não requer esse aspecto público. Em uma sociedade onde a honra é associada a viver de acordo com a imagem que se tem de si mesmo, a culpa pode afligir uma pessoa, mesmo que os outros desconheçam a transgressão (Benedict, 1972). Embora a autora aborde essas emoções a partir de uma visão dualista como vergonha/externo e culpa/interno, essa descrição nos ajuda a perceber como o par eu-outro é relevante para as dinâmicas emocionais. Focaremos na análise da culpa mais adiante, por ora, enfatizamos as situações públicas de ofensa expressas pela vergonha que revelam desigualdades.

A outra situação vivenciada por Ana, a qual ela descreve também como constrangedora, aconteceu durante uma paquera. Ela estava conhecendo um rapaz, no qual tinha interesse. Eles começaram a conversar e marcaram alguns encontros. Em um desses encontros, esse rapaz emitiu seu posicionamento político dizendo que Bolsonaro, o então presidente do Brasil na época,

“deveria mandar matar todos os viados e as sapatonas”. Ao ouvir isso, Ana ficou extremamente assustada e resolveu terminar o relacionamento. Ela diz: “Imagine só a minha vergonha, ele chega aqui em casa encontra a minha filha, aí é um homem, aí vai dizer o que... ele vendo isso aí vai querer até me matar e matar meu filho”. Essa situação evidencia dois aspectos que estão relacionados à vergonha: o corpo e o medo. Quando Ana diz que o rapaz poderia ver um homem, ela está se referindo às mudanças corporais que seu filho já havia iniciado. A transgeneridade de Leo estava explícita no corpo através das roupas, do corte de cabelo e dos primeiros fios de barba que começavam a nascer. Essa transformação está relacionada, no discurso de Ana, à uma falha em aderir aos padrões da cisgeneridade, fato que a deixa envergonhada e com medo, pois coloca em risco a vida dela e de sua família.

Essa relação entre o sentimento de vergonha e o corpo também é percebida em outros contextos etnográficos completamente distintos. Rui (2021), por exemplo, analisa essa mesma relação entre os usuários de crack em situação de rua nas cidades de Campinas (SP) e Rio de Janeiro (RJ). A autora observa como as mudanças corporais dessas pessoas estão ligadas ao uso intensivo de drogas, à sujeira e ao emagrecimento, resultando num corpo repulsivo, o qual é atribuído a uma falha moral de caráter. Por isso, esses usuários se sentem envergonhados da situação em que se encontram e evitam expor seus corpos diante de pessoas conhecidas. Assim, a vergonha sinaliza uma contraparte da humilhação, demonstrando que esses usuários se preocupam com a autoimagem e com o que os outros vão pensar. Nesse sentido, a relevância do corpo na inter-relação entre emoções e hierarquias torna-se evidente, uma vez que a vergonha é sentida como uma introdução do julgamento externo (Rui, 2021).

Além disso, é importante destacar que essa dinâmica de desigualdades e corporalidade é influenciada pelas experiências de abjeção (Kristeva, 1982; Butler, 2001) e, ao mesmo tempo, é construída de forma interseccional, considerando fatores como raça, gênero e sexualidade. María Elvira Díaz-Benítez, Kaciano Gadelha e Everton Rangel (2021) destacam a importância de considerar as dimensões corporais para a análise das emoções em relação à interseccionalidade. Eles observam que a marcação da diferença muitas vezes é expressa através de emoções ou sentimentos como o nojo relacionado a odores, secreções/substâncias e proximidade com sujeitos que são inferiorizados, como sujeitos racializados, minorias sexuais e pessoas em condições de pauperização física. Esses autores argumentam que é relevante perceber quando essas emoções reativas se manifestam no âmbito das sensações e quando estão relacionadas a sentimentos internalizados. Da mesma forma, os gestos de criação de fronteiras e evitação (étnicas, raciais, sociais, de gênero e sexualidade) também estão relacionados às diferenças corporais (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021). Nas experiências de Ana, o sentimento de vergonha atrelado ao corpo não aparece apenas por se ter um filho trans, mas está interseccionado com o fato de ser negro, pertencer às classes sociais mais baixas e às minorias sexuais e de gênero. Nas

palavras dela:

Eu fico com vergonha, sabe, do povo dizer assim: “ah, a filha de Ana deu pra viado, tá virando sapatona”. [...] eu fico com vergonha [...] do que o povo vai falar de mim, fala logo que é porque a gente é preto, pobre, que a gente não tem condições [...]. E o meu medo e a minha vergonha é os que não aceita [...]. Outro dia ela [uma amiga] estava dizendo que isso aí é para rico, que para pobre é muito feio, horrível [...] que para filho de rico é gay, e de pobre é viadinho. Aí a gente fica com vergonha de ouvir certas coisas (Ana, 2022).

Nesse cenário, a vergonha é um sentimento evocado a partir de juízos morais que são constituídos pelas relações desiguais de raça, classe, gênero e sexualidade. Assim, esses sentimentos não dizem respeito somente a pessoa que os sente, mas também revelam um conjunto de relações sociais de poder, como o racismo, a homofobia e a transfobia, demonstrando o potencial micropolítico das emoções. Além da vergonha, outro sentimento aparece atrelado à forma como os parentes lidam com a transgeneridade: a culpa. As mães se sentem responsáveis e se culpam pelas escolhas de seus filhos. Em vários momentos, Ana se questiona se errou ao desempenhar seu papel de mãe:

Só eu que tenho essa vergonha assim, sabe, do povo achar que eu que errei [...]. Eu penso que o povo acha que eu errei na criação dela, sabe [...]. Eu não tirei isso da minha cabeça que quem errou em relação a ela, dela ficar na cabeça e querer ser trans, querer gostar de mulher, foi eu, então enquanto eu não tirar essa culpa de dentro de mim, eu acho que eu não vou nunca ficar bem, eu acho que a culpada foi eu (Ana, 2022).

Nesse momento em que Ana começava a se culpar, ela chora muito e repete várias vezes: “no fundo, no fundo eu acho que eu que errei na criação dela”. Ela continua: “Mas eu começo a procurar o erro e não consigo achar, aí me revolta, fico chateada comigo mesma. Meu Deus, minha filha está nessa vida por causa de mim, onde foi que eu errei?”. Eu tento argumentar e, ao mesmo tempo, oferecer conforto ao dizer que o fato dela procurar o erro e não achar pode indicar que, na verdade, o erro não existe. Ana então respira fundo e diz: “Eu sei minha filha, mas eu ainda não consigo tirar isso da minha cabeça” e volta a chorar dizendo:

Eu fico tentando achar o erro e não acho. Eu não fui uma mãe displicente, não vivia em porta de bar, eu não larguei à toa, entendeu, sempre estive ali presente com todas as agonias, nunca fui de reclamar, nunca usei droga, nunca sai pra festa para largar elas sozinhas em casa, todas duas estão de prova que eu fui... sou e, até onde eu tiver viva, serei uma mãe, uma mãe mesmo [...]. Eu deixei minha vida de lado, deixei de viver minha vida por causa de minhas filhas (Ana, 2022).

Esse sentimento de culpa está relacionado com a imagem social do que se considera ter atitudes de uma boa mãe. A figura da mãe descrita por Ana como aquela que cuida, não

abandona e não “troca” seus filhos pelos prazeres e diversão contrasta com as figuras das mães que possuem condutas consideradas desviantes, tão bem analisadas por Camila Fernandes (2017) em sua etnografia em dois morros da cidade do Rio de Janeiro. A autora observa o modo como três figuras presentes no discurso popular (as “novinhas”, as “mães nervosas” e as “mães abandonantes”) estão ligadas à reprodução e sexualidade das mulheres, sobretudo das negras, e como tais criam determinadas expectativas sociais a respeito da conduta feminina. Espera-se, por exemplo, que essas mulheres não possuam muitos filhos e que consigam “controlar” a sexualidade de suas filhas mais novas. Essas mulheres são submetidas ao julgamento moral baseado em sua habilidade para lidar com os filhos e podem ser consideradas nervosas ou violentas, sendo alvo de acusações de negligência e abandono infantil. Esse julgamento recai, dentre outras coisas, a partir da culpabilização das mães pelos comportamentos de suas filhas e por infortúnios que aparentemente não possuem ligação de causa e efeito, como, por exemplo, mortes, desigualdades, violência e agressividade (Fernandes, 2017). Assim, recai sobre as mães a responsabilidade do que acontece com sua família, sobretudo com seus filhos e filhas. O dilema descrito por Ana, na busca pelo erro, reside na controvérsia entre sua posição como mãe, sendo responsabilizada pela conduta de seus filhos, e sua autoclassificação como uma “boa mãe”. Ela se questiona como é possível que um de seus filhos tenha um comportamento considerado desviante. A culpa emerge como uma resposta a essa controvérsia e que é expressa pelo sentimento de “erro” em cumprir o seu papel de uma “boa mãe”.

Ana não é a única mãe a expressar esse sentimento, Vilma, por exemplo, conta, com menos dor e sofrimento, que também se sentiu culpada pela transgeneridade de seu filho Caio. Vilma é uma mulher negra aposentada de 52 anos. Antes de se afastar do trabalho por questões de saúde, ela trabalhava como atendente de telemarketing. Seu filho Caio, um homem trans negro de 23 anos, cursa psicologia em uma faculdade particular e trabalha como educador e artista. Ambos moram em um bairro periférico de uma capital do nordeste brasileiro. Na ocasião do meu encontro com Vilma, dentre vários assuntos que nós conversamos, ela me contou sobre seu sentimento de culpa em relação a transição de gênero de Caio:

Ah, meu Deus! Eu me culpei muito... Ah, isso aconteceu por causa de mim [...], depois ele [o filho] mesmo falou: “Minha mãe, a culpa não é de ninguém, eu também sempre procurei culpado e a senhora também deve tá procurando, deve tá se culpando, mas a culpa não é de ninguém, não”. Na hora da aceitação, nessa fase da aceitação, a gente fica mesmo assim, querendo culpar alguém (Vilma, 2021).

A busca por culpados parte do entendimento da transgeneridade como um erro de conduta, como um desvio das normas de gênero e sexualidade. Quando esse “erro” acontece com um parente, nesse caso com um filho, dentro das relações familiares as mães ao mesmo tempo são culpadas e sentem culpa por esse “desvio”. Isso demonstra como as relações desiguais de

gênero, em que se atribui muito mais às mulheres a reponsabilidade pelo que acontece com suas famílias, são (re)produzidas através do sentimento de culpa, sendo que essa cobrança não recai na mesma intensidade sobre os homens e nem sobre os pais.

A experiência de Diana, uma mulher cisgênera branca, farmacêutica, de 37 anos, que mora em um bairro de classe média de uma capital do nordeste do Brasil, ilustra bem essa desigualdade. Diana é mãe de Rafael, uma criança trans de 7 anos. Quando ele estava próximo de completar 3 anos de idade, houve uma festa na escola onde estudava em comemoração ao São João. Nessa época, as primeiras impressões sobre a sua transgeneridade ainda estavam começando a ser notadas. Diana não entendia muito bem o porquê Rafael tinha alguns comportamentos considerados masculinos. No momento em que eles foram juntos em busca de um vestido típico para festa de São João, conhecido como caipira, Diana ansiava em achar um que fosse rodado, cheio de detalhes e babados. No entanto, Rafael não demonstrava muito interesse no vestido. Na realidade, ele tinha, há algum tempo, o desejo de ter uma espada e um escudo de brinquedo. Sempre pedia à mãe para ter esses itens. Diana, apreensiva, relutava em atender o pedido, temendo que fosse inadequado dar uma arma a uma criança tão nova. Ao chegarem a uma pequena loja para comprar o vestido caipira, a situação começou a se complicar. Rafael não queria experimentar os vestidos, chorava e se recusava a cooperar. Foi nesse momento que Diana, exasperada, resolveu renunciar à vontade do filho e oferecer-lhe a espada e o escudo, para que ele cedesse e colocasse o vestido. Contudo, Rafael não aceitou e desatou em um choro intenso, chegando ao ponto de vomitar de tanto chorar. Diana, diante daquela situação, resolveu dar um basta. Parou de insistir no vestido e Rafael acabou ficando sem a caipira. Essa atitude de Diana foi interpretada por outros familiares como muito permissiva, pois ela estava deixando uma criança tomar as decisões:

Aí o pai ficou com raiva de mim, os familiares, todo mundo dizia: “Essa menina vai bater em você, porque você escuta, como é que se escuta uma criança. Como é que você deixa escolher uma roupa” [...]. E aí... as pessoas reclamavam muito, familiares, até o pai: “Ah, porque você dá muita ousadia, porque você escuta demais” (Diana, 2021).

Essas críticas tomaram contornos de culpabilização. Perguntei a Diana: “como era a reação das outras pessoas da família?”. Diana responde de forma curta e direta: “É culpa da mãe, a culpa é da mãe, é loucura da mãe, o pai também, mas é sempre mais da mãe”. Essa culpa não foi só percebida por Diana. Mauricio, atual marido do pai de Rafael, também faz uma leitura sobre a forma como as pessoas julgaram Diana a partir do momento em que ela decidiu apoiar a transgeneridade de seu filho:

Infelizmente, eu acho que para Diana foi pior essa transição, porque a sociedade é muito machista e quando acontece qualquer coisa com uma criança a família sempre

coloca a culpa na mãe, então, “ah é porque a mãe não criou direito, a mãe não deu a atenção devida, não deu educação, porque se fosse meu filho não deixaria” (Maurício, 2021).

A partir desse caso vivenciado por Diana, percebe-se uma (re)produção das normas hegemônicas de gênero imbricadas no parentesco, em que é atribuído às mulheres, especialmente às mães, o encargo das questões familiares a partir da culpabilização, em que o julgamento exterior é sentido e expresso a partir da culpa pela transição de seus filhos. Assim, as mães são colocadas e ao mesmo tempo se colocam como cuidadoras e responsáveis pelas moralidades e pela educação da própria família, a elas são atribuídas a responsabilidade das formas consideradas “corretas” de relacionalidade. Nesse caso, se os filhos são desviantes da norma, a relacionalidade parece ruir, sendo as mães culpadas por esse desmoronamento.

Observamos, portanto, que, nos diferentes discursos aqui apresentados, a culpa evidencia duas formas de manutenção das hierarquias de gênero: 1) o entendimento da transgeneridade como um erro, uma falha moral, um desvio de conduta em contraponto com a cisgeneridade percebida como um comportamento “normal” e esperado; 2) e a responsabilização das mulheres por esse “erro”, evidenciando o lugar que elas ocupam – principalmente as mães – nas relações de parentesco, por serem julgadas e responsabilizadas por aquilo que acontece com sua família. Dessa maneira, embora o par vergonha/culpa apareça nos discursos dessas mães como sentimentos individuais, estes revelam dinâmicas que evidenciam o caráter social das emoções. A seguir, analisaremos os sentimentos que são considerados mais positivos, como o amor.

O AMOR COMO CONSTITUTIVO DA RELACIONALIDADE

Os parentes cisgêneros descrevem suas emoções como fases que passam, como estados transitórios. Então, se em algum momento houve medo, culpa ou vergonha em relação à transgeneridade, isso pode mudar, “é uma fase ruim que passa”, como costumam dizer. Isso dá lugar a outros sentimentos descritos como mais positivos como a aceitação, o respeito, o orgulho e, principalmente, o amor. O amor aos filhos foi a emoção mais evocada e expressada pelas mães ao explicar a forma como conseguiram manter aquele “novo filho” dentro das relações de parentesco. Essas pessoas narraram que, após o momento de confusão e angústia, passaram a “entender, aceitar e respeitar” a transição de seus parentes. Diversas estratégias foram descritas para superar esse momento, como a busca por ler e estudar mais sobre o assunto; idas a profissionais de saúde, sobretudo, psicólogos e assistentes sociais; e procura por pessoas que estejam passando pela mesma situação. Independente do caminho escolhido, o que faz

com que as pessoas busquem uma estratégia para lidar com essa dor é o amor. Assim, durante o campo, pude perceber que o amor assumiu centralidade nos discursos dos parentes cisgêneros. Essa centralidade pode ser compreendida, de um modo mais geral, a partir daquilo que Mari Luz Esteban (2011) definiu como “pensamento amoroso”, ou seja:

[...] um conjunto articulado de símbolos, noções e teorias em torno do amor, que permeia todos os espaços sociais, inclusive institucionais, e influencia diretamente as práticas das pessoas, estruturando relações desiguais de gênero, classe e etnia, e uma forma concreta e heterossexual de compreender o desejo, a identidade e, em última instância, o sujeito (Esteban, 2011, p. 23, tradução nossa)¹⁵.

A autora enfatiza a centralidade que o amor assume no modo em que sociedades “ocidentais” ou “euro-americanas” organizam, classificam e ordenam o mundo e suas relações. Esse modo de organização produz, sobretudo, relações hierárquicas de poder que definem papéis, atitudes e identidades que privilegiam os homens em detrimento das mulheres (Esteban, 2011). Abordaremos essa desigualdade mais adiante. Salientamos que nossa análise aborda o amor com foco nessa perspectiva, mas a partir das relações familiares, para posteriormente explorá-lo no âmbito político.

No contexto das relações de parentesco, nossas interlocutoras, especialmente as mães, descreveram o amor como uma emoção capaz de suportar as dores e promover mudanças. Elas evocaram o amor como um sentimento poderoso capaz de fazê-las mudarem ao longo do tempo, pois passaram a “aceitar” a transição de seus filhos. A experiência de Vilma ilustra bem esse ponto. Ao lidar com a transgeneridade de Caio, ela passou por um momento difícil, mas que gradualmente começou a “aceitar” a transição. A família, o que inclui o marido e os filhos, também era afetada por essa transição; todos sentiam “o peso” da situação. No entanto, Vilma, ao enfrentar essa questão, passou a estudar sobre o assunto e buscava compartilhar suas reflexões com a família. Com muita conversa, a situação foi melhorando progressivamente. Essa mudança trouxe para Vilma e sua família uma imensa felicidade: “E ele [o filho] voltou a estar feliz. Parou de sofrer! Que no momento que eu nego, que às vezes a família nega, ele também sofria muito [...]. A família toda sofrendo”. E foi graças ao amor que isso foi possível:

Esse amor por ele, sabe, fazendo suportar aquilo tudo... agora eu compreendo. Foi isso! [...]. Porque todo mundo passa, é um susto, é uma dificuldade, mas o amor supera tudo isso [...] (Vilma, 2021).

15 “un conjunto articulado de símbolos, nociones y teorías en torno al amor, que permea todos los espacios sociales, también los institucionales, e influye directamente en las prácticas de la gente, estructurando unas relaciones desiguales de género, clase y etnia, y un modo concreto y heterosexual de entender el deseo, la identidad y, en definitiva, el sujeto” (Esteban, 2011, p. 23).

Vilma conclui dizendo que o amor a fez permanecer ao lado do filho: “E eu entendi também que amava muito meu filho, independente de ser menina e virar menino. Eu amava muito e não queria ficar distante”. A partir desse discurso, percebemos que o amor aparece como um vetor que transmite a qualidade do parentesco (Carsten, 2019). Quando Vilma afirma que “amava muito e não queria ficar distante”, ela, assim como outros parentes, está evocando o amor como um símbolo – para usar os termos de Schneider (2016) – que não só conecta as pessoas umas às outras, mas também assegura a continuidade das relações após a transição.

Além disso, o amor pode ser utilizado como uma forma de definir as próprias relações de parentesco e é frequentemente colocado na oposição com os “laços de sangue”. Durante o evento de confraternização do coletivo Mães Coloridas¹⁶ (evento ao qual retornamos no tópico seguinte), após uma longa fala sobre a importância do amor, Luci, compartilhou a sua experiência enquanto mãe de uma mulher trans. Ela revelou que quando a filha “saiu do armário” e assumiu a identidade trans, ela deu a mão e saiu junto. Para Luci, essa ação foi uma questão de justiça e “amor incondicional”, pois ela não via sentido ficar “presa no armário também”, uma vez que ela não tem “vergonha de expor sua filha”. Com isso, Luci acabou perdendo muitos amigos e em sua família houve muitas brigas. Entretanto, tudo isso foi importante, uma vez que agora ela pode desfrutar da companhia de sua filha e receber o “lindo presente” que ela lhe deu: um neto. A filha de Luci, que estava presente, se emocionou ao ouvir as palavras da mãe e completou dizendo que tem a mãe como uma referência, pois para ela “família é onde tem amor, independente dos laços de sangue”.

Esses discursos condensam aspectos relevantes sobre os diferentes sentidos que o amor pode assumir nas relações de parentesco. Na fala de Luci, o amor é colocado como justificativa para a “aceitação” da transgeneridade da filha. A partir desse amor, ela conseguiu transicionar junto, exemplificado por ela, como “sair do armário”. A partir disso ela consegue garantir a continuidade da relação com a filha, sendo intensificada agora com o neto. Já a fala da filha de Luci ao definir a família como o lugar “onde tem amor, independente dos laços de sangue”, enfatiza o modo como as relações de parentesco são criadas e mantidas, minimizando a confirmação “biológica” (sendo expressa através da metáfora do “sangue”). Ao comparar “amor” e “sangue”, a filha de Luci compartilha de uma noção de parentesco mais ampla, mobilizando duas categorias relevantes que compõem aquilo que Schneider (2016) e outros estudiosos do parentesco chamam de “solidariedade difusa e duradoura”.

Schneider (2016) analisa o papel central do amor no modo como os membros das famílias norte-americanas se relacionam. Ele diferencia dois tipos de amor: o amor cognático,

¹⁶ Mães Coloridas é um nome fictício de um coletivo ativista formado majoritariamente por mães cisgêneras de filhos LGBTQIAPN+, que atua em uma capital do nordeste brasileiro desenvolvendo projetos de acolhimento para essa população.

que se refere às relações entre mãe e filhos, e pai e filhos; e o amor conjugal, relacionado ao amor romântico e ao ato sexual entre marido e esposa. Dessa forma, as pessoas definem as relações familiares como sendo relações de amor. Esse amor pode ser interpretado como uma “solidariedade difusa e duradoura”, uma vez que esses relacionamentos amorosos são baseados em apoio, ajuda mútua e confiança. Eles não possuem um objetivo específico e espera-se que perdurem ao longo do tempo, de forma indeterminada. De acordo com Schneider (2016), o amor possui centralidade no simbolismo do que é uma família. Ele não apenas define, de forma abstrata, o significado do que um parente é como, também, revela o conjunto de normas que guiam o comportamento de um indivíduo com base nessas abstrações. O amor é, portanto, um símbolo central que compõe o parentesco norte-americano.

Durante o campo, observei que meus interlocutores, a partir da transição de gênero, ampliam a noção de amor para além dos contornos dados por Schneider (2016). O amor é utilizado como justificativa que orienta suas ações, como um modo de agir dentro das relações de parentesco. “Agir em nome do amor” ou “tomar uma decisão por amor”, como as pessoas descrevem, é utilizado para justificar a “aceitação” de um parente trans. Assim, a ideia de solidariedade difusa e duradoura evocada pelo amor se atualiza a partir do momento em que se “apoia” a transição. Denise, por exemplo, relata o momento em que “descobriu” a transgeneridade de seu irmão Diego afirmando que o amor que ela sente por ele não mudou: “Mas nada de mudar o amor, nada de não apoiar. Então, [...] quando eu vi a mudança e a felicidade dele, eu falei: então é isso que você quer? Então, vamos lá! E aí apoiei ele na decisão dele”. Denise e Diego são gêmeos, ambos têm 27 anos, são negros e moram em uma cidade do interior. Quando Diego revelou sua identidade transmasculina para sua irmã, ela decidiu apoiá-lo, justificando essa aceitação a partir do vínculo especial e pelo amor que eles consideram que possuem por serem gêmeos. Esse “apoio” ou “aceitação” dada a um parente trans possui diferentes significados e é expressa por diversas ações, como, o respeito ao nome e aos pronomes masculinos, comprar roupas ditas masculinas, incentivar as mudanças corporais, como corte de cabelo, ajudar na administração de hormônios e acompanhar nas cirurgias, com isso espera-se, sobretudo, que se mantenha a proximidade do convívio da relação. Assim, no contexto da transição de gênero, a ideia de solidariedade difusa e duradoura se atualiza e se concretiza a partir do apoio e da aceitação da transgeneridade.

Esse “amor”, traduzido em aceitação, percebido inicialmente como algo individual ou particular de suas famílias, começa a ganhar contornos coletivos a partir do momento em que se busca pessoas que estejam passando pela mesma questão. Camila, uma mãe de um adolescente trans de 15 anos, explica com mais detalhes o que para ela significa essa “aceitação” que possui uma forte ligação com um “amor incondicional” que ela sente pelo filho. Camila é uma mulher cisgênera branca de 44 anos, é professora, formada em pedagogia e que mora em um bairro

popular na capital de um estado do nordeste do Brasil. Ela diz que com a transição de gênero de seu filho sentiu uma dor muito profunda, pois teve que enterrar as expectativas que tinha dele enquanto uma menina, como por exemplo, uma grandiosa festa de aniversário de 15 anos no estilo baile de debutante. No entanto, ela se viu obrigada a enterrar esses sonhos, como um ato de “amor incondicional” para apoiar a transição do seu filho: “Então assim, se eu já amava meus filhos, hoje eu sei, eu sei o que é amor, e é o amor incondicional”. Para Camila, esse “amor incondicional” é o cerne da sua experiência como mãe de uma pessoa trans. Ela ressalta que as mães que acolhem, aceitam e apoiam seus filhos nessa jornada estão exercendo esse tipo de amor “poderoso”:

E toda mãe de homem trans, de uma mulher trans, e que ela aceita, que ela acolhe, que ela luta e que ela se coloca na frente, ela está praticando esse amor incondicional. E o amor é tão grande que a gente passa a acolher os filhos dos outros. Então esse é o sentimento e é um sentimento lindo, porque você deixa de ser você mesmo, dentro do seu ser [...] e transcende para o mundo inteiro. E hoje eu olho para todos os meninos e as meninas [trans] com um olhar de mãe [...] (Camila, 2021).

Nesse trecho, Camila descreve o sentimento do “amor incondicional”, manifestado através da aceitação, como algo que transcende e que toma dimensões mais coletivas. É justamente através dessa mobilização do amor que esta emoção ganha centralidade na articulação política. Pude perceber mais nitidamente essa dinâmica durante as minhas participações nos encontros mensais do coletivo Mães Coloridas, aspecto analisado a seguir.

O AMOR COMO FERRAMENTA POLÍTICA

Numa tarde de sábado em dezembro de 2022, participei do evento de confraternização do coletivo Mães Coloridas, que aconteceu em formato de piquenique em um parque público localizado em uma cidade do nordeste do Brasil. Durante esse encontro, foi realizada uma dinâmica chamada Bingo da Diversidade, conduzida por Carla, uma das fundadoras do coletivo e mãe de uma mulher trans. Antes de iniciar o jogo, Carla distribuiu alguns papéis contendo quatro palavras diferentes, cada uma com um significado especial. Algumas palavras representavam desejos para o próximo ano, 2023, que estava prestes a começar, enquanto outras eram palavras que compõem a sigla LGBTQIAPN+. À medida que as palavras eram sorteadas, Carla tecia comentários sobre o significado e a importância de cada uma delas. A empolgação tomou conta de todas as pessoas presentes, crianças e adultos, aguardavam ansiosamente a oportunidade de completar as quatro palavras nas cartelas e assim ganhar um brinde. Para dar início ao jogo,

Carla convidou uma criança para sortear a primeira palavra. A menina então puxa um pequeno papel do saco de pano que Carla tinha na mão e diz: “Eu quero ler! Está escrito aqui amor!”. Após isso, Carla segue com uma longa fala sobre o amor, como numa espécie de sermão. Ela começa falando: “nós somos o amor, enquanto o governo prega o ódio, aqui nós somos o amor. Enquanto o governo assume uma postura que mata nossas filhas, filhos e filhas nossa principal bandeira é o amor”. Ela continua:

Nosso maior trabalho enquanto ativistas é reduzir os danos dentro das casas, é explicar para as mães sobre a diversidade, apresentar as formas que elas podem lidar com um filho, filha ou filho LGBTQIAPN+. Nós apresentamos a essa mãe uma rede de apoio e acolhimento, para que ela entenda que não precisa estar sofrendo sozinha e nem reproduzindo violências. Afinal, o preconceito é sofrido, o preconceito dói. Por isso, devemos colocar o amor em primeiro lugar. Nada é maior que o amor de mãe, então precisamos colocar esse amor na frente, para que nossos filhos, filhas e filhas sejam pessoas realizadas e felizes. É o amor que torna tudo isso possível (Carla, 2022).

Essa cena ilustra o modo como o amor é utilizado nos discursos públicos das mães ativistas que compõem o coletivo Mães Coloridas. Elas mobilizam estrategicamente essa emoção para atribuir-lhe um sentido útil e prático em suas vidas, fazendo com que essa emoção perca seu caráter abstrato. Carla, por exemplo, produz um discurso com uma forte retórica emotiva. Ela posiciona o amor como antítese do “preconceito”, do “governo”, da “violência” e do “ódio” ao proferir que “nossa principal bandeira é o amor”. Essa afirmação (re)cria um mundo dividido na oposição “nós” e “eles”, onde o primeiro representa as pessoas LGBTQIAPN+ e suas famílias que “aceitam”, enquanto o segundo é composto pelos preconceituosos, pelos violentos e pelo governo. O amor, nesse contexto, se torna o divisor dessa linha que separa “nós” e “eles”. Dessa forma, essa emoção ganha um duplo movimento: o de constituir o sentido do coletivo, definir quem somos “nós” e ao mesmo tempo nos separa dos outros, da oposição. A intenção é provocar sentimentos para que as pessoas se identifiquem cada vez mais com o “nós” e se engajem politicamente nas pautas que estão sendo defendidas. Com essa estratégia, Carla, juntamente com o grupo das mães, produz um argumento político com a finalidade de sensibilizar as pessoas a aceitarem e acolherem as dissidências sexuais e de gênero em suas famílias. Isso demonstra o potencial político que o amor possui em modificar a forma como as pessoas se relacionam, tanto em suas vidas particulares, como também em seus posicionamentos públicos.

A utilização de retóricas emotivas por parte dos movimentos sociais não é exclusividade desse grupo de mães ativistas. Machado (2018) faz uma breve revisão sobre o tema e demonstra como diversos autores e autoras argumentam sobre a relevância das emoções para a análise política. Em sua análise, o autor também observa como o amor é utilizado como estratégia política no contexto das eleições na cidade de São Paulo, no ano de 2012, e no debate sobre a aprovação da união civil entre pessoas do mesmo sexo nos Estados Unidos, em 2015. Após

traçar comparações e fazer paralelos entre os movimentos sociais e políticos dos dois países, Machado (2018) conclui afirmando que o amor serviu como argumento de alta inteligibilidade e transcendência nos discursos oficiais. O amor seria capaz de transcender as barreiras das oposições partidárias, sexuais e ideológicas, mesmo sendo, nos casos abordados, uma categoria que carrega marcas de gênero e sexualidade. Com isso, o amor permanece como um argumento difícil de ser atacado, tornando-se um poderoso instrumento político discursivo. Portanto, a mobilização do amor é uma estratégia utilizada por muitos grupos minoritários – assim como as Mães Coloridas – para disputarem direitos políticos e ascensão moral.

Podemos observar nesses contextos como o amor e a política se interseccionam de maneira que um campo não pode ser compreendido sem o outro. De forma comparativa, a pesquisa de Marentes (2022) enfatiza bem este ponto, demonstrando como o amor e a política se entrelaçam nas trajetórias de homens gays argentinos. Nesse cenário, o político surge como uma condição de possibilidade para exploração do amor e do erotismo, ocorrendo de diferentes maneiras. A política se torna uma abertura para a sedução, já que o posicionamento político é um atributo valorizado na escolha de possíveis parceiros. Desse modo, a política funciona como uma das formas pelas quais as relações entre esses casais são estabilizadas, ou seja, a política atua como meio em que os casais podem começar, manter ou romper suas relações. Assim, Marentes (2022) demonstra como o amor não é uma categoria autônoma, mas está imbricada em outras dimensões da vida, como a política. Isso revela, portanto, diferentes formas como o amor, a política e as questões de gênero e sexualidade dissidentes estão interseccionadas em diferentes contextos sociais.

Nos casos empíricos aqui analisados, essa intersecção entre amor e política aparece, por exemplo, no discurso de Carla, quando ela convoca as pessoas presentes a colocarem “o amor em primeiro lugar”, afirmando que “nada é maior que o amor de mãe”, ela está proferindo frases com um teor político capaz de provocar mudanças sociais, pois utiliza das emoções como forma de desqualificar quem não defende as pautas de pessoas LGBTQIAPN+, afinal o “amor” seria capaz de transcender as diferenças entre as pessoas. Dessa maneira, amar seus filhos e filhas dissidentes configura como um dos principais atos políticos desse coletivo. De modo semelhante, Novais (2018), em sua etnografia com o grupo Mães pela Diversidade (associação formada por mães, pais e outros familiares de pessoas LGBTQIAPN+), que atua no estado de Goiás, também constata que o amor é a principal bandeira de luta desse coletivo. Segundo o autor, a expressão de experiências emocionais entrelaçadas às trajetórias de suas interlocutoras evidencia o caráter micropolítico das emoções, à medida que transcende o âmbito pessoal para adentrar a rede coletiva das Mães pela Diversidade. Tal estratégia visa afetar os lares das pessoas, ao mesmo tempo em que influencia e transforma a esfera política pública, ao denunciar as violências e lutar pelos direitos das diversas identidades sexuais e de gênero. O grupo Mães

Coloridas segue essa mesma estratégia política. Segundo Carla, o amor é utilizado por esse coletivo como uma forma “pedagógica” de “sensibilização” das famílias, sendo este o meio pelo qual as pessoas passam a conhecer as demandas e as vivências das pessoas dissidentes, assim esse sentimento é utilizado pelas mães ativistas como uma ferramenta de mudança social. Criando, portanto, um senso coletivo de maternidade capaz de impactar a cena política e pública da sociedade.

Os discursos sobre as emoções e os discursos emotivos são utilizados frequentemente como estratégia de mobilização nos encontros desse coletivo. No mês de maio de 2023, participei de um encontro promovido pelas Mães Coloridas. Esse encontro aconteceu numa tarde de sábado, no auditório da Defensoria Pública do Estado. Nesse dia, Carla inicia a dinâmica ao apresentar um vídeo protagonizado pela cantora Liniker¹⁷. O vídeo, concebido como parte de uma campanha publicitária, traz como mensagem central a forma como Liniker conseguiu assumir sua identidade enquanto mulher trans a partir do afeto de sua mãe. Após a exibição, Carla conduziu uma fala, enfatizando que o propósito do conteúdo era explorar o tema do amor, ela diz que: “mesmo o mundo todo estando contra a identidade de gênero de Liniker, a mãe dela soube exatamente como amar. A grande razão de existir o nosso coletivo é que ele alcance outras mães para que elas entendam que podem amar e apoiar [...]”. Após a fala de Carla, outras mães compartilharam suas vivências, narrando como “aceitaram” e “apoiaram” a sexualidade ou a identidade de gênero de seus filhos. Assim, o que seguiu foi a formação de uma roda de escuta e acolhimento, semelhante a reuniões de grupos de apoio, no qual diversas mães e outros familiares compartilharam suas experiências a partir de relatos acompanhados de muito choro. Dessa maneira, a fala inicial de Carla tornou-se um gatilho para que as emoções assumissem lugar central nesse tipo de encontro.

Os encontros mensais das Mães seguiram basicamente esse mesmo modelo de dinâmica em que, frequentemente, as emoções ganharam centralidade nos discursos e no modo de agir dessas pessoas. Essa centralidade das emoções pode ser interpretada a partir da definição de Lutz (1988) sobre a etnopsicologia euro-americana. Para a autora, a etnopsicologia euro-americana é atravessada pelas relações de gênero e está organizada em relação a duas oposições fundamentais: emoção/razão e emoção/distanciamento. No primeiro par de oposição, a emoção está associada ao feminino e ao descontrole, ganhando conotação negativa; enquanto a razão relacionada ao controle está associada aos atributos masculino, e, portanto, se torna o polo positivo. No segundo par de oposição, os polos se invertem: a emoção ganha um atributo positivo, embora ainda esteja associado ao feminino, pois se refere a capacidade de envolvimento

¹⁷ Liniker é uma cantora, compositora e artista visual brasileira, que ganhou notoriedade na cena pública por seus talentos musicais e por se posicionar a partir das suas vivências enquanto uma mulher trans negra. O vídeo citado pode ser visualizado em Liniker (2023).

emocional e empatia com o sofrimento do outro. Já o distanciamento, reservado ao masculino, aparece como algo negativo por conotar frieza e ausência de empatia. Assim, para Lutz (1988), a etnopsicologia euro-americana se constitui a partir desses dois eixos, tornando o gênero e o (des)controle temas relevantes na análise da antropologia das emoções (Víctora; Coelho, 2019).

Ainda sobre o lugar que as emoções ocupam nas relações desiguais de gênero, Esteban (2011) observa que as culturas europeias e norte-americanas se constituem centralmente a partir do amor. O “pensamento amoroso”, como formulado pela autora, compõe as relações entre homens e mulheres através de um regime emocional específico que os moldam como opostos complementares e hierarquizados. Com isso, a autora problematiza os discursos predominantes que afirmam a biologia ou os hormônios como governadores exclusivos dos sentimentos e desejos. Esteban (2011) ressalta que existem determinadas diretrizes culturais que consolidam esse “pensamento amoroso”, em que as mulheres são sentimentalizadas e vistas como incompletas e dependentes, enquanto os homens são percebidos como completos e independentes. Além disso, esse eixo desigual de relações produz a ideia de uma “autenticidade amorosa feminina” que não necessariamente necessita de reciprocidade. Assim, as mulheres são ensinadas a amarem as pessoas, sobretudo seus parceiros sexuais e seus familiares, sem esperar nada em troca, uma vez que esse amor é compreendido e explicado como “inato”. Este pensamento é, portanto, justificado por uma suposta biologia e fisiologia diferenciada entre homens e mulheres, fazendo, assim, do amor o cerne da identidade ou subjetividade feminina.

No caso etnográfico aqui analisado, é pertinente chamar a atenção para o fato de que o coletivo é majoritariamente formado por mulheres cisgêneras que são mães. Como tal, elas se valem dessas diferentes associações entre o feminino e a emoção, sobretudo o amor, e conseguem tirar proveito de percepções sobre os papéis tradicionais de gênero, nos quais as mulheres são frequentemente consideradas mais emocionais e mais ligadas aos aspectos afetivos. Desse modo, essas mães utilizam de emoções que são consideradas tipicamente maternas, como o amor, para causar transformações sociais e construir uma política dos afetos e da empatia. Assim, como também constatado por Novais (2018), as mães ativistas se apropriam da simplificação associada à emoção ligada à “feminilidade” para construir uma maternidade que subverte os determinismos da maternidade convencional, porém utilizam de noções hegemônicas sobre o amor e outras emoções consideradas tipicamente maternas. Percebemos, assim, um essencialismo estratégico (Spivak, 1996), em que são reproduzidos atributos hegemônicos do que é considerado ser uma “boa mãe” como aquela que ama e cuida, ao mesmo tempo em que são produzidas formas de resistência e deslocamento da norma ao assumirem a continuidade da relacionalidade com seus filhos e filhas dissidentes. Essa abordagem estratégica não apenas amplia o alcance da mensagem política das mães ativistas, mas também causa impacto significativo na vida cotidiana das pessoas. Ao utilizar o amor como um instrumento político

dentro dos discursos sobre a família e parentesco, as experiências dessas mulheres, além de demonstrarem a potencialidade política das emoções, mostram, também, a contradição ligada à agência, que envolve a resistência e o reforço às normas.

EMOÇÕES, AGÊNCIA E NORMAS

Iniciamos este artigo analisando experiências mais singulares e individuais para chegarmos em exemplos mais coletivos sobre como as emoções estão articuladas nos discursos de pessoas que precisaram lidar com a transição de gênero. Observamos como a micropolítica das emoções, no interior das diferentes famílias de homens trans, está estreitamente conectada com os discursos públicos e políticos sobre o amor das mães ativistas. Além disso, identificamos uma contradição presente nesses discursos emocionais. Por um lado, vemos mães e familiares alinhados às agendas políticas mais progressistas em defesa da comunidade LGBTQIAPN+, mas, ao mesmo tempo, reforçam discursos normativos sobre a maternidade, associados à culpa, vergonha e amor. Como conclusão, abordaremos esse aspecto com maior profundidade.

Essa divergência encontrada nesses discursos emocionais revela o paradoxo relativo ao lugar da agência do sujeito frente às normas e regulações de gênero e sexualidade, já bem abordados por teóricos e teóricas queer como Judith Butler (2015). No entanto, nos alinhamos teoricamente a partir da definição mais abrangente de agência proposta por Saba Mahmood (2019). Ao criticar tradições feministas que definem a agência humana como sinônimo de autonomia moral e política do sujeito frente ao poder, Mahmood (2019) argumenta que esse modelo de agência é limitado, pois não permite uma compreensão mais ampla que abarque realidades que não são pautadas nessas tradições. Nesse sentido, a agência não seria simplesmente uma resistência às relações de dominação, mas sim “uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (Mahmood, 2019, p. 139). Ao postular a agência como “capacidade para a ação” que possui um caráter situacional baseado nas relações de subordinação, a autora amplia essa concepção além do binarismo subversão/resistência às normas hegemônicas. Dessa maneira, os sentidos e significados de agência não devem ser dados a priori, mas devem ser compreendidos a partir de modos concretos de experiências que estão baseadas nos discursos de subordinação. Portanto, a capacidade de agência não se limita apenas à resistência às normas, pois se encontra nas diversas maneiras pelas quais essas mesmas normas são internalizadas e incorporadas. Nesse sentido, as normas não são apenas reforçadas ou subvertidas, mas também são habitadas e performadas de diferentes maneiras. Assim, existem modos de agência que não estão totalmente

baseados na resistência e no reforço à subordinação, mas abrem possibilidade para a inovação e reconfiguração das normas, sem necessariamente revertê-las por completo (Mahmood, 2019).

Embora Mahmood (2019) esteja tratando de um contexto etnográfico específico – o movimento pietista feminino das mesquitas no revivalismo islâmico no Egito –, sua separação da noção de agência e resistência, focada na ação situada conferida por meio das relações de subordinação, permite uma compreensão mais complexa das atuações das mães ativistas e dos familiares de homens trans para além da dicotomia entre subversão e reforço das normas. Os casos empíricos aqui mencionados demonstram que os sujeitos lidam com as normas de gênero e sexualidade a partir de seus próprios repertórios culturais e sociais, os quais são constituídos por essas mesmas normas. Concepções hegemônicas sobre o papel das mulheres e da maternidade ligadas ao cuidado e ao amor presente nos discursos das mães abrem a possibilidade para agir de maneira política frente às normas. Fica evidente, portanto, que as mães ativistas e os familiares de homens trans mobilizam em seus discursos emocionais a culpa, a vergonha e o amor como parte constitutiva de seus modos de agir diante da cisheteronormatividade. Dessa forma, as emoções são acionadas como elementos constitutivos dos meios e dos limites da agência, que é ao mesmo tempo, individual e coletiva, demonstrando, assim, a complexidade do potencial político das emoções frente às relações de subordinação e poder.

REFERÊNCIAS

1. ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. *In*: LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. **Language and the politics of emotion**. New York: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
2. ALMEIDA, Guilherme. ‘Homens trans’: novos matizes na aquarela das masculinidades? **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 513-523, ago. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/wkWvfpf58vHyvr35KTZyvtr/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 1 out. 2024.
3. ÁVILA, Simone. **Transmasculinidades: A emergência de novas identidades**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.
4. BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada: padrões da cultura japonesa**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
5. BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’. *In*: LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 151-172.
6. BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. ed. 9.

- Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
7. CARSTEN, Janet (org.). **Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
 8. CARSTEN, Janet. **After Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
 9. CARSTEN, Janet. The Stuff of Kinship. In: BAMFORD, Sandra (ed.). **The Cambridge Handbook of Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 133-150.
 10. DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; GADELHA, Kaciano; RANGEL, Everton. Nojo, humilhação e desprezo: uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social. **Anuário Antropológico**, [s. l.], v. 46, n. 46, p. 10-29, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/8898>. Acesso em: 20 jul. 2023.
 11. ESTEBAN, Mari Luz. **Crítica del pensamiento amoroso: temas contemporáneos**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2011.
 12. FERNANDES, Camila. **Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de estado**. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) —Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <http://objdig.ufrj.br/72/teses/861571.pdf>. Acesso em: 1 out. 2024.
 13. FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de: Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
 14. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
 15. HELLER, Agnes. Five Approaches to the Phenomenon of Shame. **Social Research**, Baltimore, v. 70, n. 4, p. 1015-1030, 2003. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40971959>. Acesso em: 25 jul. 2023.
 16. KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror: an Essay on Abjection**. New York: Columbia University Press, 1982.
 17. LINIKER. **Dela eu herdei o amor e a coragem que me move. Ela que conhece e abraça [...]**. 9 maio 2023. Instagram: @linikeroficial. Disponível em: https://www.instagram.com/reel/CsCaMuHgp8B/?utm_source=ig_web_copy_link&igshid=MzRIODBiNWFIZA. Acesso em: 2 fev. 2024.
 18. LUTZ, Catherine. **Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to western theory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
 19. MACHADO, Bernardo Fonseca. Emoções em disputa: usos do “amor” em manifestações. **Revista de Antropologia**, [s. l.], v. 61, n. 3, p. 86-108, 2018. Universidade de São Paulo. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/152039>. Acesso em: 25 jul. 2023.
 20. MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, [s. l.], v. 23, n. 1, p. 135-175, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/6431>. Acesso em: 5 set.

2023.

21. MARENTES, Maximiliano. Seducir, levantar, estabilizar: amor y política entre varones gays argentinos. **Debates en Sociología**, [s. l.], n. 54, p. 1-37, 9 jun. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.202201.008>. Acesso em: 20 jul. 2023.
22. MÉNDEZ, Lucas Platero; ARJONILLA, Esther Ortega. **Investigación sociológica sobre las personas transexuales y sus experiencias familiares**. Madrid: Paredós Artes Gráficas, 2017.
23. NOVAIS, Kaito Campos de. **Gestos de amor, gestações de lutas: uma etnografia desenhada sobre o movimento Mães pela Diversidade**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/8536>. Acesso em: 18 jul. 2023.
24. OLIVEIRA, Leandro de. A “vergonha” como uma “ofensa”: homossexualidade feminina, família e micropolíticas da emoção. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 25, n. 54, p. 141-171, ago. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/FJ9DqKDWH3BHx5kJ3yWVztf/?lang=pt>. Acesso em: 3 jul. 2023.
25. REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
26. ROSALDO, Michelle. Toward an anthropology of self and feelings. *In*: SHWEDER, Richard A.; LEVINE, Robert (org.). **Culture Theory: essays on mind, self and emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 137-157.
27. RUI, Taniele. Nojo, humilhação e vergonha no cotidiano de usuários de crack em situação de rua. **Anuário Antropológico**, [s. l.], v. 46, n. 36, p. 85-107, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/8925>. Acesso em: 20 jul. 2023.
28. SCHNEIDER, David. **Parentesco Americano: uma exposição cultural**. Petrópolis: Vozes, 2016.
29. SPIVAK, Gayatri. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. *In*: LANDRY, Donna; MACLEAN, Gerald (ed.). **The Spivak Reader**. New York: Routledge, 1996. p. 203-236.
30. VÍCTORA, Ceres; COELHO, Maria Claudia. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 25, n. 54, p. 7-21, ago. 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/3170>. Acesso em: 30 maio 2023.

Anne Alencar Monteiro

Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5769-845X>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise

de dados e Redação. E-mail: alencar.anne@gmail.com

Cecilia Anne McCallum

Professora Associada do Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia. PhD em Antropologia Social pela University of London. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1927-7774>. Colaboração: Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: cecilia@ufba.br

Patriotas da BR-163: ressentimentos, nostalgia e a humilhação da lei na fronteira

Patriots of the BR-163: resentments, nostalgia, and the humiliation of the law on the frontier

Renata Barbosa Lacerda

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

RESUMO

Este artigo discute a relação entre políticas de desenvolvimento, a produção de comunidades imaginadas e confrontos políticos, tendo como objeto de análise as dinâmicas emocionais presentes em relatos de habitantes da região da rodovia BR-163 (Pará, Amazônia Legal, Brasil) em situações de conflito com autoridades estatais. A análise se alicerça em dados etnográficos, publicações de relatos de habitantes da região, reportagens jornalísticas e entrevistas em profundidade com autodenominados pioneiros, colonos, produtores rurais, pequenos agricultores, comerciantes, empresários, garimpeiros e madeireiros. Com base no diálogo com teorias das Ciências Sociais sobre emoções, desenvolvimento e mobilizações sociais, descrevo como dinâmicas emocionais vinculadas ao imaginário de conquista da “fronteira” conformaram uma memória social marcada por nostalgia estrutural e ressentimentos. Esses eram entretecidos por sentimentos como: coragem daqueles identificados como pioneiros diante do medo do sertão e da esperança do progresso; humildade, orgulho, raiva e revolta do “povo” frente a variadas formas de abandono, covardia e humilhação do governo e da lei. Argumento que esses ressentimentos e nostalgias motivaram uma crescente adesão, por grupos sociais heterogêneos mais recentemente reunidos sob a categoria patriotas, à extrema-direita e a conflitos violentos contra normas e políticas públicas de regulamentação ambiental e de redistribuição de terras públicas. Logo, o objetivo do trabalho é contribuir para a compreensão de como os patriotas da BR-163 acreditam no que dizem e fazem, assim como suas motivações políticas. Defendo que emoções referidas a confrontos políticos violentos são ferramentas analíticas profícuas para a reflexividade antropológica acerca de nossos “outros repugnantes”.

Palavras-chave: Emoções, Moralidades, Confrontos Políticos, Extrema-Direita, Amazônia.

Recebido em 12 de abril de 2024.
Avaliador A: 29 de abril de 2024.
Avaliador B: 04 de julho de 2024.
Aceito em 21 de agosto de 2024.



ABSTRACT

This article discusses the relationship between development policies, the production of imagined communities and political confrontations, taking as its object of analysis the emotional dynamics present in the accounts of inhabitants of the BR-163 highway region (Pará, Legal Amazon, Brazil) in contentious situations with state authorities. The analysis is based on ethnographical findings, publications of inhabitants' stories, newspaper reports and in-depth interviews with self-styled pioneers, settlers, rural producers, small farmers, traders, entrepreneurs, miners, and loggers. Based on a dialogue with theories of emotions, development, and social mobilizations, I describe how emotional dynamics linked to the idea of conquering "frontiers" have shaped a social memory shaped by structural nostalgia and resentments. These were interwoven with feelings such as: courage of the pioneers in the face of the fear of the backlands and the hope of progress; humility, pride, anger, and revolt of the "people" when faced with various forms of abandonment, cowardice and humiliation by the government and the law. I argue that these resentments and nostalgias have motivated a growing adherence, by heterogeneous social groups recently gathered under the category of patriots, to the extreme right and to violent conflicts against norms and public policies for environmental regulation and the redistribution of public lands. Therefore, the aim of this work is to contribute to understanding how these patriots believe in what they say and do, and their political motivations. I argue that emotions related to violent political confrontations are useful analytical tools for anthropological reflexivity about our "repugnant others".

Keywords: Emotions, Moralities, Political Confrontations, Extreme Right, Amazonia.

INTRODUÇÃO

Este artigo discute a relação entre políticas de desenvolvimento, a produção de comunidades imaginadas e confrontos políticos, tendo como objeto de análise as dinâmicas emocionais presentes em relatos de habitantes da região da rodovia BR-163 (Sudoeste do Pará), particularmente aqueles do município de Novo Progresso, em situações de conflito com autoridades estatais¹. Em especial, os sentimentos de: *coragem* dos *pioneiros* diante do *medo do sertão* e da *esperança de progresso*; *humildade*, *orgulho*, *raiva* e *revolta* do que concebiam

¹ Este trabalho, resultante de pesquisa de pós-doutorado, foi financiado pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), Processo SEI 260003/008725/2023. A pesquisa de doutorado recebeu financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/UFRJ).

como *povo* ou *sociedade* diante de *abandonos*, *covardias* e *humilhações* do *governo* e da *lei*. A análise se alicerça na etnografia que realizei sobre a região (2013-2023), publicações de relatos de habitantes da região, reportagens jornalísticas e entrevistas em profundidade com autodenominados *pioneiros*, colonos, produtores rurais, pequenos agricultores, comerciantes, empresários, garimpeiros e madeireiros².

Esta pesquisa tem por objetivo a compreensão de como *patriotas* da BR-163 acreditam no que dizem e fazem, bem como suas motivações políticas. Busca ainda contribuir com a literatura sobre o papel das emoções na política, seja em termos de movimentos sociais, política eleitoral ou políticas públicas (Coelho; Beleli, 2022), levando em consideração que discursos emocionais incorporados são mecanismos de exercício de dominação que possuem o potencial micropolítico (Rezende; Coelho, 2010) de dramatizarem ou alterarem as hierarquias sociais (Abu-Lughod; Lutz, 1990). Foca em “emoções hostis” ou “negativas”, em especial a humilhação e o ressentimento, por serem um meio privilegiado de esmiuçar essas hierarquias sociais a partir de marcadores sociais da diferença (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021), bem como para elucidar processos de subjetivação que escapam a explicações sobre práticas coletivas violentas apenas pela chave da manipulação e coerção (Fassin, 2013).

A etnografia que baseia esta análise mostrou que colonos sulistas *pioneiros* caracterizavam-se como heróis da conquista da “fronteira” amazônica desde sua chegada nos anos 1970 e 1980. Assim sendo, a implementação do Plano BR-163 Sustentável, pelo governo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), do Partido dos Trabalhadores (PT), significou uma *crise* que rearticulou grupos sociais heterogêneos. Esses grupos reuniram-se ocasionalmente em ações coletivas como *sociedade progressense* ou *povo da BR-163* pela crítica ao processo de ambientalização das políticas públicas e regulamentações ambientais, fundiárias e agrárias (Lacerda, 2022b, 2023). A responsabilização da questão ambiental pelos problemas da região foi o modo pelo qual representantes locais – sobretudo agentes capitalizados das atividades madeireira, minerária e pecuária – passaram a enquadrar variados ressentimentos em contraposição ao estigma de *bandidos*, gerado pela ambientalização.

Após o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff (2011-2016), foram operadas novas rearticulações sociais a nível regional, que acompanharam o fortalecimento de representantes da mineração e do agronegócio, impulsionados pelos governos de Michel Temer (2016-2018) e de Jair Bolsonaro (2019-2022). Com a derrota de Bolsonaro em 2022, representantes do modelo de desenvolvimento neoextrativista (Svampa, 2019) –, que vinham realizando concertações nos níveis transnacional, nacional, estadual, regional e local (Pompeia, 2020), demonstraram seu caráter violento em ações coletivas na região da BR-163 paraense (Lacerda, 2023) e em outras

² Em itálico, destaque: termos êmicos pertinentes para a análise; termos estrangeiros; títulos de periódicos; e livros. Mantenho o termo *pioneiro* em itálico ao longo do texto para destacar seu caráter de identidade coletiva que nega ou diminui a coexistência com povos e grupos sociais não brancos na região durante a política de colonização. Substituí nomes citados para preservar a confidencialidade das entrevistas.

regiões do país (Fialho *et al.*, 2023).

No primeiro item, discuto o papel da reflexividade antropológica na análise de seus “outros repugnantes” e de suas adesões em confrontos políticos. No segundo item, abordo a questão das motivações de mobilizações sociais comunitárias, traçando um diálogo entre as literaturas sobre emoções e o desenvolvimento, sob a perspectiva das comunidades imaginadas a partir da conquista da “fronteira”. No terceiro item, discorro sobre a relação entre nostalgia e ressentimentos coletivos agravados com a *crise* de meados dos anos 2000, traduzida pelo *povo da região* por *covardias* e *humilhações*. No último item, descrevo o autointitulado *movimento patriota*, o qual bloqueou a BR-163 contra a derrota de Bolsonaro em 2022, abordando a importância da esperança para a mobilização. Por fim, argumento que as dinâmicas emocionais entretecidas por ressentimentos e nostalgias em torno do imaginário da conquista motivaram a crescente adesão à extrema-direita e a conflitos violentos contra normas e políticas públicas de regulamentação ambiental e de redistribuição de terras públicas.

ADESÕES E AFETAÇÕES EM CAMPO

Maria Claudia Coelho (2023), em diálogo com Susan Harding (1991) e Rosana Pinheiro-Machado e Lucia Scalco (2021), mostrou que emoções referidas a conflitos em torno do voto são ferramentas analíticas profícuas para a reflexividade antropológica acerca de nossos “outros repugnantes”. Isto é, aqueles por quem nós, antropólogos, nutrimos repulsa e não empatia – valor que se tornou paradigmático para o exercício etnográfico, como salientou criticamente Marco Martínez-Moreno (2022).

Nesse sentido, James Jasper (2018) observou em posfácio ao livro *The Emotions of Protest*, que as crenças de eleitores de Donald Trump nos EUA podem ser mais bem compreendidas quando referidas a emoções que compõem uma constelação de compromissos morais e afetivos. Essas lealdades afetivo-morais, que conformam identidades coletivas, não são redutíveis a princípios abstratos, como liberalismo, nacionalismo e, poderíamos acrescentar, democracia. Segundo Jasper, isso é verdade tanto para eleitores de Trump quanto para aqueles que, situando-se do outro lado do espectro político, desprezam e temem a extrema-direita. Conforme Moacir Palmeira e Beatriz Heredia (2010) já haviam mostrado com base em etnografias no Brasil, o voto é uma questão de adesão a um lado (não fixo) da sociedade, mais do que uma escolha individual³. Com isso em mente, proponho analisar as adesões em jogo em confrontos políticos,

3 “Se o voto-escolha é uma decisão [...] individual, tomada com base em certos critérios, em um determinado momento, a adesão é um processo que vai comprometendo o indivíduo, ou a família, ou alguma outra unidade social significativa, ao longo do tempo, para além do tempo da política” (Palmeira; Heredia, 2010, p. 19).

que abarcam a política institucional, mas também a formação de identidades coletivas, ciclos de protesto e violência coletiva (McAdam; Tarrow; Tilly, 2004).

Durante o trabalho de campo em Novo Progresso, me vi constantemente implicada ética e politicamente nesses confrontos políticos a nível local e nacional. Em 2018, eu estava em Novo Progresso durante o primeiro turno das eleições, quando sindicalistas e políticos ruralistas fizeram carreata e outdoors em apoio ao candidato à presidência Jair Bolsonaro. Conversando com algumas lideranças de empresários, percebi que escondiam seu voto em candidatos da direita como Álvaro Dias (Podemos) na presença de representantes bolsonaristas. Como sabiam que eu também não votaria no então candidato do Partido Social Liberal (PSL) por ser, na visão deles, muito radical, riram ao me dizer: “nós somos Bolsonaro como você”. De fato, eu também evitava declarar meu voto entre bolsonaristas e lideranças da elite local. Ao passo em que alguns presumiam que eu seria petista por ser mais uma *ambientalista* vinda do Sudeste⁴, outros queriam saber em quem votaria, para situar minha posição acerca das causas regionais.

No ano anterior, em um almoço na fazenda do *pioneiro* sulista Fabio Lima, seu irmão Paulo Lima, um reconhecido sojicultor e pecuarista de Novo Progresso, perguntou a cada um em quem tínhamos votado nas eleições gerais de 2014. Fabio tinha votado em Dilma e sua esposa tinha votado em Aécio Neves, como Paulo. Tensa, menti que abstive meu voto. Paulo pareceu discordar mais de mim do que de seu irmão Fabio (que em 2018 votaria em Bolsonaro), pois mostrar a adesão a um lado lhe parecia melhor. Em seguida, Paulo me perguntou o que eu achava sobre a fiscalização ambiental na região.

Estava acostumada a responder perguntas frequentes como essa de forma vaga, por vezes retribuindo com outras perguntas. Fazia o mesmo quando, desde os trabalhos de campo em 2013, médios e grandes produtores rurais me interpelavam sobre o governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), que recorrentemente elogiavam, em contraste com o governo Lula – o qual, como comentavam, seria mais apoiado pelos trabalhadores rurais na região. Ou quando repetiam uma retórica de inversão, pela qual acusavam o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) de grilagem e invasão da terra de outrem, ao defenderem-se de denúncias de grilagem de terras públicas – ainda que a grilagem fosse comprovada por meio de documentos ambientais e fundiários pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), autarquia que criticavam pela morosidade na regularização de suas pretensões fundiárias, inclusive quando eram evidentemente ilegais.

Frente a discursos como esses, poucas vezes simpatizei com interlocutores, especialmente os capitalizados e/ou os mais ávidos em demonstrar seu pertencimento à *sociedade progressense* ou ao *povo da região da BR-163* – identidades imaginadas a partir do modelo do colono *pioneiro* sulista, que tem por referenciais a masculinidade viril e branca (Lacerda,

4 Representantes locais faziam questão de me apresentar em público como pesquisadora do Rio de Janeiro, reiterando minha origem regional semelhante à de jornalistas, ambientalistas e fiscais que atuam na BR-163.

2023). Cientes de nossa distância social, moral e emocional, muitos interlocutores esperavam que eu tivesse empatia pelos seus *sofrimentos*, causados, em grande medida, pelo estigma de *bandidos*, disseminado com a instauração de uma governança na qual “el ‘ciudadano de bien’ se constituye en oposición al ‘bandido’.” (Martínez-Moreno, 2022, p. 285). Por vezes, pessoas que reivindicavam milhares de hectares em Unidades de Conservação (UCs) criadas entre 2005 e 2006 (demanda ilegal também pelo tamanho das áreas) expressaram seus *sofrimentos* por meio de narrativas de *injustiça* – evidenciada em episódios de *humilhação* e *covardias* –, gestos corporais, documentos, livros, jornais, revistas, mapas, desenhos e fotografias.

Dessa forma, buscavam me sensibilizar para sua causa, demonstrando as variadas dificuldades pelas quais passaram para ocuparem a Amazônia. Foi especialmente impactante para mim uma visita, em 2017, a Loureiro (paranaense) e Laura (mineira de nascença), autointitulados colonos agricultores sulistas, que me foram recomendados por terem *sofrido muito* com a criação, em 2006, da Floresta Nacional (Flona) do Jamaxim. Essa UC foi instituída com 1.301.120 hectares pelo governo Lula em 2006, em sobreposição à Reserva Garimpeira do Tapajós – criada em 1983 pelo governo militar para ser explorada por garimpeiros artesanais – e a pretensões fundiárias de centenas a milhares de hectares.

O casal se conheceu no Paraná. Os dois tinham quase 70 anos de idade e seis filhos – alguns trabalhavam em garimpos da região. Como em outras situações que passei com pessoas que reivindicam terra nessa UC, não foi fácil entrevistá-los. Conforme me contaram depois, tinham *medo* de conversar com pessoas de fora, porque as “ONGs querem tomar nossas terras”. Por isso, consultaram antes uma das principais lideranças da causa pela redução da UC. Além disso, eles me vigiaram, observando que eu andava com políticos que defendiam sua causa.

Conversei dois dias com o casal, que contou ter chegado na região em 1983 e que trabalharam com roça, como seus pais, em um pequeno sítio perto da BR. Em 2002, quando suas condições melhoraram, compraram um direito de posse – documento provisório, que não é válido como título de propriedade privada – de um amigo colono, que estava há 35 anos na área. Quatro anos depois, a Flona se sobrepôs a essa área, onde já tinham desmatado cerca de 330 hectares e plantaram capim para suas dezenas de cabeças de gado bovino.

Loureiro e Laura repetiram então a narrativa sobre *injustiças* a que eu já estava habituada, ao compartilharem sua memória familiar de *sofrimentos* na região, inclusive com fotografias e documentos de gado e de protocolo do Incra. Entretanto, ao fim da nossa primeira conversa, fui surpreendida quando enfim mencionaram o tamanho total de sua pretensão fundiária na UC: 7.200 hectares – tamanho não passível de regularização fundiária. Quando fiquei a sós com Laura, ela me relatou que seus pais eram muito pobres em Minas Gerais, onde trabalhavam em garimpos. Logo antes de nos despedirmos em frente ao prédio onde moravam na cidade, Laura começou a chorar, de soluçar, ao me mostrar as lojas vazias com placas de “aluga-se”: segundo ela, não conseguiriam mais alugar por causa da estagnação da cidade, causada pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama), repetindo

que *sofrem muito*. Reti a imagem daquele choro, que parecia sincero e espontâneo, após Laura comentar que sentia-se escutada por mim, alguém de fora. O casal se via como pequeno em comparação com grandes pecuaristas locais (que têm mais de mil cabeças de gado), mas defendia o seu direito a uma área igual ou maior à de grandes pecuaristas – área que esperavam poder explorar um dia, a depender de mudanças nas leis e na UC.

Outros, por seu turno, emocionavam-se ao lembrar como tinham enriquecido com exploração de madeira e ouro, mas empobreceram com as novas medidas ambientais. Os olhos de Souza, um madeireiro clandestino, enchiam-se de lágrimas quando, em 2017 e 2018, contou-me tudo o que tivera no auge da madeira no município: empresa madeireira com dezenove funcionários; casa própria; caminhonete; e uma mulher loira – signos de status, sobretudo para homens nordestinos como ele. Cabisbaixo, contou que perdeu tudo em 2016, quando sua madeireira (ilegal) pegou fogo e o Ibama destruiu seus maquinários. Costumava lembrar que amigos e a ex-mulher o deixaram quando perdeu tudo – com exceção de um amigo, cuja lealdade elogiava. Apesar das perdas e de não se dizer mais madeireiro como antes, continuava vendendo madeira nobre, inclusive oriunda de UCs – o que me contava com orgulho, mostrando fotografias da mata derrubada em seu celular, repetindo que esperava voltar a enriquecer. Apesar do Ibama, dizia que o Pará ainda era *terra de riqueza, de oportunidade: o pobre fica rico*.

O *sofrimento* de alguns, particularmente o de Laura, expresso em lágrimas, parecia-me mais sincero do que o de outros, cujas narrativas soavam mais arquitetadas como justificativa, isto é, tentativa improcedente de vitimização (Martínez-Moreno, 2022) daqueles que eram acusados de cometerem crimes ambientais e fundiários. Em outras palavras, alguns interlocutores, em especial os/as representantes de sindicatos e associações de produtores rurais, madeireiros e garimpeiros, pareciam menos emocionalmente sinceros – embora expressassem grande indignação, ao elencarem argumentações jurídicas a seu favor.

Havia ainda aqueles que apresentavam um teor cínico, defendendo, desavergonhadamente, o que me parecia indefensável, por violar leis e uma moralidade pautada na sustentabilidade ambiental e nos direitos humanos. Agamenon Menezes, sindicalista ruralista de Novo Progresso, com quem conversei principalmente em 2017 e 2018, é emblemático nesse sentido. Tanto que pesquisas e reportagens sobre ilegalidades na região costumam citá-lo por sua retórica cínica, como: “O Brasil é pobre porque não desmata”; “a sociedade sempre progride e a mudança é inevitável e benéfica [...] Vocês sentem falta de dinossauros?” (Torres; Branford, 2017). Em 2013, depois de tentativas de entrevistá-lo, seus funcionários me alertaram que ele não receberia ninguém de ONGs ambientalistas – afinal, apesar de eu ter me apresentado como pesquisadora, possuía uma aparência sudestina branca, comum aos ambientalistas. Quando finalmente me recebeu, mostrou desconfiança ainda por antropólogos, por terem feito o laudo de demarcação da Terra Indígena (TI) Baú, dos Kayapó, contra a qual seu sindicato lutou. Ademais, costumava criticar o governo Lula não só pelas políticas ambientais, mas por políticas pautadas em

diferenças sociais que favoreceriam, ao seu ver, os *trabalhadores, pequenos, índios e pretos*⁵.

Lideranças como Agamenon pareciam conscientes de sua fabricação instrumental de justificativas e de problemas sociais, de acordo com suas posições sociais, interesses e as correlações de poder em jogo. Todavia, o trabalho etnográfico me mostrou que o enquadramento cognitivo da realidade, as justificativas performáticas para determinados públicos e a sinceridade emocional imbricavam-se nas narrativas e na gestualidade corporal de interlocutores aparentemente mais ou menos sinceros. Assim, constatei que tais enquadramentos de problemas e justificativas compunham o que o *povo* compreendia ser o *conhecimento da realidade da região*, pelo qual se diferenciava de pessoas de fora, como eu.

De modo a explicitar e refletir sobre minhas próprias afetações em campo, relacionadas à essa percepção de sinceridade (Martínez-Moreno, 2022), distanciei-me da abordagem teórica clássica que prioriza o interesse e o poder como fatores explicativos das ações humanas, a qual, por vezes, reduz motivações a manipulações das elites (Lacerda, 2023). Busquei assim aprofundar questões morais que as constituem, bem como seus critérios de avaliação ética no domínio do ordinário, os quais possuem conexão inextrincável com as emoções (Lambek, 2010).

MOBILIZAÇÕES COMUNITÁRIAS, CHOQUE MORAL E MEMÓRIA

Em termos de motivos morais para a ação, a sociologia pragmática oferece um bom ponto de partida para reavaliar aquilo que costuma ser reduzido como “justificativa” pelo conceito de justificação (Boltanski; Chiapello, 2009). Nesse sentido, meus interlocutores visavam proporcionar argumentos face a críticas (sobretudo de teor ambiental e fundiário) e sensibilizar pessoas com base em determinada noção de bem comum e de justiça. Constituíam assim justificações que fundamentam um espírito capitalista; mais especificadamente, do modelo de desenvolvimento neoeextrativista. Essas justificações buscavam atrair o apoio da opinião pública e de agentes estatais para suas causas, produzidas por concertações políticas em vários níveis, como mostrou Caio Pompeia (2020). Isso incluía a promoção do comprometimento de públicos distantes a agirem diante do seu sofrimento, via denúncia (Boltanski, 2004).

Apesar de levar em consideração a centralidade de sentimentos como sofrimento e injustiça, essa abordagem não aprofunda o que dá corpo às justificações morais, ao focar no

5 “O incentivo que Lula deu pro pessoal das diferenças foi impressionante, colocou preto contra brancos, pobre contra o rico. Pequeno produtor no governo do PT tem vantagem mostra, mas o fazendeiro é o cão do mundo.”. (entrevista gravada a Agamenon Menezes, 22 maio 2017).

“como” das motivações das mobilizações coletivas, e menos no “por quê”, no sentido de Jeff Goodwin, James Jasper e Francesca Polletta (2001). Essas questões me preocupavam desde 2013, quando me deparei com um protesto em Novo Progresso que reuniu agentes desiguais que apresentavam hostilidade entre si no cotidiano. Primeiramente, preocupada no “como” conseguiram reunir pautas diversas, passei a me atentar mais para o “por quê” do engajamento em mobilizações que transcenderam setores da população local e regional diretamente enredados no “espírito neoextrativista”, por vezes reunindo segmentos de pequenos agricultores (trabalhadores rurais) e indígenas, além das elites locais (Lacerda, 2022b, 2023).

Como argumentei em Lacerda (2023), há pouca teorização sobre mobilizações ambíguas e heterogêneas de caráter comunitário, em especial aquelas vinculadas a regionalizações e territorialidades, dirigidas ao Estado como interlocutor e/ou antagonista. Para além do campo teórico dos movimentos sociais, alguns trabalhos etnográficos notáveis apontaram a relevância do pertencimento comunitário na organização de ações coletivas. Por exemplo, Seyferth (1999) descreveu diferentes mobilizações de variados colonos imigrantes europeus em Santa Catarina no século XIX contra a administração da colônia em face da precariedade e arbitrariedades da implantação da política de colonização, a qual gerou crises e conflitos por terra.

As etnografias de Telma Bemerguy (2019) e Jeremy Campbell (2012), realizadas no Sudoeste do Pará, também fornecem caminhos nesse sentido. A primeira, com base nas noções de comunidades étnicas de Max Weber (1999) e de paixões políticas de Goodwin, Jasper e Polletta (2001), mostrou como grupos divergentes se mobilizaram pela emancipação do estado do Tapajós, que reuniu, de forma tensa, apoiadores e críticos do agronegócio ao ser construído pela “comunização” em torno de uma história, identidade regional e afetos comuns.

Já Campbell (2012) analisou alianças entre pequenos agricultores e grandes pecuaristas em mobilizações conjuntas na BR-163 paraense. Por um lado, afirma que esses engajamentos se deram pela vivência comum, entre práticas materiais e sonhos de desenvolvimento, das precariedades da rodovia eternamente inacabada, denunciadas como *abandono do governo*. Por outro lado, menciona que também foram movidas pelo rancor e ressentimento de colonos, por serem estigmatizados como destruidores da floresta amazônica ao protagonizarem o modelo de desenvolvimento da colonização e sua historicidade – que teria fracassado, segundo agentes estatais que promoveram as políticas de desenvolvimento sustentável de Lula⁶.

Como Lacerda (2022b) e Karina Tarca (2014) mostraram em suas etnografias realizadas na região, esse período de implementação das medidas do Plano BR-163 Sustentável foi lido pelos habitantes da região como início de uma *crise* que teria gerado a estagnação da BR-163 paraense, ao exigir título de propriedade privada para realização de atividades neoextrativistas e intensificar a fiscalização ambiental, com a presença de fiscais ambientais armados na região.

⁶ A vivência da precariedade decorrente da incompletude da BR-163 foi analisada também por Bemerguy (2024). Para a questão da estigmatização como criminosos ambientais na região da BR-163, ver também: Tarca (2014).

No sentido da economia moral de Edward Thompson (1998), a *crise* criou um sentimento difuso de desrespeito às normas morais e legais, produzindo um relativo consenso social acerca da ilegitimidade da mudança das normas de apropriação privada da natureza e de terras públicas. Gerou ainda uma crise moral-existencial (Lacerda, 2022b), ao converter em vilões aqueles que imaginavam-se heróis por atenderem à missão de civilizar a Amazônia em nome da pátria – como mostrou Rosane Seluchinsk (2008), com base em entrevistas com colonos que ocuparam Mato Grosso nos anos 1970 e 1980, alguns dos quais lhe relataram conflitos com o Ibama.

Tendo iniciado minha pesquisa de campo em 2013 interessada nas histórias de ocupação da BR-163, me chamava a atenção que os relatos sobre o passado da colonização eram permeados de *sofrimentos*, *dificuldades* e *sacrifícios* (especialmente doenças como malária e hepatite, acidentes e mortes de parentes) que se estendiam, com novas tonalidades, ao presente da *repressão do governo*. Falavam do passado mencionando reiteradamente ao longo das entrevistas – em tom de raiva e ressentimento –, os *sofrimentos* no presente.

Os *sofrimentos* do passado encontravam-se mais cristalizados nos livros, revistas e entrevistas à imprensa até o momento da *crise* de meados dos anos 2000. Em publicações sobre a história de Novo Progresso, como os livros das pioneiras sulistas Gertrudes Oravec (2008) e Sara Schneider e Raquel Fortes (2011), *progressenses* retratavam seus *pioneiros* como *trabalhadores da pátria* que atenderam ao chamado de colonização pelo governo militar nos anos 1970. Valorizavam-se pela sua *coragem* no enfrentamento do *medo* de desbravar uma floresta temida como *sertão* – isto é, *sem lei e sem governo* –, onde foram *abandonados* pelo Exército nos anos 1980, quando este parou de fazer a manutenção da rodovia, deixando-os *humilhados*, em meio à poeira e lama, dificultando a produção agrícola e o acesso a serviços públicos básicos. No entanto, o *medo*, os *sofrimentos*, os *sacrifícios* e as *dificuldades* “não sufocaram a esperança e o desejo por uma vida melhor” (Schneider; Fortes, 2011, p. 64). Como apontaram os autores do livro *Sempre em frente*, que reuniu relatos de *pioneiros* da BR-163, o abandono do governo era constitutivo do “espírito pioneiro” dos colonos de seguir sempre em frente, com sonhos de progresso (Schumann *et al.*, 2015).

Nos livros, apesar de não omitirem desavenças com garimpeiros durante a colonização, essas tensões se diluíam em suas narrativas nostálgicas, transpassadas por referências cristãs centradas na comunhão entre sulistas e o pertencimento a uma história comum. Já nas entrevistas que fiz com Gertrudes e Sara em 2013, a nostalgia da *solidariedade* e *humildade* de *antes*, quando *todos se conheciam*, aparecia em contraste com o crescente distanciamento entre habitantes do município no presente. Isso foi agravado pela *crise*, quando cerca de metade dos habitantes (inclusive muitos *pioneiros*) foi embora, conforme me relatou Gertrudes.

O Plano BR-163 Sustentável, cujas primeiras medidas foram implementadas durante a escrita do livro de Sara Schneider e Raquel Fortes (2011, p. 87) “deixou a todos sem saber como agir”. A esse respeito, a *crise* incentivou a publicação de livros como o de Gertrudes e de Sara e

Raquel⁷. Na carta aos seus entrevistados – escrita em seguida as primeiras medidas do Plano –, Sara e Raquel justificavam a importância desses relatos ao constatarem que “a vida e a luta dos nossos pioneiros” estavam sendo esquecidas (Schneider; Fortes, 2011, p. 143).

No contexto das mobilizações coletivas que acompanhei em 2013, 2017 e 2018, os governos petistas eram lidos pela criação de um novo roteiro de desenvolvimento que pretendia esvaziar a Amazônia – expulsando colonos e deixando somente a natureza, segundo me diziam. O tão esperado asfalto, iniciado por Lula, acompanhou compensações ambientais, fundiárias e agrárias, as quais criminalizavam *progressenses* e os relegavam ao passado. Nesse sentido, é significativo que uma liderança de um povoado vizinho a Novo Progresso tenha provocado Campbell (2012, p. 16) dizendo que “hoje, nós somos os índios”. Isto é, ressentiam serem esquecidos e expulsos pela pavimentação da rodovia como os povos indígenas foram expulsos durante sua abertura pelo Exército nos anos 1970.

Dessa forma, no que tange à teoria das emoções, essa *crise* pode ser compreendida ainda pelo conceito de choque moral (Jasper, 2018), o qual associa cognição – como o enquadramento de políticas públicas ou leis como injustas –, moralidade e emoção. Como observou Coelho (2023) a partir de sociólogos que teorizaram as emoções, como Émile Durkheim, James Jasper e Jack Katz, a tríade cognição-moralidade-emoção, permite, além da produção de engajamento em ações coletivas, a totalização das representações de si e/ou do outro, ao desafiar valores que definem a identidade e sustentam a autoestima de quem se sentiu humilhado – e poderíamos acrescentar, ressentido-se por ter sido esquecido, violentado e injustiçado. Assim sendo, choques morais são propícios para a análise antropológica das dinâmicas emocionais, que implicam a articulação entre diferentes sentimentos (Coelho, 2010), podendo levar ao desejo de aniquilação do outro, caso se sintam reduzidos como pessoas por processos de totalização (Coelho, 2023).

Para este caso, interessam sobretudo as totalizações essencializadoras, produzidas no conflito com agentes estatais responsáveis pela implementação e fiscalização das políticas públicas. De forma análoga ao caso analisado por Michael Herzfeld (1995), acerca dos gregos “ladrões” reconhecidos por praticarem ilegalidades, apesar do tom subversivo e ressentido dos discursos dos *progressenses* em face de seu estereótipo de *bandidos*, são simbióticos com a lógica identitária em um Estado Nação como o Brasil. Afinal, nossa memória nacional é calcada em heróis como os bandeirantes – imortalizados em estátuas, nomes de rua, livros oficiais de história do Brasil – por abrirem (violentamente) nossas “fronteiras” (Velho, 2009).

Nos termos de Pablo González Casanova (2007), essa memória é fruto do colonialismo interno, enquanto fenômeno econômico, político, social e cultural. Como mostrou Seyferth (1992) acerca de colonos imigrantes do Sul – que posteriormente subiriam a BR-163 para

7 O livro de Gertrudes Oravec (2008), “Saga dos Pioneiros do Pará”, registrou relatos de famílias *pioneiras* de 1989 a 1994. O livro de Sara Schneider e Raquel Fortes (2011), “História de Novo Progresso”, é baseado em entrevistas a *pioneiros* (inclusive Gertrudes) realizadas em 2005.

colonizar o Cerrado e a Amazônia –, a memória do deslocamento populacional europeu pela política nacional de imigração e branqueamento no Brasil, nos séculos XIX e XX, foram fundantes desse colonialismo interno e das histórias familiares de sulistas sobre ciclos pioneiros de migração de seus antepassados para locais ermos. A religião cristã era central para essa “sociedade de capela” dos colonos, tanto no passado no Sul (Seyferth, 1990), quanto ao norte da BR-163, em Mato Grosso (Almeida, 2021). Era constitutiva do propósito compartilhado por planejadores estatais e colonos sulistas – alvo do poder disciplinador que os selecionava com referência ao colono-modelo “tecnicamente moderno e politicamente conformista” – de fundação de comunidades em novas terras (Tavares dos Santos, 1991).

Nesse sentido, Antonio Carlos de Souza Lima (1995) retomou o conceito de comunidades imaginadas de Benedict Anderson (2008) para analisar como o processo de conquista e colonização de novas “fronteiras” (externas e internas) produz o sentimento de pertencimento à pátria a partir da criação de unidades administrativas. “Fronteiras” essas que, como lembrou Souza Lima sobre a obra de Otávio Velho (2009, p. 7), conferem uma “posição privilegiada” para analisar o desenvolvimento brasileiro. De acordo com Ricardo Brito (2022, p. 120), projetos de colonização, como aqueles lançados pela ditadura empresarial-militar no Brasil, planejaram a construção de comunidades semelhantes à conceituação de Weber (1999) de “comunidade”: fundamentada no pertencimento afetivo, subjetivo e tradicional a um grupo, não afetada pelos males da modernidade e dos conflitos sociais.

Portanto, seguindo a argumentação de Herzfeld (2005), comunidades face-a-face como Novo Progresso (nas quais, a princípio, *todos se conheciam*), aparentemente marginais em termos do Estado-nação, foram em grande medida arquitetadas pelo Estado e são fontes dos modelos do nacionalismo analisado pelo autor de *Comunidades Imaginadas*. De modo complementar à perspectiva “top-down” de Anderson, Herzfeld (2005) defende uma abordagem antropológica de comunidades imaginadas, fundamentadas em imagens de intimidade (que envolvem corpo, família e parentesco), as quais conferem especificidade cultural a cada sentimento de pertencimento a entidades amplas, que podem ser municípios e regiões. Como lembra, comunidades imaginadas oferecem um meio de conversão de mortes – *sacrifícios* em nome da família, comunidade e nação – em uma imortalidade compartilhada.

NOSTALGIA, RESSENTIMENTOS, COVARDIAS E HUMILHAÇÕES

Apesar de não serem implantadas em sua totalidade, as medidas do Plano BR-163 Sustentável impactaram a grilagem de terras, a exploração de madeira, a garimpagem de ouro, a pecuária e a expansão de grãos como a soja. Logo, significaram um choque moral por ferirem

o que habitantes concebiam ser os códigos de conduta ou sistemas de valores elaborados pelos supostos primeiros ocupantes (colonos e garimpeiros) no que concebiam ser uma *terra sem lei e sem governo*, para manterem a ordem social. Esses códigos de conduta prescreviam deveres e direitos com relação à apropriação de recursos naturais (floresta, minérios e terra), bem como sanções – como assassinato e expulsão – caso as normas fossem transgredidas.

Portanto, medidas do Plano BR-163 Sustentável foram ressentidas como *repressões, humilhações e covardias* (hiperbolicadas como *terrorismo*) por limitarem a liberdade constitutiva do mito do pioneirismo e da terra liberta, que caracterizaram a “fronteira” como local a ser colonizado. Particularmente, a liberdade de enriquecimento pelo esforço pessoal, bem como a ausência da prévia formalização jurídica da propriedade (Musumeci, 1988). Nos termos de Herzfeld (1995), produziram ressentimentos coletivos entre aqueles que se reconheciam mutuamente por valorizarem determinados desvios da lei.

Dessa forma, esses ressentimentos pós-*crise* reuniram diferentes sofrimentos vivenciados por trajetórias de vida diversas, reformulando a memória coletiva dos *progressenses*. Os garimpeiros, até então praticamente esquecidos em monumentos e publicações sobre a história da região – cuja produção era monopolizada por sulistas –, passaram a figurar em novas publicações e estátuas como *pioneiros* que também passaram a *sofrer* com a *repressão do governo* (Lacerda, 2023). Nessa direção, o *pioneiro* Loureiro, que em sua entrevista tinha ressaltado o pioneirismo de colonos sulistas como ele, depois, apresentou-me a seus vizinhos de terra na Flona do Jamanxim que, *coitados, sofrem muito*: Bento (paraense) e Cissa (nordestina), casal que também reivindica uma área nessa UC. Bento não se dizia mais garimpeiro por causa das leis ambientais, mas continuava garimpando. Em sua casa de madeira na cidade de Novo Progresso, o casal me contou como foi *injustiçado* em uma operação do Ibama no ano anterior:

Bento: Chegaram lá [Ibama] e eu não tava. E o maquinário tava todo parado [havia quinze dias], eu **tenho toda documentação** da minha área.

Pesquisadora: Documentação você diz o que?

Bento: Protocolo de garimpo, de subsolo... [...]. Eles cancelaram meu documento lá pra poder [implantar a Flona do Jamanxim], a gente ficou proibido de trabalhar na mineração. [...]. **Tamos esperando resolver** o que eles [governo federal] tão querendo resolver pra ver se vamos poder ficar lá [na UC].

Cissa: E o pessoal tá **sofrendo** com essa **repressão do governo** aí...

Bento: Porque **nós tamos lá desde 1981**. [...]. Nunca foi um [fiscal] pra falar assim ‘vocês têm que sair daqui, vocês não podem trabalhar aqui’. Não, nunca foi, no dia que foi, saíram **queimando**. Além de fazer a coisa errada, ainda queriam me trazer preso. Eu disse, ‘pode me levar, quando chegar na rua **vão ter que me soltar, porque não sou bandido não**’. [...] Me deram um prejuízo de 300.000 reais, queimaram o trator de um amigo meu lá, tava parado [...]. E nas minhas máquinas foi um **prejuízo de 300.000 reais**. [...] **Sofremos muito**, porque tiramos nossa **sobrevivência** disso. [...] Nós não têm nenhum funcionário, porque as coisas ficaram difíceis [...] Aqui é uma região que, se você atrasar um mês, dois meses, **o funcionário já te bota na justiça** [...] (entrevista gravada, 13 jun. 2017, Novo Progresso, grifo nosso).

Como é possível observar, as narrativas daqueles que me eram recomendados para relatar seu sofrimento em decorrência das UCs e da fiscalização ambiental, falavam reiteradamente em *sobrevivência, trabalho e sustento* para justificarem a necessidade de manterem suas atividades – pausadas em momentos de fiscalização, quando o maquinário ou funcionários paravam temporariamente o trabalho. Porém, não raro, comentavam que suas pretensões fundiárias teriam mais de 1.250 hectares – o que excedia o máximo permitido para regularização fundiária naquele momento –, reclamavam de direitos trabalhistas e relatavam perdas de centenas de milhares de reais por operações de fiscalização, dados que revelam não se tratar de *pequenos* garimpeiros, madeireiros ou produtores rurais.

É digno de nota que, por outras redes de recomendações, conversei com *pequenos* produtores e trabalhadores que relataram ter sofrido *injustiças* de fiscais ambientais, como multas por desmatamentos e incêndios que, na realidade, foram provocados por grandes produtores e madeireiros (Lacerda, 2022a). Essas histórias dos *pequenos* – com os quais eu simpatizava – eram usadas como exemplos das *injustiças* dos fiscais em discursos de representantes da região. Contudo, representantes me recomendavam conversar sobretudo com outras lideranças e *grandes* produtores rurais – provavelmente porque *pequenos* agricultores, mesmo que criticassem os fiscais e responsabilizassem o governo federal pelos problemas da região, poderiam revelar o protagonismo dos *grandes* em crimes ambientais e fundiários.

Principalmente os representantes ruralistas, madeireiros e garimpeiros estendiam indiscriminadamente para toda a *sociedade* as *injustiças* presentes na fiscalização e nas leis, que atingiam de forma desigual *pequenos* e *grandes*, como os próprios fiscais costumavam reconhecer. Assim, *pequenos* e *grandes* eram equiparados pelo pertencimento a um mesmo conjunto que seria perseguido pelo governo federal.

No convívio conflituoso com fiscais ambientais (principalmente do Ibama), habitantes da BR-163 paraense, em sua desigualdade e diversidade de ocupações, passaram a compartilhar com as autoridades uma intimidade cultural (Herzfeld, 2005). Quando falavam do seu cotidiano de trabalho, tanto fiscais quanto o *povo da região* – produtores rurais, garimpeiros, madeireiros, trabalhadores e seus representantes – referiam-se às suas relações recíprocas como *jogo, brincadeira* ou *briga de gato e rato*.

O *jogo de gato e rato* tratava de uma dinâmica cotidiana com o *governo* que permeava, supostamente, toda a *sociedade* ou o *povo*, sendo produto da mútua essencialização entre fiscais e fiscalizados. Nessas narrativas, o *governo* aparecia em suas personificações plurais, hierarquizadas e por vezes contraditórias, no papel de fiscalização das leis e administração de políticas públicas. Cabia ao *povo* fugir e se esconder dos fiscais. Essa era uma vivência partilhada por agentes heterogêneos e desiguais que praticavam atividades sabidamente ilegais: grilagem, desmatamento, lavagem de boi, ouro e madeira (Lacerda, 2023).

A prática mais criticada pelos *progressenses*, em termos das *humilhações* e *covardias* do *governo*, era a apreensão e queima de seus meios de trabalho e de produção, como caminhões,

tratores e retroescavadeiras – caso relatado por Bento. Representantes costumavam citar o Decreto nº 6.514/2008 como um de seus principais problemas, pois fiscais ambientais o usavam como embasamento legal ao optarem por destruir os objetos da infração. Contudo, autoridades e o *povo* concordavam que a destruição do maquinário não impedia a continuidade dos crimes por empresários, pois, em cerca de um ano, os mesmos infratores compravam novas máquinas. Em uma das sessões ordinárias da Câmara dos Vereadores de Novo Progresso, as quais eu acompanhava, um vereador garimpeiro disse que, apesar das operações de fiscalização ambiental na Flona do Jamanxim, ele iria continuar trabalhando: “vai ser gato e rato: eles quebram a máquina e a gente compra outra” (13 jun. 2017).

Quase um mês após essa fala do vereador, moradores de um povoado próximo queimaram caminhões-cegonha que transportavam novas viaturas do Ibama para sua unidade de Novo Progresso. Nenhum representante se responsabilizou pela ação, que passou a ser investigada como atentado à autarquia pela Polícia Federal. O rumor de que queimariam viaturas da autarquia ambiental circulava há semanas em conversas pela cidade e nas mídias sociais, em postagens nas quais *progressenses* brincaram e manifestaram apoio ao incêndio. Como dizia uma imagem que justapunha a queima efetuada pelos fiscais a maquinários com a queima da cegonha: “toda ação tem uma reação”. Essa interpretação era disputada por outra, encabeçada por lideranças como Agamenon Menezes, para quem a queima da cegonha teria sido realizada pelo próprio Ibama, com o objetivo de culpar a população para intensificar a fiscalização ambiental na região. O diretor de Proteção Ambiental do Ibama, respondeu à situação:

[...] quem cometeu a ação [talvez] tenha interpretado que os novos carros estavam sendo enviados para intensificar ações na região. ‘Era só para trocar os antigos. **Mas agora sim eu vou intensificar as operações lá.** Foi um atentado contra o Estado e não vamos aceitar isso. Vamos dobrar o efetivo na região. Eles deram um tiro n’água’, disse (Piran, 8 jul. 2017, grifo nosso).

Enquanto a população da BR-163 *reagiria* frente a práticas *terroristas* do Ibama, interpretavam como *retaliação* essa ameaça de intensificação da fiscalização quando obtinham vitórias. Assim, viam-se em um *jogo de gato e rato* em que os fiscais *retaliavam* para manterem seus interesses pessoais travestidos de interesses públicos/ambientais, ao passo em que o *povo* se mobilizava em *revoltas* e *reagia* frente a *humilhações*, *covardias* e *terrorismo*. A denúncia de *covardia* se dirigia a ações de fiscais que usavam sua força e recursos (inclusive armas) de modo desproporcional para *humilhar o povo*, inferiorizá-lo enquanto *bandido* e tirar dele suas condições de *sobrevivência* e *trabalho*. Sob essa perspectiva, contrastavam as *covardias* do governo com a *passividade*, *paciência* e *tranquilidade* do povo.

Nesse sentido, o conceito de *ressentiment* de Friederich Nietzsche, analisado por Didier Fassin (2013) contribui para pensar a lógica vingativa do *jogo de gato e rato*, em que *reagem* a *covardias* e *retaliações* de seu adversário moral, contra quem nutrem ódio: os *ambientalistas*. A *reação* indica sua posição dominada diante dos dominantes, cuja autoridade ressentem.

Contudo, as dinâmicas emocionais vinculadas a esses ressentimentos coletivos eram alvo cotidiano de debate ético entre *progressenses*, acerca dos limites e modos de lidar com a *raiva* e *revolta* (Lacerda, 2022b). Parte das lideranças defendia que seria melhor dialogar com o governo, persuadi-lo com base no *conhecimento da realidade da região*, e não por *reações* que provocariam *retaliações*. Porém, acima disso, prevalecia o entendimento de que, em última instância, o culpado por crimes e ações coletivas violentas, como a queima da cegonha, seria o governo federal, pelo seu caráter *injusto*, *repressor* e *covarde* na gestão da questão ambiental. Logo, nesses casos, o conceito de *resentment* de Adam Smith (Fassin, 2013) pode elucidar como, apesar do ressentimento coletivo ser legítimo para a população, para alguns deve ser disciplinado, não significando necessariamente a adesão a ações de retribuição vingativa.

A ESPERANÇA DO RETORNO DO MITO

No primeiro turno das eleições gerais de 2022, Novo Progresso ficou em quarto no ranking bolsonarista nacional, com 79,60% dos votos dos progressenses, junto de cidades do Sul do país (Piran, 2022f). No dia 2 de outubro, essa adesão massiva de Novo Progresso manifestou-se em uma enorme bandeira do Brasil estendida por duas escavadeiras na BR-163, em frente ao centro da sede municipal. No entorno, dezenas de pick-ups e veículos de passeio brancos, bem como caminhonetes e caminhões, sinalizavam a concentração de eleitores de Bolsonaro (Piran, 2022a). Naquele período, dezenas de pecuaristas, sojicultores e empresários prestigiados de Novo Progresso – muitos reconhecidos *pioneiros* sulistas –, estavam arrecadando milhares de reais para a campanha eleitoral de Bolsonaro (Piran, 2022a).

No segundo turno, Novo Progresso foi o nono município do Brasil que mais apoiou Bolsonaro, com 82,92% de eleitores e figurou no ranking ao lado de cidades do Sul do país. Assim que foi divulgado o resultado das eleições, foram compartilhados vídeos de bloqueios da BR-163 nas mídias sociais e na imprensa local, sobretudo pelo Folha do Progresso, cujo dono é da família sulista Piran, reconhecida como *pioneira* (Piran, 2022b).

Dessa forma, Novo Progresso se somou à mobilização nacional autointitulada de *movimento patriota*, que realizou dezenas de bloqueios de estradas pelo Brasil contra a vitória de Lula. Essa expressão foi bastante empregada nas mídias sociais como identidade comum dos *patriotas revoltados* com a suposta fraude nas urnas eletrônicas⁸. Segundo a Folha de São Paulo (Fonseca; Pitombo, 2022) e o De Olho nos Ruralistas (Fialho *et al.*, 2023) os bloqueios

⁸ Segundo Alonso (2023), o estilo de ativismo patriota teve raízes históricas à esquerda e à direita, fortalecendo-se nos anos 2000 com o exemplo do Tea Party nos Estados Unidos. A tradição patriota ocupou as ruas do Brasil desde os anos 1960, com as passeatas da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade.

de rodovia foram mais recorrentes em Mato Grosso (no eixo da BR-163), Santa Catarina e Rondônia – regiões imaginadas a partir do pioneirismo sulista⁹.

Inicialmente, membros da Polícia Militar (PM) e da Polícia Rodoviária Federal (PRF) se mostraram simpáticos ao movimento dos extremistas na BR-163 paraense. No dia primeiro de novembro, o ministro do Supremo Tribunal Federal (STF), Alexandre de Moraes, determinou que a PRF e as PMs desobstruíssem as rodovias. Do ponto de vista dos extremistas na região da BR-163, a determinação do STF significou a necessidade de acordos (para liberarem a BR) ou de *resistência e revolta*, o que significava confrontar agentes da PM e PRF. Naquele dia, manifestantes impediram a passagem da PRF e anunciaram nas mídias sociais “Precisamos resistir agora ou aceitar o Lula como presidente. Vem pro movimento”, conforme divulgou o *pioneiro* Piran (2022c).

No dia 7 de novembro, o clima tenso com as forças policiais federais e estaduais chegou ao seu ápice quando a PRF foi atacada e se viu obrigada a recuar temporariamente. A PRF emitiu nota explicando que tentaram o diálogo com manifestantes para a liberação da rodovia. Mas com a “resistência” de manifestantes, os quais escalaram as agressões contra policiais, com tiros, rojões, pedras e outros objetos, a PRF se viu forçada a recuar. A nota narra ainda que: “Durante o confronto, uma criança passou mal, foi socorrida pelos policiais rodoviários federais e levada ao pronto atendimento, onde recebeu alta hospitalar.” (PRF, 2022). Um jornal de Belém publicou naquele dia um vídeo do superintendente da PRF no Pará, em que pedia aos moradores da região para pararem de usar mulheres e crianças como “escudo” e anunciava o uso da tropa de choque para liberar a BR-163 (Vídeo PRF, 2022).

O episódio da criança foi repetido em várias reportagens locais, estaduais e nacionais. Segundo o jornalista local Piran (2022d), isso gerou a informação falsa de que os policiais teriam matado uma criança, o que *revoltou* manifestantes que avançaram sobre a PRF, depredando suas viaturas e forçando sua retirada. No dia anterior, esse jornal havia afirmado que o *movimento* seria *pacífico*: “tinha crianças, e tiveram apoio de um grupo de indígenas Kaiapo” (Piran, 2022e). Os Kayapó, que habitam a TI Baú, próxima ao município, costumavam ser citados como prova da legitimidade dos atos promovidos por *progressenses* (Lacerda, 2023). Assim, buscavam reafirmar sua autoimagem como *pacíficos* diante de ações caracterizadas como violentas pela imprensa regional, estadual e nacional.

Segundo jornal de um município vizinho: “de acordo com os manifestantes, os policiais praticaram abuso de autoridade, e a ação deixou vários feridos, inclusive crianças.” (Freitas, 2022). Nessa reportagem, foi divulgado uma montagem de vídeos, na qual um manifestante grita orgulhoso diante das viaturas da PRF correndo: “Fugiram! Arregaram! Olha a população, aqui é Novo Progresso! Aqui é Novo Progresso! Vão embora!”. Outra manifestante fala que a PRF estaria agindo com *covardia*, tratando-os *como se fossem bandidos*, mas *não são bandidos*.

9 Sobre o pioneirismo nessas regiões, ver: Almeida (2021), Cordeiro (2018) e Marques (2013).

A denúncia de *abuso de autoridade* da PRF foi repetida em nota da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) de Novo Progresso (Piran, 2022d). O jornal paraense O Liberal reproduziu o ponto de vista dos manifestantes:

‘Fábio [...] afirma que a desobstrução da BR-163 estava em andamento, quando os agentes [da PRF] teriam agido já com o uso de ‘gás lacrimogênio, spray de pimenta e bala de borracha em crianças, idosos e mulheres’. ‘Isso é **covardia**. Isso foi uma **ação criminosa**’, completou. [...]. ‘A gente não estava na manifestação para brigar e ninguém estava lá para entrar em conflito, principalmente com a polícia. **Nós não somos bandidos. Porém, a polícia desrespeitou crianças, mulheres e idosos, e isso é inaceitável** [...]. Por isso, **revidamos** e muitos saíram machucado, porém a gente só estava lutando pelos direitos [...]’ (Confronto, 2022; grifo nosso).

Em seguida ao confronto do dia 7 de novembro, os bloqueios na BR foram desfeitos. Segundo o MPF, esse ato golpista “se assemelha a terrorismo”, visto que resultou em “tentativa de homicídio de agentes públicos no exercício da função” (Sassine, 2022). Em 8 de janeiro de 2023, após a posse de Lula, golpistas atacaram as sedes dos Três Poderes em Brasília, entre eles *patriotas* de Novo Progresso, como donos de uma madeireira e um foragido por assassinato (Revelado, 2023). Naquele dia, *progressenses* voltaram a bloquear a BR-163 em Novo Progresso e povoados próximos, mas os bloqueios foram desfeitos pela PRF.

A radicalidade dos protestos do *movimento patriota* de 2022 e 2023, ainda que surpreendesse até quem já conhecia Novo Progresso, atualizou o *jogo de gato e rato* em um contexto político nacional radicalizado por Bolsonaro. Por isso ganhou repercussão na imprensa regional a acusação de que a ação da PRF teria sido caracterizada pelo *abuso, desrespeito e covardia* – o que costumava justificar *reações e revoltas*. De forma semelhante às práticas violentas de militantes extremistas Sikh contra o governo indiano nos anos 1980, analisadas por Veena Das (1995), os atos antidemocráticos de *patriotas* foram reenquadrados como atos cometidos em defesa de suas comunidades imaginadas ao disputarem, a nível nacional, o controle sobre a lei, o uso legítimo da violência e a história.

Em trabalho de campo em 2017 constatei a multiplicação de adesivos em carros em apoio a Bolsonaro, então deputado federal que mostrava apoio às causas do *povo da BR-163*, como a flexibilização da Flona do Jamanxim. Na campanha eleitoral de 2018, *progressenses* cantavam pelas ruas “o mito chegou e o Brasil acordou”. Em 2022, não conseguiram aceitar o fim do governo federal que, enfim, parecia representar o *povo da BR-163*, por realimentar nostalgias coloniais e esperanças não só da conclusão do asfalto, mas da liberdade constitutiva do mito de origem da colonização e de suas promessas de enriquecimento¹⁰.

Como o casal de colonos sulistas Loureiro e Laura me contou em 2017, apesar de terem

10 Bemerguy (2024, p. 360) mostrou como Jair Bolsonaro se apropriou política e simbolicamente da conclusão da pavimentação da BR-163 – produzindo uma continuidade com os presidentes militares da Ditadura –, apesar dos governos de Lula e Dilma Rousseff terem iniciado e avançado com a maior parte da obra.

vontade de desistir da sua pretensão fundiária na Flona do Jamanxim frente às dificuldades desde a colonização, não poderiam voltar para o Paraná, porque investiram tudo o que tinham na terra. Além disso, mantinham a *esperança de sair o asfalto da BR-163 e esperavam* uma vitória referente à desintração de sua terra na UC para que seus bisnetos pudessem usufruí-la no futuro e nutrir uma boa imagem de seus bisavós, hoje vistos como *bandidos*.

De forma próxima ao observado na análise do bolsonarismo de Letícia Cesarino (2022, p. 174), Bolsonaro emergiu para grande parte dos habitantes de Novo Progresso “como agência antiestrutural única capaz de regenerar, com seus poderes excepcionais, um sistema visto como irreversivelmente corrompido” (Cesarino, 2022, p. 174). Como argumenta, essa dimensão antiestrutural se alimenta dos sentimentos de abandono e frustração e se articula em torno do afeto do ressentimento, que “prolifera em contextos de crise” ao expressar “percepções de injustiça” (Cesarino, 2022, p. 173), atravessando múltiplos segmentos sociais. Com isso, o ressentimento conecta tanto o ódio pelo inimigo comum quanto o amor pela pátria, amor a Deus, a esperança e determinadas expectativas de futuro.

Consoante a “nostalgia estrutural” de Herzfeld (2005), os *patriotas da BR-163* projetavam no futuro a restauração da reciprocidade harmônica perdida, ou sob perigo de desaparecer. Isto é, a refundação de comunidades através do trabalho por famílias incentivadas, porém não reguladas (ou pouco reguladas) pelo governo e pela lei. Essa nostalgia referia-se a um futuro prometido, mas nunca realizado, da modernidade (Piot, 2010 *apud* Campbell, 2015, p. 11), expressa pela luta de retomar sonhos e expectativas ainda não alcançados.

Orientados por crenças cristãs, seus ressentimentos nostálgicos também moviam a esperança de restaurar o mundo segundo narrativas de origem que remontavam o mito da Queda, “trauma inicial que explicaria tudo” (Lambek, Antze, 2016, p. 18). Como me disse um colono sulista que havia sido *pioneiro* em cidades mato-grossenses da BR-163 e reivindicava uma terra na Flona do Jamanxim, a qual ocupou nos anos 2000:

Deus quando criou o mundo, que o homem caiu em pecado, **Deus expulsou do Jardim do Éden** e determinou que o homem usasse a terra pra sobreviver. [...] Disse pra Eva ‘oh, tu darás luz com dor e você, Adão, viverá do suor do teu rosto, lavrando da terra pra sobreviver’. Quer dizer, **a terra é nossa pra trabalhar** (entrevista gravada, 1 nov. 2013; grifos nossos).

Para *patriotas da BR*, a esperança era a energia que mantinha todos e tudo em movimento pela conservação desse mundo que já teria existido (Zigon, 2018, p. 72-73). *Pioneiros*, enquanto modelo da *sociedade*, seguiam sempre para frente, para esse futuro imaginado a partir dos ciclos de colonização de seus antepassados com: “coragem pra batalhar pra frente [...] com espírito de luta e batalha, trabalho sério e continuidade, esperança que [o] melhor aconteça”, nas palavras de um sulista que chegou na região em 1978 (Schneider; Fortes, 2011, p. 89).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A repetição do mote de que manifestantes da região seriam *pacíficos – somos trabalhadores e não bandidos* – sintetiza um dos preceitos-chave do colono-modelo da política de colonização da BR-163. Diante das sucessivas demonstrações do caráter violento e terrorista dos habitantes da região, elaboravam justificações pelas quais invertiam a versão de agentes estatais, como a da PRF em 2022, acerca do que é violência ou crime. A *briga de gato e rato* reiterava que o primeiro perseguiria o segundo, forçando-o a *reagir* e se *revoltar* em legítima defesa. Essas justificações não se davam somente no plano argumentativo, eram sentidas cotidianamente pelos manifestantes e habitantes que se identificavam como *sociedade, povo e/ou patriotas*, pelo pertencimento a comunidades imaginadas.

A memória social construída a partir de uma situação vivenciada como *crise* ameaçou a esperança de progresso, reelaborou sentimentos como *medo, coragem, humildade e esperança dos pioneiros* a partir da *injustiça de abandonos, humilhações e covardias* da lei e do governo federal. Seus ressentimentos coletivos se dirigiam a variadas ameaças das autoridades estatais *covardes* que representavam o *abandono do governo* e, desde a *crise*, a humilhação da lei.

Essas dinâmicas emocionais incorporadas dramatizaram hierarquias sociais – no caso aqui exposto, da relação entre *sociedade/povo* e autoridades estatais, mas também internamente à *sociedade*, permeada por marcadores sociais, como *pequenos e grandes*. Com isso, foram bem-sucedidas em valorizar socialmente essencializações que produziam *humilhações*, revertendo a vergonha de serem *bandidos* pelo orgulho de se afirmarem heróis *patriotas*, ao ponto de canalizarem diferentes ressentimentos diante de precariedades e injustiças. Assim, a nostalgia estrutural produziu ressentimentos coletivos contra a ambientalização das políticas públicas e das regulamentações jurídicas, embora os conflitos ultrapassassem a questão ambiental. Logo, as dinâmicas emocionais, entretidas por ressentimentos nostálgicos em torno do imaginário da conquista dos *pioneiros*, motivaram a crescente adesão à extrema-direita via Jair Bolsonaro – com quem compartilham a historicidade da conquista –, bem como a confrontos políticos violentos contra normas e políticas públicas de regulamentação ambiental e de redistribuição de terras públicas.

Longe de pretender humanizar fascistas (Pinheiro-Machado; Scalco, 2021), a presente análise buscou compreender por que autointitulados *patriotas* se engajaram em ações contra o Estado Democrático de Direito, tendo como pressuposto teórico, metodológico e político que acreditam no que dizem e fazem – distanciando-se de explicações de manipulação ou coerção. Portanto, emoções referidas a confrontos políticos violentos permitem a apreensão crítica de processos de dominação, subjetivação e de (re)produção de hierarquias sociais. Ao lado disso, são ferramentas analíticas proficuas para a reflexividade antropológica acerca de nossos “outros” (Coelho, 2023), por quem não nutrimos simpatia ou empatia, o que pode afetar nossa

expressão e percepção mútua de sinceridade (Martínez-Moreno, 2022).

REFERÊNCIAS

1. ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. *In*: LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila (org.). **Language and the Politics of Emotion**. New York: Cambridge University Press, 1990. p. 1-23.
2. ALMEIDA, Luciana Schleder. Significados locais da colonização interna no norte mato-grossense. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, Presidente Prudente, v. 23, p. 1-22, 2021. Disponível em: <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/6375>. Acesso em: 1 out. 2024.
3. ALONSO, Angela. **Treze: a política de rua de Lula a Dilma**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
4. ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
5. BEMERGUY, Telma de Sousa. Notas sobre a feitura de um novo Estado na Amazônia Paraense: afetos e afetações em mobilizações sociais pelo Tapajós. **Amazônica**, Belém, v. 11, n. 2, p. 771-800, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/6153/0> Acesso em: 1 out. 2024.
6. BEMERGUY, Telma de Sousa. **Estradas da conquista e caminhos da raça: a durabilidade da presença colonial na Amazônia brasileira**. 2024. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.
7. BOLTANSKI, Luc. **Distant Suffering: Morality, Media and Politics**. Tradução: Graham Burchell. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
8. BOLTANSKI, Luc; CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. Tradução: Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
9. BRITO, Ricardo José Braga Amaral de. **Controle da terra e das populações**. A política de colonização da ditadura empresarial-militar. 2022. Tese (Doutorado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2022.
10. CAMPBELL, Jeremy Michael. Between the Material and the Figural Road: The Incompleteness of Colonial Geographies in Amazonia. **Mobilities**, Abingdon, v. 7, n. 4, p. 481-500, set. 2012. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17450101.2012.718429>. Acesso em: 1 out. 2024.
11. CESARINO, Leticia. Bolsonaroismo sem Bolsonaro? Públicos antiestruturais na nova fronteira cibernética. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São

- Paulo, n. 82, p. 162-188, ago. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rieb/a/y6qTbRS7TLsqnRFsFgfQfvD/>. Acesso em: 1 out. 2024.
12. COELHO, Maria Claudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. **Mana**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 268-285, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/VqyC83wMK9HFPLFVLfHH5Vk/>. Acesso em: 1 out. 2024.
 13. COELHO, Maria Claudia. Sobre petralhas, bolsominions e isentões: a dimensão moral dos conflitos políticos. In: WERNECK, Alexandre; FERREIRA, Letícia (org.). **Questões de moral, moral em questão: estudos de sociologia e antropologia das moralidades**. Rio de Janeiro: Mórula, 2023. p. 222-245.
 14. COELHO, Maria Claudia; BELELI, Iara. Apresentação – Um Leque de Temáticas, um Arco de Sentimentos: subjetividade, emoções e políticas públicas. **Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana**, Rio de Janeiro, n. 38, p. 1-11, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/VfL7vwXSQszvbNRS8wrK5Hy/?lang=pt>. Acesso em: 1 out. 2024.
 15. CONFRONTO em Novo Progresso: manifestantes contestam versão da PRF e dizem que apenas revidaram. **O Liberal**, Belém, 8 nov. 2022. Disponível em: <https://www.oliberal.com/para/confronto-em-novo-progresso-manifestantes-contestam-versao-da-prf-e-dizem-que-apenas-revidaram-1.610051>. Acesso em: 10 dez. 2022.
 16. CORDEIRO, Manuela Souza Siqueira. Pioneiros, fundadores e aventureiros – a ocupação de terras em Rondônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 61, n. 1, p. 125-146, 2018. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/145519>. Acesso em: 1 out. 2024.
 17. DAS, Veena. **Critical events: An Anthropological Perspective on Contemporary India**. New Delhi: Oxford University Press, 1995.
 18. DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; GADELHA, Kaciano; RANGEL, Everton. Nojo, humilhação e desprezo: uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social. **Anuário Antropológico**, [s. l.], v. 46, n. 3, p. 10-29, set. 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/8898>. Acesso em: 1 out. 2024.
 19. FASSIN, Didier. On Resentment and *Ressentiment*. The Politics and Ethics of Moral Emotions. **Current Anthropology**, Chicago, v. 54, n. 3, p. 249-267, jun. 2013. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/670390>. Acesso em: 1 out. 2024.
 20. FIALHO, Bernardo; BASSI, Bruno Stankevicius; INDRIUNAS, Luís; RAMOS, Mariana Franco; PITTELKOW, Nanci (org.). **As Origens Agrárias do Terror: do Golpe de 1964 ao 8 de janeiro de 2023, entenda como fazendeiros atuam contra a democracia**. São Paulo: De Olho nos Ruralistas, 2023.
 21. FONSECA, Caue; PITOMBO, João Pedro. Violência escala em atos antidemocráticos, e autoridades apuram terrorismo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 23 nov. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2022/11/violencia-escala-em-atos-antidemocraticos-e-autoridades-apuram-terrorismo.shtml>. Acesso em: 10 dez. 2022.

22. FREITAS, Adrielly. Manifestantes entram em confronto com a PRF em Novo Progresso. **Giro Portal**, Itaituba, 7 nov. 2022. Disponível em: https://www.giroportal.com.br/noticias/11168-manifestantes-entram-em-confronto-com-a-prf-em-novo-progresso?fbclid=IwAR1JVbIrDbDMtNi9LTgy4YeggYuNSU7yRFIEYBA65g8UEub9L3GK0Cp_Nqk. Acesso em: 10 dez. 2022.
23. GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atilio Alberto; AMADEO, Javier; GONZÁLEZ, Sabrina (org.). **A teoria marxista hoje: Problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 431-458.
24. GOODWIN, Jeff; JASPER, James; POLLETTA, Francesca (org.). **Passionate Politics: emotions and social movements**. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
25. HARDING, Susan. Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other. **Social Research**, New York, v. 58, n. 2, p. 373-393, 1991.
26. HERZFELD, Michael. **Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State**. New York: Routledge, 2005.
27. HERZFELD, Michael. It takes one to know one: Collective resentment and mutual recognition among Greeks in local and global contexts. In: FARDON, Richard (org.). **Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge**. London: Routledge, 1995. p. 127-145.
28. JASPER, James. **The Emotions of Protest**. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
29. KATZ, Jack. **Seductions of crime**. New York: Basic Books, 1988.
30. LACERDA, Renata Barbosa. Coragem para segurar a terra: habitação, trabalho e violência. In: COMERFORD, John; CARNEIRO, Ana; AYOUB, Dibe; DAINESE, Grazielle (org.). **Casa, corpo, terra, violência: Abordagens etnográficas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2022a. p. 293-326.
31. LACERDA, Renata Barbosa. Revoltas do povo da BR-163 contra crises da ambientalização do governo. **Anuário Antropológico**, v.47, n.1, p. 19-43, 2022b. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/aa.9306>. Acesso em: 1 out. 2024.
32. LACERDA, Renata Barbosa. **Terra sem lei? Sociedade e política no governo da Amazônia**. 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.
33. LAMBEK, Michael. **Ordinary ethics: anthropology, language, and action**. New York: Fordham University Press, 2010.
34. LAMBEK, Michael; ANTZE, Paul. Introduction: Forecasting Memory. In: ANTZE, Paul; LAMBEK, Michael (org.). **Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory**. New York: Routledge, 2016. p. 11-40.
35. MARQUES, Ana Cláudia. **Pioneiros de Mato Grosso e Pernambuco: Novos e velhos**

- capítulos da colonização no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 28, n. 83, p. 85-103, out. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/YyxvXCr77yRxVtPRGCcgTpz/>. Acesso em: 1 out. 2024.
36. MARTÍNEZ-MORENO, Marco Julián. “Cosas que no están escritas en el texto”: una exploración sobre la investigación antropológica con los violentos. In: JIMENO, Myriam; GÓNGORA, Andrés; MARTÍNEZ-MORENO, Marco Julián; OLMOS, Antonio (ed.). **Antropología, violencia y actores sociales en América Latina**. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia, 2022. p. 279-306.
37. MCADAM, Doug; TARROW, Sidney; TILLY, Charles. **Dynamics of contention**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
38. MUSUMECI, Leonarda. **O mito da terra liberta**. Colonização “espontânea”, campesinato e patronagem na Amazônia Oriental. São Paulo: Vértice/ANPOCS, 1988.
39. ORAVEC, Gertrudes Strassburg. **Saga dos pioneiros do Pará**: município de Novo Progresso. Novo Progresso, 2008.
40. PALMEIRA, Moacir; HEREDIA, Beatriz (org.). **Política Ambígua**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2010.
41. PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lucia. Humanizing fascist? Nuance as an anthropological responsibility. **Social Anthropology**, London, v. 29, n. 2, p. 329-372, 2021. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/1469-8676.13048>. Acesso em: 1 out. 2024.
42. PIOT, Charles. **Nostalgia for the Future: West Africa after the Cold War**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
43. PIRAN, Adécio. Depois da mão criminosa, internautas tem nova teoria sobre incêndio. **Folha do Progresso**, Novo Progresso, 8 jul. 2017. Disponível em: <https://www.folhadoprogresso.com.br/depois-da-mao-criminosa-internautas-tem-nova-teoria-sobre-incendio/>. Acesso de 22 set. 2022.
44. PIRAN, Adécio. Bolsonaroista de Novo Progresso fazem doação em dinheiro para campanha Nacional e prometem angariar mais votos para o Presidente Jair Bolsonaro neste 2º Turno. **Folha do Progresso**, Novo Progresso, 17 out. 2022a. Disponível em: <https://www.folhadoprogresso.com.br/bolsonarista-de-novo-progresso-fazem-doacao-em-dinheiro-para-campanha-nacional-e-prometem-angariar-mais-votos-para-o-presidente-jair-bolsonaro-neste-2o-turno/>. Acesso em: 10 dez. 2022.
45. PIRAN, Adécio. Bolsonaroistas fecham rodovia BR 163 em Novo Progresso. **Folha do Progresso**, Novo Progresso, 31 out. 2022b. Disponível em: <https://www.folhadoprogresso.com.br/bolsonaristas-fecham-rodovia-br-163-em-novo-progresso/>. Acesso em: 10 dez. 2022.
46. PIRAN, Adécio. Bolsonaroistas impedem passagem da PRF e seguem interditando BR 163 em Novo Progresso; Clima é tenso. **Folha do Progresso**, Novo Progresso, 1 nov. 2022c. Disponível em: <https://www.folhadoprogresso.com.br/bolsonaristas-impedem-passage-da-prf-e-seguem-interditando-br-163-em-novo-progresso-clima-e-tenso/>.

Acesso em: 10 dez. 2022.

47. PIRAN, Adécio. PF pede prisão de 18 pessoas que confrontaram os PRFs em Novo Progresso. **Folha do Progresso**, Novo Progresso, 8 nov. 2022d. Disponível em: <https://www.folhadoprogresso.com.br/pf-pede-prisao-de-18-pessoas-que-confrontaram-os-prfs-em-novo-progresso/>. Acesso em: 10 dez. 2022.
48. PIRAN, Adécio. Tropa de choque da PRF tenta dispersar manifestantes para liberar rodovia em Novo Progresso; OUVÉ CONFRONTO!. **Folha do Progresso**, Novo Progresso, 7 nov. 2022e. Disponível em: <https://www.folhadoprogresso.com.br/tropa-de-choque-da-prf-dispersa-manifestantes-para-tentar-liberar-rodovia-em-novo-progresso/>. Acesso em 10 dez. 2022.
49. PIRAN, Adécio. Veja como foi a votação no 1º turno para os cargos de presidente, governador, senador, deputado federal e deputado estadual em Novo Progresso. **Folha do Progresso**, Novo Progresso, 3 out. 2022f. Disponível em: <https://www.folhadoprogresso.com.br/veja-como-foi-a-votacao-no-1o-turno-para-os-cargos-de-presidente-governador-senador-deputado-federal-e-deputado-estadual-em-novo-progresso-pa/>. Acesso em: 10 dez. 2022.
50. POMPEIA, Caio. Concertação e poder. O agronegócio como fenômeno político no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 35, n. 104, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/bWNJXhwGrcqZRqjJF6rD5pv/?lang=pt>. Acesso em: 1 out. 2024.
51. PRF tentou negociar antes dos ataques em Novo Progresso. **DOL**, Belém, 7 nov. 2022. Disponível em: <https://dol.com.br/noticias/para/780184/prf-tentou-negociar-antes-dos-ataques-em-novo-progresso?d=1>. Acesso em: 10 dez. 2022.
52. REVELADO mais um morador de Novo Progresso entre os presos por atos de terrorismo em Brasília. **Portal OESTADONET**, Santarém, 16 jan. 2023. Disponível em: <https://www.oestadonet.com.br/noticia/22879/revelado-mais-um-morador-de-novo-progresso-entre-os-presos-por-atos-de-terrorismo-em-brasilia/> Acesso em: 10 mar. 2024.
53. REZENDE, Claudia; COELHO, Maria Claudia. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
54. SASSINE, Vinicius. MPF afirma que bolsonaristas que atiraram na PRF no Pará agiram ‘por golpe de Estado’. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 25 nov. 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2022/11/bolsonaristas-no-para-tentaram-matar-agentes-da-prf-e-agiram-por-golpe-de-estado-diz-mpf.shtml>. Acesso: 10 dez. 2022.
55. SCHNEIDER, Sara Royer; FORTES, Raquel. **A História de Novo Progresso**. Novo Progresso: UFPA, 2011.
56. SCHUMANN, Charlotte; HARTBERGER, Korbinian; KLINGLER, Michael; SCHONENBERG, Regine. **Sempre pra frente**. Histórias de vida da BR 163. São Paulo: Olhares, 2015.
57. SELUCHINESK, Rosane Duarte Rosa. **De heróis a vilões: imagem e auto-imagem dos**

- colonos da Amazônia mato-grossense. 2008. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.
58. SEYFERTH, Giralda. **Imigração e cultura no Brasil**. Brasília: Editora da UnB, 1990.
59. SEYFERTH, Giralda. As contradições da liberdade. Análise das representações sobre a identidade camponesa. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 7 n. 18, p. 1-31, 1992.
60. SEYFERTH, Giralda. Colonização e conflito: estudo sobre “motins” e “desordens” numa região colonial de Santa Catarina no século XIX. *In*: SANTOS, José Tavares dos (org.). **Violência em tempo de globalização**. São Paulo: Hucitec, 1999. p. 285-330.
61. SOUZALIMA, Antônio Carlos de. **Um Grande Cerco de Paz**. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.
62. SVAMPA, Maristella. **As fronteiras do neoeextrativismo na América Latina**: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências. São Paulo: Elefante, 2019.
63. TARCA, Karina. **“Entre tempos bons e ruins”. Processos de expansão e fechamento na fronteira amazônica**: o caso de Cachoeira da Serra no sul do Pará. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.
64. TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. As novas terras como forma de dominação. **Lua Nova**, São Paulo, n. 23, p. 67-82, mar. 1991.
65. THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum**. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
66. TORRES, Maurício; BRANFORD, Sue. Amazônia ou parque dos dinossauros? Grileiros sentem “um ambiente bem mais positivo” em Brasília e avançam para novas conquistas. **The Intercept Brasil**, São Paulo, 4 abr. 2017. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2017/04/04/grileiros-disputam-floresta-nacional-do-jamanxim-pa-para-criar-gado/>. Acesso em: 18 jul. 2022.
67. VELHO, Otávio. **Capitalismo Autoritário e Campesinato**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.
68. VÍDEO: PRF avisou que usaria força de choque na BR-163. **DOL**, Belém, 7 nov. 2022. Disponível em: <https://dol.com.br/noticias/policia/780154/video-prf-avisou-que-usaria-forca-de-choque-na-br-163?d=1>. Acesso em: 20 dez. 2022.
69. WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Tradução: Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da UnB, 1999.
70. ZIGON, Jarrett. Hope and Waiting in Post-Soviet Moscow. *In*: JANEJA, Manpreet; BANDAK, Andreas (org.). **Ethnographies of Waiting**: Doubt, Hope and Uncertainty. London: Bloomsbury, 2018. p. 65-86.

Renata Barbosa Lacerda

Pós-doutoranda, com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6128-7285>. E-mail: reblacer@gmail.com

Onde impera o medo: socioeducação, violência e afetos hostis no Rio de Janeiro¹

Where fear reigns: juvenile justice system, violence and hostile emotions in Rio de Janeiro

Clara Camatta

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

Laura Lowenkron

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

Fábio Mallart

Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Amazonas, Brasil

RESUMO

A proposta do presente artigo é refletir sobre o modo pelo qual a violência no cotidiano de uma instituição de internação socioeducativa é exercida por meio de afetos hostis. Esses afetos expressam relações de poder que separam, hierarquizam e diferenciam determinados atores institucionais, bem como são elementos garantidores de humanidade. Para tanto, apresenta-se uma etnografia realizada em uma unidade de internação socioeducativa masculina do Rio de Janeiro, o Centro de Socioeducação Dom Bosco, analisando a partir do corpo de mulher branca da pesquisadora, entendido como “fora de lugar” nesta instituição, as condições de entrada e circulação no espaço. Serão examinados ainda os modos de habitar essa instituição e as possibilidades e limites de relação com cada ator institucional, especialmente os jovens internos e os agentes socioeducativos. No percurso etnográfico, ficam evidentes as formas de violência sutil exercidas na instituição por meio de afetos hostis, seja na construção de uma atmosfera de medo, nojo e/ou desprezo. Afetos esses experimentados tanto nas relações entre os diversos sujeitos que transitam pela internação quanto destes com o espaço de privação de liberdade. Desse modo, revela-se como tais afetos participam e são instrumentos

¹ O artigo é baseado na pesquisa de mestrado da primeira autora no Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva do Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/ UERJ), com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). A segunda autora é bolsista Prociência (UERJ) e Jovem Cientista do Nosso Estado (FAPERJ). O terceiro autor agradece ao apoio da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Recebido em 14 de abril de 2024.
Avaliador A: 14 de maio de 2024.
Avaliador B: 14 de junho de 2024.
Aceito em 30 de agosto de 2024.



de uma gestão de fluxos, própria às dinâmicas das instituições de confinamento.

Palavras-chave: Afetos Hostis, Violência, Socioeducação.

ABSTRACT

The purpose of this article is to reflect on how violence in the daily life of juvenile justice detention unit is exercised through hostile emotions. These express power relationships, which separate, hierarchize, and differentiate institutional actors from one another, being also elements that ensure humanity. To this end, we present an ethnography conducted in a male detention unit of Rio de Janeiro juvenile justice system. The analyses are made from the researcher's white woman's body, considered out of place there. Through her being 'out of place' in this institution, we will analyze the circulation of these hostile emotions in the detention space, as well as the ways of dwelling it, and also the possibilities and limitations to relate with each institutional actor, especially the young inmates and the socio-educational agents. In the ethnographic path, the forms of pervasive violence exerted in the institution through hostile affections are evident. They appear whether in the construction of an atmosphere of fear, disgust and/or contempt. These affections are experienced both in the relationships between the various subjects who transit through the internment and between them and the space of deprivation of freedom. In this way, it is revealed how such affections participate and are instruments of flow management, typical of the dynamics of confinement institutions.

Keywords: Hostile Affections, Violence, Socio-education.

INTRODUÇÃO

No Brasil, o sistema socioeducativo atende adolescentes em conflito com a lei entre os 12 anos completos e os 18 anos incompletos (Brasil, 1990). As medidas socioeducativas (MSE) podem ser cumpridas em meio aberto ou fechado (por exemplo, inserção em regime de semiliberdade, liberdade assistida ou internação em estabelecimento educacional), a depender da gravidade da infração cometida. As medidas socioeducativas são pautadas pela doutrina da proteção integral², incluindo em seu escopo medidas protetivas, que assegurem direitos a esses

² Como observa Carla Leite: “O Estatuto da Criança e do Adolescente esclarece logo em seu primeiro artigo que *“esta lei dispõe sobre a proteção integral à criança e ao adolescente”*. [...] O Estatuto da Criança e do Adolescente atribui a *toda e qualquer criança e adolescente, sem distinção*, uma série de *direitos especiais*, reconhecendo a sua

jovens, expostos a diferentes processos de vulnerabilização.

Maria Liduína Silva (2011), ao reconstruir as bases sociojurídicas e históricas dos aparatos de controle da infância e adolescência, pondera que embora o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) tenha instituído o paradigma da proteção integral e da compreensão das crianças e adolescentes como sujeito de direitos, também abriu margem para o controle sociopenal juvenil nos moldes do sistema penal, tendo uma base retributiva e de responsabilização penal tanto em seus modos de efetuação quanto em suas bases legais e em sua população-alvo (a juventude pobre, periférica e negra). Segundo a autora, apesar de seus avanços, o ECA se estrutura como uma tecnologia de governo da infância pobre a partir da distinção que estabelece entre a infância a ser protegida (ou “em perigo”) e a infância “perigosa”, “em conflito com a lei penal”, que deve ser punida apesar de sua menoridade e inimputabilidade. Nesse sentido, há um viés punitivo no princípio legal que regulamenta o sistema socioeducativo, aproximando-o “por definição” das instituições prisionais.

Para que esta pesquisa acontecesse, foi necessária a autorização do Departamento Geral de Ações Socioeducativas (DEGASE)³. Durante as conversas sobre a escolha da unidade onde seria realizada a pesquisa, houve dois acontecimentos importantes: a denúncia de abuso sexual perpetrado por agentes institucionais na unidade de privação de liberdade feminina e o afastamento de 24 agentes socioeducativos e do diretor da escola João Luiz Alves – local onde se desejava realizar o trabalho, sendo tais agentes acusados de tortura e maus-tratos⁴⁵. Diante da impossibilidade de realização da pesquisa nessas duas unidades, o próprio DEGASE sugeriu que a pesquisa fosse realizada no Centro de Socioeducação Dom Bosco (CENSE Dom Bosco).

Nas primeiras vezes em que a pesquisadora foi ao Centro de Socioeducação Dom Bosco (CENSE Dom Bosco)⁶, ele parecia diferente de todas as demais unidades de internação por

“condição de pessoa em desenvolvimento” (art. 6º). Ao contrário do Código de Menores de 1979, que criou um verdadeiro estigma ao voltar a atenção do Estado para “menores em situação irregular”, o Estatuto não estabelece distinções entre “tipos” de crianças e de adolescentes. Na verdade, à luz do Estatuto da Criança e do Adolescente, o que pode estar em “situação irregular” é o Estado ou a sociedade, jamais a criança ou o adolescente. O Estatuto reconhece a *criança e o adolescente* como *sujeitos de todos os direitos* fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral (art. 3º) e do reconhecimento de sua condição peculiar de pessoas em desenvolvimento [...]” (Leite, 2006, p. 100).

3 Órgão do Governo do Estado do Rio de Janeiro responsável pela execução e administração das medidas socioeducativas.

4 Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2021/07/05/jovens-que-denunciaram-abusos-sexuais-por-agentes-do-degase-sao-transferidas-para-outra-unidade.ghtml>, <https://agenciabrasil.etc.com.br/justica/noticia/2021-07/rio-cupula-do-degase-e-exonerada-apos-denuncia-de-abuso-sexual>. Acesso em: 26 maio 2022.

5 Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2022/01/20/justica-afasta-25-servidores-do-degase-por-suspeita-de-maus-tratos-e-tortura-contra-internos-de-unidade-diz-mprj.ghtml>

6 O trabalho de campo foi realizado por Clara Camatta e orientado por Laura Lowenkron, com coorientação de Fábio Mallart. Nesse sentido, nas descrições etnográficas, “a pesquisadora” refere-se a Clara Camatta.

onde ela já havia circulado, fosse durante a graduação em psicologia⁷ ou, após, trabalhando como pesquisadora em um projeto sobre direito à saúde no sistema socioeducativo⁸. Era uma unidade aparentemente calma, tranquila, em que os agentes socioeducativos deixavam-se estar com os corpos relaxados nas cadeiras próximas às atividades dos adolescentes. Um cenário oposto ao que os procedimentos de entrada em campo indicavam e ao que a literatura indicava (Rio de Janeiro, 2017, 2018, 2019, 2020a, 2020b, 2021).

Com o tempo, a pesquisadora foi entendendo, por meio de seu próprio corpo, que na superfície dessa tranquilidade habitavam pesadelos, ombros tensos e uma incerteza certa da tortura (Taussig, 1993), que ia criando um medo que parecia não ter objeto. Um medo que a rondava e a fazia hipervigiar o seu corpo e o de todos na instituição: internos, agentes, técnicas, direção. Uma forma de violência sutil que parecia escapar entre os dedos e à qual faltava materialidade, embora estivesse por toda a parte – nas paredes, nos banheiros, nos alojamentos, na mesa dos agentes, nas oficinas. Uma violência que se apresentava como uma camada afetiva densa, que percorria toda a instituição. Era uma atmosfera que se tornava visível a partir do medo, tomado como *neurose*⁹, e dos afetos hostis (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021), como nojo e desprezo sob a forma de *insalubridade*, que pareciam constituir as relações e os sujeitos no perímetro institucional. Essas emoções, em suas circulações, criavam uma fronteira entre os corpos, diferenciando-os, produzindo um eu e um outro. Não era apenas tensão, mas emoções em tensão, que iam “colando” determinados signos (como a sujeira e o temor) a determinados corpos, fixando-os (Ahmed, 2004).

As reflexões que seguem são fruto da pesquisa de mestrado “*Focar aqui dentro, (não) esquecer lá fora: afetos e formas de habitar o cotidiano em uma unidade socioeducativa de internação no Rio de Janeiro*” (Camatta, 2022), uma etnografia construída a partir de duas oficinas semanais, cada qual com um grupo de cinco jovens em cumprimento de medida socioeducativa de internação no Rio de Janeiro. Os grupos aconteceram entre os meses de fevereiro e abril de 2022. Os encontros duravam duas horas e a participação era voluntária. A escolha pelo formato das oficinas em grupo surgiu originalmente pela compreensão dos espaços grupais como importante meio de promoção de saúde (Brasil, 2014; Sanchez, 2018;

7 Durante a graduação, Clara Camatta foi bolsista de extensão do Projeto Parcerias – adolescentes em conflito com a lei, sob coordenação de Hebe Signorini Gonçalves, no qual realizavam grupos de reflexão com jovens privados de liberdade.

8 Esta pesquisa foi desenvolvida pelo Instituto Maria e João Aleixo (UNIperiferias) em parceria com o Observatório de Favelas do Rio de Janeiro e as Universidades de Stirling, Universidade de Dundee e Universidade de Strathclyde, localizadas no Reino Unido. O objetivo principal do estudo era analisar como profissionais envolvidos direta ou indiretamente com o sistema socioeducativo e os próprios adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa com restrição de liberdade compreendiam as necessidades de saúde de jovens em privação de liberdade. Realizamos entrevistas com profissionais e atores-chaves do sistema SE e grupos focais com adolescentes privados de liberdade.

9 Expressões e frases dos interlocutores são apresentadas em itálico ao longo do texto.

Secco, 2018) e pela possibilidade de uma inserção situada, cujo formato em aberto permitia que os jovens construíssem o espaço junto com a pesquisadora. Estar com eles coletivamente na oficina era uma forma de habitar e partilhar espaços institucionais, ao mesmo tempo em que permitia alterar os sentidos e as atividades segundo o que emergia do encontro. Desse modo, foi possível habitar o cotidiano institucional e participar do emaranhado de relações e afetos que o compunham.

O CENSE DOM BOSCO

Chama a atenção, de início, os portões: blocos de metal azul, de 3 metros ou mais, com um brasão do departamento impresso neles. As paredes que o cercam, brancas e grossas, que cresciam imponentes. No interior do prédio, após se identificar na portaria e cruzar uma porta de tranca magnética, encontrava-se um corredor que ziguezagueia, dando, de início, uma impressão labiríntica. No entanto, só havia um caminho a seguir. A cada dobra do corredor, uma porta de ferro equipada recentemente com tranca magnética ou um portão gradeado, com ferrolho e cadeados grossos (embora sempre destrancados nos horários em que eu estava lá). Na primeira parte do corredor, ficavam a sala da administração, a sala da direção e uma academia de ginástica equipada, utilizada pelos agentes – havia mais uma sala da qual não sei a função. Ao final, havia um bebedouro grande e, na parede da direita, uma porta de ferro que dava na próxima parte do corredor: sala da defensoria, consultório odontológico, consultório médico, enfermaria, sala das técnicas, copa dos agentes e uma sala de descanso em reforma. Esse corredor terminava em um saguão com cadeiras em L e uma mesa onde ficava sentado um agente a observar a TV em sua frente. Normalmente conectada no circuito interno¹⁰, é possível observar pela TV desde o portão externo da unidade até todos os corredores internos das galerias, sem visibilidade apenas do interior dos alojamentos. Havia uma TV também na portaria e outra na sala da direção.

Nesse saguão à direita havia um portão gradeado. Depois desse portão ficava o *campo*¹¹ à esquerda, o pátio à direita – separado por um outro portão gradeado – e, em frente, uma área coberta, margeada pelo campo e pelo pátio. Nessa área existiam algumas poucas salas utilizadas pela equipe técnica para os seus atendimentos: cubículos minúsculos que parecem salas de interrogatório, com um vidro fosco na porta, de onde é possível ver o que acontece dentro. Defronte a elas, uma cela, com um banco de pedra ocupando suas paredes, onde os internos

10 Algumas vezes a TV estava conectada na Rede Bandeirantes, na Rede Globo e outros canais de TV aberto a programas da TV aberta.

11 Campo de futebol, descoberto e de grama onde os jovens jogavam futebol (sempre futebol).

aguardavam atendimento. Em frente a essa cela e ao lado das salas, uma mesa, onde ficavam os agentes que coordenavam o plantão e organizavam a retirada dos jovens de seus alojamentos. Depois dessa parte, ficava o conjunto mais recente dos alojamentos, o *anexo*, descrito pelos agentes como *padrão SINASE*¹². No pátio, à esquerda, ficava outro conjunto de alojamentos mais antigos, a *comarca* – herança do antigo Instituto Padre Severino (IPS).

No fundo do pátio, existiam duas salas de contêiner num platô: a sala multiuso e a sala de informática. Era preciso subir uma pequena rampa até as salas. Abaixo da rampa, no pátio, de frente para a entrada das galerias da *comarca*, havia uma mesa onde ficavam os agentes socioeducativos (SE) e na parede da galeria, ao lado e de frente para os agentes, havia um bebedouro grande. É importante frisar que a pesquisadora não circulou pelo *anexo*, nem pelo refeitório ou escola, apenas foi informada de onde ficavam. Também não adentrou as galerias do pátio, apenas vislumbrou suas paredes externas – algumas queimadas, algumas com ventiladores por fora, voltados para dentro – a caminho do grupo.

A sala multiuso era originalmente a sala destinada ao encontro com os jovens. Retangular, sem janelas e com apenas uma porta, possuía um bueiro no chão de onde saíam baratas. Havia um pequeno quadro branco ao fundo, uma mesa e algumas poucas cadeiras. O ar-condicionado da sala ou não funcionava ou ligava apenas em uma temperatura que a depender do dia era gélida ou quente. A sala fedia a baratas e, eventualmente, havia copos descartáveis usados que permaneciam lá por semanas. Uma vez, a sala estava completamente suja, com cabelos no chão e sobre as cadeiras, e as faxineiras, quando chamadas, indicaram que devia ter acontecido uma oficina de barbearia ali. Alguns dias, os agentes sugeriram que eu usasse a sala de informática para evitar as baratas, alegando que o bueiro estava para ser fechado: *Sente esse cheiro? Tá vendo aquele buraco* [um quadrado grande de concreto destacado no piso], *sai barata dali. Faz na outra, tudo bem?* Outras vezes, encaminhavam a pesquisadora para a sala multiuso. E, noutros, perguntavam sua preferência.

A sala de informática era geminada à multiuso. Sem o bueiro, não fedia a baratas e tinha cerca de 10 computadores fixos e fora da tomada, 5 em cada parede lateral, dispostos em baias individuais, com cadeiras de rodinha. Havia também uma mesa escolar e duas carteiras escolares. A princípio o ar-condicionado funcionava, quebrando quase ao final do período das oficinas. Eventualmente, alguns crachás de adolescentes, com informações pessoais, ficavam depositados ali. Havia manchas no chão de algo que parecia café, copos descartáveis utilizados e largados, e algumas eventuais baratas. No primeiro dia de oficina, em ambos os grupos, os jovens sugeriram usar os computadores nos encontros e esse foi um dos primeiros acordos

12 Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (SINASE), Lei 12.594 de 2012, que criou normativas infraestruturais para a construção das unidades socioeducativas. No caso em questão, isso indica que são locais mais novos. Nessa unidade, isso significa que há apenas três camas no alojamento, podendo receber menos internos por vez. No entanto, um jovem alojado nesse modelo me disse que havia seis jovens, incluindo ele, no alojamento, sendo dois deles baleados em recuperação.

feitos: os computadores seriam utilizados para, ao menos, uma atividade.

Os espaços tinham paredes descascadas e/ou queimadas, um ar cinzento que compunha uma atmosfera densa. Um dia, após uma chuva muito forte na cidade, algumas salas da unidade estavam alagadas e o pátio estava repleto de baratas, que ocupavam tanto o chão quanto as paredes. Internos, agentes e faxineiras, todos pontuavam o nojo que sentiam dessa cena, que revelava que tudo ali estava fora de lugar. A paisagem degradante e degradada apontava para um potencial contaminante do espaço, cujo perigo era contaminar aqueles e aquelas que por ali circulassem. A ambiência suja expressava uma desordem que era fonte de poluição e perigo (Douglas, 1966).

OS JOVENS E A HIGIENE

Contra a sujeira da unidade socioeducativa, os internos esforçavam-se para garantir a ordem e a limpeza em seus alojamentos, os *QGs*¹³, bem como o seu asseio pessoal. A esse respeito, era comum algum deles se atrasar para a oficina e os demais afirmarem que ele *devia estar se arrumando*, explicando que tomavam banho, penteavam o cabelo e, dentro das suas restritas possibilidades, investiam em manter uma boa aparência, com os cabelos sempre bem cortados, barbas e sobancelhas feitas e alguns deles, inclusive, com as unhas bem cuidadas. Seus chinelos brancos estavam sempre limpos, bem como as blusas do uniforme também brancas, que não possuíam manchas.

Com um *ritmo* (modo de funcionamento) próprio em cada galeria e pequenas variações em cada *QG*, os jovens imputavam uns aos outros uma rígida rotina de limpeza diária: após todas as refeições¹⁴, varriam o *QG* e uma vez por semana faziam uma faxina, utilizando produtos cheirosos, como shampoo e desodorante, em caso de ausência de produtos próprios de limpeza – que podiam ser proibidos e/ou regulados pela direção da unidade. Essa rotina produzia um ordenamento do espaço que diferia do aspecto sujo de outros ambientes da unidade, garantindo a limpeza e a ordem a partir de rituais de higiene (Douglas, 1966). A rotina de higiene se tornava um tensionamento aos atributos poluidores e às condições degradantes do espaço que os desvalorizavam moralmente¹⁵.

13 Expressão utilizada para referirem-se aos seus alojamentos em referência ao termo militar Quartel General (QG).

14 As refeições eram normalmente servidas no interior dos alojamentos. Segundo os internos, após uma ordem da juíza da Vara de Execuções versando sobre a necessidade de que saíssem dos alojamentos, o CENSE Dom Bosco passou a rotacionar os alojamentos que comeriam no pátio, sendo um diferente a cada refeição.

15 A pesquisadora não teve acesso aos alojamentos, de modo que esse era o relato dos jovens a respeito da sua organização do espaço.

No dia após a chuva, ao serem perguntados se havia baratas em seus alojamentos, alguns jovens responderam que não, com cara de nojo e indignação pela própria pergunta, enquanto outros diziam que as galerias foram infestadas de baratas e ratos. Essa diferença era decorrente do prédio onde o jovem estava alojado: no *anexo*, construção mais recente, não havia bichos; na *comarca*, galerias herdadas do antigo IPS, havia ratos e baratas, mantidos afastados do interior dos alojamentos. Entre o nojo e a indignação, demonstravam o incômodo com a situação de precariedade que lhes era imposta, reconhecendo, humilhados ou indignados, a possibilidade de contaminação pelo espaço – desumanizador – e, ao mesmo tempo, expressando um saber-se humano, a partir dessas emoções (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021).

Nas linhas abaixo, faz-se uma pequena digressão na narrativa e focaliza-se os banheiros da unidade, bons analisadores dos modos de distribuição e produção de corpos e seus atributos morais no espaço.

OS BANHEIROS: ANALISADORES MORAIS

Os banheiros dos alojamentos tinham um chuveiro, um vaso e uma pia. Sem porta, contavam apenas com uma cortina, fechada principalmente quando *vão quebrar* (masturbar-se), pois a homossexualidade era muito reprimida entre eles, sendo importante manter o erotismo solitário e qualquer referência genital em regime de invisibilidade. Lucrécio¹⁶, *primeiro mais velho* de seu *QG*, explicou que uma das regras por ele imposta era que os membros do seu alojamento deviam urinar sentados, de modo a não sujar o vaso que será compartilhado por todos os demais¹⁷. Caso urinassem em pé, além de limpar o banheiro – e não apenas o vaso, pois respingava –, apanhavam dos demais. Havia uma regulação hegemônica para as diversas funções do banheiro (banhar, defecar, urinar, masturbar-se), cada uma com regimes de visibilidade diferenciados, a partir de um pressuposto generificado. Nesse sentido, se “Mijar de pé publicamente é uma das performances constitutivas da masculinidade heterossexual moderna” (Preciado, 2018)¹⁸, os jovens em privação de liberdade deslocavam essa fronteira entre masculino e feminino, público e privado, em nome da garantia de um ordenamento do espaço que objetivava a sua limpeza e a preservação de sua humanidade, numa articulação entre limpeza e ordem moral generificada.

16 Os nomes utilizados são todos fictícios, de modo a proteger meus interlocutores.

17 Cada alojamento conta com algumas comarcas (camas de pedra), um banheiro com vaso, chuveiro e pia, uma TV, um rádio e um ventilador. Caso um desses últimos quebre, os adolescentes ficam sem, até a direção consertar ou autorizar a entrada de novo equipamento.

18 Disponível em: <https://www.select.art.br/lixo-e-genero-mijar-cagar-masculino-feminino/>. Acesso em: 27 maio 2022.

Assim, as masculinidades no interior de uma unidade socioeducativa se teciam no cotidiano a partir de disputas e conflitos constantes em torno de normas e valores hegemônicos e suas transgressões. A homossocialidade imposta pelo regime de internação heteronormativo e cisgenerificado interpelava os jovens a criarem outras normas e performatividades – como urinar sentado –, a fim não de recusar a heterossexualidade como valor, mas de assegurá-la em um contexto de homossocialidade. Nesse sentido, produzia-se um deslizamento da norma para afirmá-la, mantendo a heterossexualidade como valor, regulando e controlando as possibilidades de exercício de sexualidade no convívio com os demais a partir da violência explícita ou latente.

Os banheiros do DEGASE pareciam organizar algumas relações internas da instituição, também generificadas pois, para cada grupo, havia um banheiro. Havia um banheiro na sala da direção¹⁹, utilizado pela pesquisadora apenas uma vez e que, antes de me permitir sua utilização, o diretor entrou, deu descarga e organizou o espaço. Ele parecia constrangido com a presença da pesquisadora, como se ela estivesse fora do lugar, embora tivesse ele próprio ofertado a ela seu uso. Havia o banheiro das técnicas, cuja localização não foi especificada, mas no qual era necessária uma chave para utilizá-lo e que em outras unidades frequentadas era o que destinavam à pesquisadora. Havia o banheiro do hall, que ficava logo após a portaria, cuja chave ficava na sala da administração e era utilizado por esses profissionais, em sua maioria homens. Esse foi o designado à pesquisadora no Dom Bosco, do mesmo modo que era na administração que ela deixava sua mochila e celular antes de ir para a sala multiuso. Na primeira vez em que utilizou esse banheiro, um diretor brincou dizendo que era para ela usar sabendo que era um banheiro *padrão DEGASE*. No entanto, ao contrário do que indicava o tom depreciativo, o banheiro era limpo e estava cheiroso! Revelando novamente que a pesquisadora estava fora de lugar, anunciando desordem e perigo (Douglas, 1966) com o seu corpo, o qual desestabilizava a ordem local, não pelo seu potencial poluidor nesse caso, mas pela possibilidade do seu contágio. Um corpo de mulher, branca, pesquisadora, que deveria ser “protegido”, “assegurado”, onde reinava a ordem pelo imperativo da (in)segurança.

A lógica de contágio produzia as relações generificadas no espaço, atribuindo às mulheres – especialmente às mulheres brancas – um padrão de higiene diferenciado, inalcançável em uma “casa de homens” (Hernández, 2018), além de apontar para um duplo fazer de gênero e Estado na produção de uma instituição estatal (Vianna; Lowenkron, 2017). Vale destacar que não foi especificado qual banheiro era atribuído às visitas, mas supomos que fosse o do pátio, onde elas aconteciam. Em geral, a essas visitantes, mulheres negras, em sua maioria, não havia destinação especial de banheiro nem higiene, de modo que é importante demarcar a sua poluição/contágio a partir dos vínculos de afeto com os internos (Padovani, 2015) e do racismo genderizado (Kilomba, 2019) que ali se apresentava de modo velado, os quais produziam um processo de prisionização secundária (Cunha, 2015; Godoi, 2017). Destaco também que não fui

19 Existem três diretores nessa unidade: diretor adjunto, diretor técnico, diretor de logística.

apresentada ao banheiro destinado aos agentes socioeducativos e que não cruzei com nenhuma agente mulher.

A INSALUBRIDADE: SEGURANÇA, TRABALHO SUJO E DESUMANIZAÇÃO

Durante os dois meses e meio de campo no CENSE Dom Bosco, alguns agentes socioeducativos estiveram mais próximos da pesquisa. Todos compartilharam as suas precárias condições de trabalho, enfatizando o fato de que *ninguém os ouvia*. Eles se queixavam das condições insalubres do ambiente de trabalho e da falta do adicional salarial por *insalubridade*, queixa especialmente endereçada à pesquisadora, que supunham possuir um poder de mudança das suas condições de trabalho pela relação com “A Academia”.

G. se junta a nós e ele está MUITO puto! Há baratas espalhadas por todo o pátio. São MUITAS baratas, aglomeradas, aninhadas, vivas e mortas, pelas paredes e pelo chão. Há manchas marrons que parecem cocô de barata na parede nos pedaços pequenos em que não há baratas de verdade. São as mesmas manchas amarronzadas que existem na parede da sala onde realizo as oficinas. O pátio está um pouco molhado, além disso. G. vira para mim e me diz, irritado e meio gritando, *você é pesquisadora, né? Você tá vendo? Tá vendo esse monte de barata? As condições que a gente trabalha? Você, por favor (imperativo, apesar do por favor) diga a verdade e fale disso, vai que muda alguma coisa, já que você é pesquisadora. Porque a gente trabalha nessas condições e não tem nem insalubridade!!!!* (Relato de G. Diário de campo, março de 2022).

Diante de uma situação bastante degradante, os agentes utilizavam a demanda por *insalubridade* para expressar sua indignação, a partir da qual demonstravam a não naturalização da precariedade que lhes era imposta pelo seu trabalho sujo (Vinuto, 2019). Essa indignação acionava o idioma do nojo e da repugnância (Miller, 1997), por meio do qual reconheciam o perigo físico e moral de contaminação ao qual estavam expostos em seu trabalho.

O nojo tem um importante papel na manutenção e na produção da ordem social, pois por meio dele identificamos aquilo que devemos repelir e aproximar, como o feio e o belo, o mau e o bom (Miller, 1997). É por meio da enunciação de sua indignação e produção de juízo moral negativo sobre a situação em curso que os agentes buscavam humanizar-se e evitar a sua poluição e desvalorização/desumanização, uma vez que a repugnância e o nojo são sentimentos morais e sociais, portanto, necessariamente humanos (Miller, 1997). A *insalubridade*, ao ser reconhecida e evocada, os “protegia” dos perigos de contaminação, pois demarcava sua humanidade e os diferenciava dos jovens e do ambiente *insalubre*, lidos por eles como fonte de poluição física e moral.

Eles produziam, a partir de seus afetos hostis (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021),

uma certa hierarquia social, diferenciando-se dos internos, a quem desprezavam e humilhavam, como forma de manutenção da ordem e de superioridade moral. Os agentes mais próximos da pesquisa eram, em sua maioria, negros e/ou vindos de territórios periféricos, e contavam também sobre suas semelhanças com os jovens, como território de origem, local de moradia, classe social ou percurso de vida para demarcar o modo como trilham caminhos diferentes, moralmente mais valorosos, como tornarem-se funcionários públicos em vez de criminosos, num certo desprezo às trajetórias dos internos. Às vezes, inclusive, relatavam que já *fizeram coisa errada*, mas que amadureceram e mudaram de vida, num movimento que inferiorizava os internos ao infantilizá-los.

Apesar disso, ao se verem comparados aos internos em geral, os agentes se sentiam mais desvalorizados e invisibilizados por atores externos que os jovens privados de liberdade. Se sentiam desqualificados pela Direção Geral do DEGASE, composta por policiais militares e/ou civis que não reconheciam a sua carreira, e eram vistos como *torturadores* pelos órgãos de defesa dos direitos humanos, que apenas protegem os *adolescentes*:

B. me contou que depois de uma chuva/tempestade muito forte que houve lá, a parte por onde circulam os agentes e a equipe técnica, bem como a lavanderia da unidade, estava tudo alagado. Quando foi conferir os alojamentos dos adolescentes, não havia uma gota de água. E ele diz isso irritado, com raiva, como se fosse muito injusto. E segue dizendo: *se fosse lá com os adolescentes, se chove no alojamento, resolvem rapidinho, vem Defensoria, vem fiscalização e vão resolver, mas com a gente não tem interesse* (Diário de campo, março de 2022).

Os agentes se sentiam desvalorizados em sua função, sem reconhecimento, e creditavam parte de sua precariedade à contaminação que viviam e ninguém vê, uma vez que estavam ali nas unidades diariamente, vivendo as mesmas condições insalubres que os jovens e, no entanto, a diferença que faz diferença (Brah, 2006; Cho; Crenshaw; McCall, 2013) aqui era ser menor de idade e privado de liberdade. Daí emergia sua indignação que despreza os jovens e repugna o ambiente de trabalho.

O aspecto degradante do espaço colocava em perigo de desumanização todos os sujeitos que ali habitavam, trabalhavam ou transitavam cotidianamente, ainda que de maneira desigual e assimétrica, construindo suas possibilidades de existência. Se por um lado, o espaço degradava a todos, em suas relações internas, os sujeitos combatiam a precariedade a partir de uma micropolítica das emoções (Carneiro, 2013; Coelho, 2010; Lutz, 2012; Lutz; Abu-Lughod, 1990; Víctora; Coelho, 2019), criando formas de hierarquia e superioridade por meio de afetos hostis, como nojo, repugnância e desprezo (Miller, 1997), que os diferenciam dos demais e do espaço. Se os jovens buscavam se diferenciar dos elementos poluidores pelas práticas e regras de higiene, os agentes socioeducativos faziam isso por meio da demonstração da *insalubridade* de sua atividade laboral, no reconhecimento das características degradantes do espaço e na constante comparação com os jovens, que eram por eles depreciados, mas apareciam em suas

narrativas valorizados e protegidos por outras entidades estatais.

Ambos buscavam uma forma de humanizar-se e separar-se da poluição moral que o ambiente parecia impor, com as baratas à mostra, o cabelo no chão e a sujeira nas paredes. Ao nomeá-las como tal ou criarem formas de manter a sujeira afastada, mostravam a não-naturalização e não-normalidade de sua poluição, acionando sua humanidade pelo nojo que sentiam do espaço que os contaminava, com seus perigos físicos e morais. E agenciavam a pesquisadora para observar e denunciar não a falta de higiene das pessoas que ali habitam, mas o descaso de outras instâncias da administração estatal para a vida que ali acontecia.

Assim, a espacialidade da unidade socioeducativa expressava as múltiplas relações e tensionamentos que lá existiam, revelando, por meio dos afetos, as diferentes posições sociais, generificadas e racializadas, de seus atores, bem como as estratégias de contenção do contágio e de gestão dos riscos agenciadas por eles. Neste espaço, a impureza fluía por entre as grades, podendo contaminar a todos e, diante deste risco, criava-se uma tensão constante, uma atmosfera de medo e receio, que antecipava o contágio a fim de evitá-lo e, nesse mesmo movimento, acabava por produzi-lo.

A ATMOSFERA DO MEDO: *NEUROSE*, RUMOR, VULNERABILIDADE E VIOLÊNCIA SUTIL

Nesse contexto de privação de liberdade, em que as violações de direitos eram antecipadas e a repugnância produzida pelo espaço era uma forma de humanização, havia sempre uma violência à espreita, um rumor de uma punição por vir, um estado de *neurose* constante, uma tensão pré-existente que aguardava sua implosão. Tensão que era tanto por eventos atuais quanto virtuais, composta de fatos e de rumores, de racionalidade e magia, que juntos costuravam um modo ilegível de fazer Estado (Das, 2020), com efeitos concretos sobre a vida que ali acontecia. Os rumores e as *neuroses* – sempre matérias afetivas – foram se formando no processo de pesquisar em um espaço de confinamento. Tomamos o corpo da pesquisadora de empréstimo para as reflexões menos como fonte de uma ilusão biográfica (Bourdieu, 1986) e mais como um analisador dos modos de circulação de determinados afetos entre os diversos atores institucionais, particularmente do medo e da *neurose*, e dos efeitos de separação entre corpos que isso produz.

Na primeira conversa com a direção, o diretor apresentou seu receio de que a pesquisadora estivesse sozinha com os jovens durante o *atendimento*, pois seria *juridicamente responsável* pelo que acontecesse ali como se fosse uma profissional da unidade, insinuando a possibilidade de que os jovens perpetrassem alguma violência uns contra os outros. Em seguida, a profissional

da Escola de Gestão Socioeducativa Paulo Freire²⁰ que acompanhava a conversa tranquilizou a pesquisadora. Ela demarcou que ela não estaria *atendendo*, pois não era profissional da unidade e que ela tinha todas as autorizações necessárias para o trabalho, sendo necessário adotar apenas os protocolos comuns: não poderia filmar, nem gravar, nem fotografar os adolescentes e o agente ficaria na porta (do lado de fora). O diretor sorriu diante disso e disse em tom piadista que: *se acontecer alguma coisa é só gritar que o agente ouve* e complementou que *normalmente pessoas assim de fora, professores, os meninos respeitam, eles gostam*.

Sem dizer uma palavra sobre violência, perigo e ameaça, o diretor introduziu na conversa a suposta periculosidade dos jovens em conflito com a lei e o perigo de trabalhar no espaço, localizando a pesquisadora, a partir de sua exterioridade, como “em risco” ou responsável pelas ações dos internos – leia-se, sua periculosidade –, caso não se submetesse ao modo de funcionamento da unidade. Nesse sentido, a forma como era lida pela instituição, realizando um *atendimento* e sendo *de fora*, circunscrevia o modo de relação que poderia ter com os jovens, no qual, caso não *gostassem de mim*, eu deveria *gritar aos agentes*, tomados como aqueles que a “protegeriam”, garantindo a sua segurança. Essa interação ressoava com uma série de discursos hegemônicos e racistas que associam os corpos negros dos jovens internos à violência e periculosidade, ecoando junto à sensação de vulnerabilidade e perigo físico que o corpo de mulher branca da pesquisadora experimentava ao adentrar o espaço. Sem uma forma definida, mas apenas como uma sensação instaurada de risco e incerteza, a pesquisadora foi introduzida na região do rumor (Das, 2020), que “nunca é meramente um pensamento privado, ele é sempre construído e transmitido num complexo tecido de troca social” (Menezes, 2020).

A questão da ambiguidade e possibilidade de risco também aparecia com frequência na proibição concernente a alguns objetos/materiais de uso cotidiano, como lápis de cor e biscoitos recheados. Os lápis são considerados objetos perfurocortantes, que carregam um potencial de agressão. Os jovens podiam apenas utilizar giz de cera. Antes de ser informada deste risco, a pesquisadora costumava deixar a sua lapiseira com os jovens durante o grupo. A sinalização do perigo mudou automaticamente sua postura, produzindo uma regulação tensa sobre com quem e onde estava a lapiseira – e, conseqüentemente, todo o restante do material que ela levava. Ao notarem seu olhar atento, os jovens provocavam, perguntando ironicamente se ela não *confiava* neles. Quanto aos biscoitos, a proibição derivava, segundo um agente, da possibilidade de *colocarem entorpecentes no recheio*²¹. Em ambas as situações, o que estava em jogo era a transformação por meio da incerteza do possível em provável, dando força à virtualidade dos

20 Órgão do Departamento Geral de Ações Socioeducativas do Estado do Rio de Janeiro responsável pela aprovação e acompanhamento das pesquisas realizadas no interior das unidades socioeducativas.

21 *Eles*, sujeito genérico, se torna o objeto de uma possível ilegalidade e controle, sendo confundido com os internos, embora *eles* só pudessem ser uma referência aos familiares que levam comidas e objetos para os jovens ao longo da internação. Esse processo de confusão e mistura entre familiares e presos pela administração prisional é chamado de prisionização secundária. Para mais, ver: Cunha (2015).

objetos e dos jovens, a partir de um rumor que fazia do pior que podia acontecer aquilo que provavelmente aconteceria todas as vezes (Das, 2020).

Vale destacar que embora essas proibições tenham sido apresentadas, elas eram cotidianamente desfeitas por determinados atores, aumentando o grau de incerteza sobre os eventos possíveis e reduzindo a tranquilidade das interações. Por exemplo, um dos diretores parecia intrigado com a proibição do biscoito recheado por sua possibilidade de conter entorpecentes e autorizou a entrada de um Bis, o que foi vetado pelo agente que fiscalizava os itens da visita, alegando que ficaria uma regra diferente para os jovens da oficina e os demais, *tem que ser a mesma coisa para todo mundo*. A troca do motivo para manter a proibição evidencia que as pessoas encarregadas de implementar as regras têm dificuldade de compreendê-las em um cenário de incerteza (Das, 2020) e as repetem irrefletidamente como forma de manutenção da ordem das coisas, da vida como ela é (Ahmed, 2004). Por outro lado, nesse mesmo dia, ao final da oficina, os jovens comentaram com o agente que foi encerrar a atividade sobre a proibição do biscoito e esse agente, acolhendo a demanda dos jovens, disse que, caso o diretor autorizasse, ele se responsabilizaria por checar um a um os biscoitos e depois entregá-los aos jovens em seus alojamentos – onde havia jovens que não eram da oficina e teriam acesso ao objeto “ilegal”. E assim foi.

Essas regulações variadas criavam na pesquisadora uma desconfiança e um estado de vigilância contínua de seus movimentos na instituição, uma vez que não conseguia mapear o que seria ou não regulado, nem por quem ou quando. Dessa forma, era impossível localizar o risco, pois tudo era variável, menos o fato de que haveria uma regulação e, portanto, uma ameaça iminente, numa sensação próxima a “incerteza certa da tortura” (Taussig, 1993). Assim, ela nunca foi revistada ao entrar na unidade, mas uma vez foi solicitada a deixar seu celular na portaria; sua vestimenta também foi apenas uma vez regulada, marcada como *decotada* e foi solicitada a pôr um casaco, que cobria apenas seus braços. Nessas exceções, que confirmavam a regra, parecia haver mais uma performatividade do exercício de poder para evidenciar a sua externalidade e visibilizar o “perigo” que corria.

Essa sensação de perigo iminente se construía não pelas cenas de violência e agressões de fato presenciadas, mas pela atmosfera de medo criada pelo rumor, com o qual se antecipava e produzia esta mesma violência que se queria evitar (Menezes, 2020). O modo como a unidade geria a “(in)segurança” produzia o perigo que continha. Nesse sentido, um agente dizia que na internação *os moleques ficam mais [...] mais agressivos porque sabem que vão ficar agarrados aqui um tempo*; outro afirmava que o *lugar mais seguro* para os jovens é o alojamento, *é onde tem menos risco de fuga*, pois as circulações dos internos eram um risco.

Essas falas se compunham com as imagens dos espargidores de pimenta sempre à mostra sobre a mesa dos agentes, dos jovens chegando em vans que pareciam camburões, algemados, entrelaçados pelos braços, e circulando pela unidade de braços para trás e cabeça baixa, num repertório corporal que se repetia imediatamente a cada saída para áreas comuns. Neste jogo

entre segurança e ameaça, construía-se a imagem aparentemente paradoxal do suposto perigo iminente que os jovens apresentavam, a partir da vulnerabilidade extrema que se imprimia sobre eles. Pouco a pouco, o medo disforme que a pesquisadora sentia naquele espaço ia se transformando em um outro, os jovens, que era temível (Das, 2020). Transmutação essa feita a partir do rumor que produzia a suposta “violência” dos internos ao anunciar a “fragilidade” dela, ainda que a vulnerabilidade em jogo fosse a desses sujeitos lidos como “ameaçadores” (Ahmed, 2004) e não a da pesquisadora.

O MEDO E A NEUROSE

Certo dia, durante uma atividade com os internos todas as luzes se apagaram, o ar-condicionado desligou e estavam a pesquisadora e os três participantes de repente imersos no breu. Sem janelas, com a porta da sala fechada, mal enxergavam uns aos outros sentados próximos em círculo. Era um blecaute? O anúncio de uma rebelião? Uma revista aleatória nos alojamentos? Não havia indício do que havia acontecido, de maneira que todos partilhavam essa ignorância e a sensação de perigo que dela emergia. No entanto, embora o medo circulasse entre todos, não era o mesmo medo. A pesquisadora temia o que os jovens poderiam fazer com ela – de acordo com a sua fragilidade construída pela instituição – e os jovens temiam o que poderia ser feito deles num contexto de desordem em que seriam tomados como as ameaças e se viam por isso ameaçados. Cada um atualizava medos que possuíam uma história de associações pregressas, que nesse encontro os separava, criando seus corpos como apartados – mulher branca pesquisadora e jovens negros internos, ainda que estivessem unidos pelo breu.

Passados alguns segundos, a pesquisadora abriu a porta, iluminando o interior da sala. No pátio, os agentes não estavam em sua mesa, havia apenas um grupo deles saindo do pátio com uma cadela, eram do curso de adestrador que acontecia na sala multiuso. Ela tentou chamá-los sem sucesso e foi conferir o disjuntor, que ficava na lateral externa da sala onde estava, deixando os jovens sozinhos por uns instantes. Enquanto ela mexia no disjuntor, os agentes da mesa reapareceram justificando o ocorrido: *é que ele não sabia que tinha ninguém aí e desligou tudo. Em outra ocasião, um agente entrou na sala durante uma oficina para perguntar se foi essa a pesquisadora que eles trancaram na semana passada, porque às vezes a gente fica distraído aqui embaixo e se esquece, sabe como é. Ai fomos embora e trancamos até o portão do pátio.*

Diante de tantos controles, regulações e da narrativa de risco iminente, a unidade parecia incapaz de gerir as atividades que ali ocorriam, oferecendo uma justificativa trivial para eventos que deveriam ser pouco usuais. Isso criava um estado de tensão, uma *neurose* em que havia um risco sempre anunciado, mas a proteção, a segurança tão anunciada, falhava. Ao falhar, a lógica securitária fazia circular o medo e a desconfiança, articulando relações e produzindo corpos

apartados a partir da linguagem do medo (Ahmed, 2004).

Na semana seguinte a esse episódio, a oficina ocorreu com apenas dois destes três jovens e, conversando sobre episódios da *pista*²², contaram da diferença entre medo e neurose.

Lucrécio me diz que isso é neurose, que eu *bati neurose* e quando pergunto a diferença entre medo e *neurose* entendo que na *neurose* tem medo, mas é de algo que pode acontecer e não de algo que está acontecendo. O medo tem a ver com a situação que está rolando de fato (Diário de campo, março de 2022).

Neurose era achar que as *minas* iam traí-los em qualquer situação e agirem receosos por isso, *neuróticos*. Em um estudo sobre a categoria “neurose” nas periferias do Rio de Janeiro, a partir das galeras funk, Carla Mattos (2006) demonstra sua relação com um novo modo de domínio de território pelo tráfico de drogas, que implica em um “[...] sentimento e conduta ameaçadora” (Mattos, 2006, p.68), em que há um risco de violência iminente pelas disputas entre facções e/ou com a polícia, criando um “clima de tensão permanente e perturbador” (Mattos, 2006, p. 54). Assim, a situação do apagão estava entre a *neurose* e o medo, pois algo fora da ordem esperada de fato aconteceu, mas sua causa não era disruptiva da ordem. Nesse sentido, o medo era uma reação à ameaça possível de violência, não sendo necessariamente consequência de uma ameaça objetiva (Ahmed, 2004), havendo um deslizamento entre a *neurose* e o medo, que fortalecia a tensão em vez de dissolvê-la, construindo o mundo, no caso, o CENSE Dom Bosco, como local ameaçador, constituído de condutas ameaçadoras, *neuróticas*. Isso produzia um estado de desconfiança contínuo entre todos.

Não era uma sensação construída por um evento isolado, mas por um conjunto de eventos. Era, por exemplo, a responsabilidade que delegavam à pesquisadora pela ação dos jovens, a preocupação com a sua vida articulada com o apagar das luzes, a ausência dos agentes na mesa e a pergunta de um agente, durante um dos grupos, se foi ela que ficou trancada na semana passada. Era a atmosfera criada pela tessitura dos fios, de modo a dar uma certa consistência atual a um medo virtual, gerando uma paranoia institucional, uma *neurose*, em que a pesquisadora tentava antecipar os controles que a instituição iria impor e regular de antemão os internos durante as oficinas, de modo que nem eles nem ela fossem retaliados por algum comportamento. Enquanto isso, tentava construir uma relação de confiança com os jovens, que era solapada pelo olhar de soslaio e pela tensão do encontro que tecia nossos corpos como separados, diferenciados, eles presos, negros, ela, pesquisadora, branca, “livre”, em uma expressão relacional de assimetrias estruturais e sociais de raça, gênero, classe e idade.

Uma das últimas atividades com os jovens foi com a utilização do computador da sala de informática, como havia sido combinado no primeiro encontro. Tudo correu bem por uma hora, após esse período, entediados, os jovens começaram a pesquisar no google por “Guerra

²² Categoria nativa que se refere ao momento em que estavam livres. Pista como rua, oposto a cadeia, prisão.

em XYZ”, “Operação policial em XYZ”, em que XYZ eram seus territórios de origem não identificados aqui para que eles não sejam também identificados. Os internos buscavam as notícias e imagens, comentando sobre os armamentos utilizados, apontando os “procurados” ou “presos” que conheciam, exaltando-se, animados.

Enquanto isso, a pesquisadora temia que algum agente entrasse na sala e os visse fazendo algo “que não deviam”, porque se lembrava de ter ouvido dizer – um rumor – em outros trabalhos no DEGASE, que os jovens não podiam ter acesso a informações sobre o crime para não prejudicar seu processo de ressocialização – embora assistissem televisão o dia inteiro. E temia o que isso geraria para ela na relação com a instituição. E quanto mais *cheia de neurose* ficava, mais desprezava aquelas imagens e entrava na dinâmica dos afetos hostis presentes no espaço. Diante da recusa em sair das páginas “proibidas”, a pesquisadora desligou o computador pelo botão da CPU, depois de muitas tentativas de negociação. Os jovens, então, encerraram a atividade que ainda poderia durar 20 minutos e voltaram para os seus alojamentos, demonstrando descontentamento. Nesse dia, a pesquisadora materializou na oficina um Estado mágico, onisciente, que os observava a todo instante, violento, panóptico (Foucault, 2014) e, diante disso, a reação dos internos não foi de violência física, ao contrário da crença institucional produzida sobre sua *agressividade*.

No mesmo dia em que conversaram sobre medo e *neurose*, os dois jovens presentes flertaram abertamente com a pesquisadora, que tentava contornar a situação sem conseguir dar um limite claro. Com 18 e 19 anos, respectivamente, eles desqualificavam seu relacionamento, por não morar com meu companheiro, perguntando se ela ficava com homem mais novo, se ela os achava bobos, até por fim, a encurralarem, chamando no *papo reto*: *Tem coragem? Tem coragem de ficar com bandido?* Sua *neurose*, sempre presente, porém variada, girava em torno dos rumos da pesquisa e na destruição de sua autoimagem com sua resposta negativa, que evidenciava a sua branquitude e suas diferentes posições nas hierarquias sociais, em uma expressão de racismo generificado. Esse arranjo complexo dos seus marcadores sociais de diferenciação interseccionados naquele espaço que os confinava, construía para eles o corpo da pesquisadora como um ideal de *mulher decente*, que os fazia *sair dessa vida*, e construía o deles para ela como homens temerários, dominadores, criminosos e fortes, cuja lei era do domínio masculino (Hernández, 2018).

Longe de ter impossibilitado a continuidade do grupo, a negativa abriu a possibilidade de que um dos jovens relatasse as situações de preconceito que já viveu e refletisse sobre a dificuldade de *sair dessa vida*, por uma série de questões estruturais, como o racismo e a desigualdade social, demarcando os processos de vulnerabilização aos quais estava submetido desde antes da internação. Sua pergunta trazia a tentativa de elaboração de uma violência indizível pela sua descida ao ordinário – *tem coragem de ficar com bandido?* -, fazendo emergir

o conhecimento venenoso (Das, 2020)²³ de um sofrimento social e do racismo que, embora corporificado, era simultaneamente coletivo e individual, efeito de um fazer do Estado que distribui desigualmente o sofrimento (Kleinman; Das; Lock, 1997). Dar o *papo reto* permitiu a abertura de um jogo de linguagem que colocou em evidência nossas diferenças construídas por processos coloniais, históricos, culturais, sociais e relacionais, dando as condições para uma relação construída não de fantasias de perigo, mas pela realidade das nossas interações.

A VIOLÊNCIA SUTIL E O HORIZONTE DA *DIMAIOR*

O CENSE Dom Bosco é atualmente a unidade do DEGASE para onde são encaminhados os jovens em cumprimento de MSE de internação próximos da maioridade. Segundo o ECA (Brasil, 1990), os adolescentes em conflito com a lei são aqueles que cometem atos infracionais entre os 12 e 18 anos incompletos, podendo cumprir medidas socioeducativas até os 21 anos incompletos. Aos 21 anos, suas MSE são compulsoriamente revogadas, seu percurso infracional é “apagado” e os Mandados de Busca e Apreensão (MBA) expedidos até os seus 18 anos perdem a validade. Assim, os participantes das oficinas tinham entre 17 e 20 anos, sendo todos maiores de idade à exceção de dois deles.

Embora estivessem numa unidade socioeducativa, a maioridade os fazia recorrentemente falarem sobre a *cadeia dimaior*, horizonte do qual desejavam se afastar e que se presentificava em seu cotidiano pela ameaça constante de serem transferidos para lá. Sendo maiores de idade, caso cometessem alguma infração dentro da unidade socioeducativa seriam levados a uma delegacia, seria feito um Registro de Ocorrência e dali seriam encaminhados a um presídio, no qual cumpririam pena pela nova infração. Segundo os jovens, *os funcionário provoca, eles quer que nós brigue* para que sejam levados à *dimaior*. Joaquim contou que um agente, ao vê-lo conversando e gesticulando muito dentro do alojamento, deu-lhe um *caixote*, um tapa na cara, afirmando que Joaquim o estava ameaçando. Ele foi acalmado por outro agente e, nesse momento, percebeu que havia entrado sozinho no alojamento e todo o *QG* havia se levantado. Eles afirmaram que se um agente agride um deles, o *QG* inteiro briga junto. Eles evitam brigar,

23 Segundo Veena Das, há determinadas violações que se enunciadas no campo da linguagem colocariam o próprio estatuto da vida em questão, de modo que elas podem apenas ser mostradas, cabendo a quem vê a tarefa de *reconhecê-las* e, assim, criar novos contornos para elas, investindo na possibilidade de viver com o que se perdeu (sujeito que emerge da violação) e de dar lar ao que morreu ou se perdeu (o sujeito que foi violado). Há um deslizamento entre as violências indizíveis/extraordinárias e as violências cotidianas, que transportam os sentimentos daquelas para estas, atualizando-o. Nesse sentido, na relação com os jovens há uma descida de uma violência extraordinária, do racismo estrutural e das desigualdades históricas e sociais que marcam nossos corpos diferencialmente, para o ordinário, para uma relação cotidiana na qual é possível dar forma àquela violência antes indizível.

especialmente com os agentes, *mas não tem sangue de barata, nós faz o que precisar fazer.*

Os jovens, por vezes, comparavam o CENSE Dom Bosco com a Escola João Luiz Alves (EJLA), chamada pelos internos de *mansão*, unidade SE para onde são destinados os jovens entre 12 e 16 anos. Eles afirmavam que na *mansão é mais tenso*, pois *lá os menor não liga de fazer merda*, pois sabem que sairão em, no máximo, três anos. Também afirmavam que na EJLA, os funcionários são *mais lokão*, sendo uma relação com mais atritos e violências, em que não existia o acordo do *respeito dado é recebido*. Segundo os participantes da pesquisa, funcionário é o agente que tranca nós no alojamento e que dá tapa na cara, dão tapa na cara de quem faz o que eles não gosta. Assim, os internos no CENSE Dom Bosco evitavam criar situações em que os *funcionários* ficassem *cheio de neurose* e agissem violentamente – o que implicaria em uma provável resposta também violenta dos jovens. Isso significava que o modo de articulação e tensionamento entre internos e agentes possuía uma configuração específica no CENSE Dom Bosco, demarcada pelo horizonte prisional. Era uma relação tecida em uma atmosfera de tensão e medo constante sob uma aparente tranquilidade, forjada pela evitação de um destino ainda pior, a prisão.

Sendo uma unidade trampolim para outras instituições punitivas, a ausência de conflitos na unidade era o silêncio que mostrava o medo contínuo dos internos de serem levados, muitas vezes discricionariamente, para uma unidade prisional, onde se sabiam mais violentados. Essa arbitrariedade e a constância das punições e sanções levava alguns participantes a afirmarem que a internação era pouco efetiva porque *muitos saem revoltados* pela subjugação violenta e o medo contínuo. Nesse sentido, os afetos apareciam como aquilo que era regulado e gerido pela racionalidade de Estado (Laszczkowski; Reeves, 2017; Padovani, 2015; Stoler, 2007), como meio de constituir a prisão em sua eficácia. A eficácia da prisão – e demais instituições de privação de liberdade – não está em prevenir o crime, mas em operar como uma tecnologia de gestão de desigualdades (Fassin, 2019) e de populações (Garland, 2001), sendo uma tecnologia de governo de corpos (Foucault, 2014). Assim, os afetos como medo e *neurose* são o produto e o instrumento de um modo de fazer prisão que cria corporalidades e modos de relação entre atores e com a própria instituição.

A cadeia *dimaio* aparecia como critério comparativo dos internos quando, por exemplo, perguntava como era a comida na internação e diziam que era *melhor que da dimaio, que é estragada*, destacando uma condição mínima de sobrevivência acessada por eles. Sem falarem explicitamente da *dimaio*, reconheciam as diferenças de sua atual condição na naturalidade em que afirmavam que na internação podiam banhar-se quantas vezes quisessem, além de não sofrerem com a escassez de água. Ao serem perguntados se ali era *cadeia*, os jovens afirmavam: *aqui é cadeia, tamo privados de nossa liberdade*. Assim, a *dimaio* aparecia em suas rotinas institucionais como um vulto, regulando seus modos de habitar a internação, demarcando as semelhanças e diferenças, a sintonia entre a socioeducação e a prisão (Mallart, 2011). O CENSE Dom Bosco era uma unidade limítrofe entre gramáticas punitivas que conformavam tanto o

comportamento dos internos quanto o dos agentes estatais, revelando que as *cadeias* não são homogêneas (Mallart, 2019).

Além disso, a perspectiva de continuar ou de sair da “vida do crime” aparecia como uma discussão mais séria, uma vez que se continuassem *nessa vida*, a *dimaior* aparecia como destino quase certo, tensionando suas escolhas. A *cadeia dimaior*, em sua proximidade, fazia com que os jovens desejassem *tirar a cadeia tranquilos* e os forçava a se depararem com um futuro aprisionado, em que se viam quase sem saída. Nesse sentido, a tranquilidade que estranhava na unidade escondia medos, receios e *neuroses* dos jovens em relação a seu futuro e ao horizonte prisional que parecia se aproximar. Esse cenário de violência e sofrimento se inscrevia na pele mesmo antes da internação e permanecia nas escolhas impossíveis dos caminhos a trilhar. O CENSE Dom Bosco possuía uma calmaria violenta, pois sua ruptura ou até mesmo a antecipação pelos agentes de sua ruptura implicava numa continuidade punitiva que, embora virtual, parecia não ter fim:

O afeto produzido sobre os registros do virtual e do potencial, do medo que é real, mas não necessariamente concretizado em eventos, vem a constituir a ecologia do medo na vida cotidiana. Potencialidade não tem, aqui, o sentido de algo que aguarda às portas da realidade para fazer sua aparição, e sim o que já está presente” (Das, 2020, p. 31).

Assim, os rumores da violência e a ameaça de punição agiam sobre os internos como violências reais, atuais e cotidianas, embora sutis, uma vez que pareciam que ainda não eram ou que poderiam ser muito piores.

O CENSE Dom Bosco, portanto, era vaso comunicante (Godoi, 2017) entre dois regimes de governamentalidade distintos e contínuos entre si, socioeducação e prisão, sendo o primeiro marcado pela égide da proteção e tutela, que maquiava o seu caráter punitivo; e o outro, propriamente punitivo, cuja virtualidade aumentava o grau de coação e *neurose* dos internos. No cotidiano do CENSE Dom Bosco se delineava a fronteira institucional para a prisão, ora como sua irmã siamesa, ora como local distante e gravoso, engendrando uma regulação de fluxos entre eles e traçando diferentes modalidades de apresentação do Estado. O resultado era um cotidiano aparentemente “mais tranquilo” nesta unidade, repleto de tensões silenciosas e violências sutis, construído sobre *neuroses* e variadas tecnologias punitivas, que tinham nos afetos produzidos e em tensão parte da sua base de constituição.

SOCIOEDUCAÇÃO, VIOLÊNCIA E AFETOS HOSTIS

Em síntese, adentrar uma unidade de privação de liberdade é adentrar um espaço regulado pela *incerteza certa da tortura* (Taussig, 1993). O modo como os diversos atores se

relacionavam e como antecipavam o comportamento dos demais, sempre lido como ameaçador ou com desconfiança, era regulado por uma *neurose* de perigo iminente, em que a virtualidade da violência – e também da punição ainda maior – instituíam o medo. Esse medo, tecido em nome de situações possíveis e futuras, fazia agir no presente, regulando as possibilidades de circulação e interação dos jovens e dos demais atores institucionais. O medo e a *neurose* deslizavam de um para o outro, fazendo circular afetos, corpos, objetos e substâncias, abrindo e fechando portas, ligando e apagando as luzes, em uma operação quase mágica dentro de uma racionalidade de controle contínuo, instanciando o Estado como um vulto que estava sempre ali, sem que nunca fosse visto ou tocado (Das, 2020). Os afetos participavam e eram instrumentos de uma gestão de fluxos, própria a espaços de confinamento (Godoi, 2017; Mallart, 2019).

Eram rumores de violências futuras, que escamoteavam as violências presentes, mais sutis, mais cotidianas, encarnadas nos ombros tensos, nos pesadelos, no medo de tudo e de todos que se instaurava, na aparente tranquilidade. Os agentes com medo dos internos, porque *os moleques não são brincadeira*, porque *já teve arma apontada para ele dentro da unidade e quase morreu*; com medo da vida fora da unidade, restringindo sua mobilidade na cidade, com medo de encontrar por acaso algum ex-interno na *pista*, com medo de serem contaminados pela *insalubridade*. Os jovens com medo dos agentes pela possibilidade de exercício de poder sobre seus corpos vulnerabilizados na internação, com medo de cometerem novas faltas e irem para a *cadeia dimaior*, *cheio de neurose*. E a pesquisadora com medo dos jovens e dos agentes pelo anúncio constante de sua fragilidade e do perigo que corria.

Desse modo, os afetos hostis produziam o medo, a repulsa, instituíam a diferença hierarquizada entre os atores, e ao se estabelecerem, antecipavam a violência de corpos vulnerabilizados, faziam circular os rumores, os ombros tensos, os espargidores sobre a mesa, a cabeça baixa, os braços para trás. E estes, por sua vez, reforçavam a dinâmica dos afetos, fazendo funcionar uma instituição socioeducativa em que parecia não haver escapatória para o medo, a violência e os afetos hostis. É nesse sentido que o CENSE Dom Bosco operava por uma violência sutil, escamoteada de tranquilidade. Violência essa aparentemente pequena, pois cotidiana, mas que traz em si elementos de um contexto mais amplo, conectando individual e coletivo, dentro e fora da cadeia. Uma violência sutil que não era exibida como as agressões tantas vezes relatadas, mas que grudava na pele, que fazia todos e cada um, agentes da distribuição desigual do sofrimento, numa reprodução contínua de posições já instituídas na hierarquia social. Era nesse contexto de violência, medo, *neurose* e afetos hostis que os jovens teciam uma vida possível.

REFERÊNCIAS

1. AHMED, Sara. **The cultural politics of emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
2. BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 26, p. 329-376, 2006.
3. BRASIL. **Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 1990.
4. BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Portaria nº 1.082**. Política Nacional de Atenção Integral à Saúde de Adolescentes em Conflito com a Lei, em Regime de Internação e Internação Provisória (PNAISARI). Brasília: Ministério da Saúde, 2014.
5. BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. **Actes de la recherche en sciences sociales**, [s. l.], v. 62-63, p. 69-72, 1986.
6. CAMATTA, Clara da Silva. **Focar aqui dentro, (não) esquecer lá fora: afetos e formas de habitar o cotidiano em uma unidade socioeducativa de internação no Rio de Janeiro**. 2022. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social Hesio Cordeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em: <https://www.bddd.uerj.br:8443/handle/1/19760>. Acesso em 8 out. 2024.
7. CARNEIRO, Rosamaria. Antropologia das Emoções: retomando concepções e consolidando campos. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 647–652, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73312013000200017>. Acesso em: 7 out. 2024.
8. CHO, Sumi; CRENSHAWN, Kimberlé Williams; McCALL, Leslie. Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. **Intersectionality: Theorizing Power, Empowering Theory**, [s. l.], v. 38, n. 4, p. 785-810, 2013. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/669608> Acesso em 13 de out. 2024.
9. COELHO, Maria Claudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 265-285, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000200001>. Acesso em: 7 out. 2024.
10. CUNHA, Miguel. **Da relação prisão-sociedade: atualização de um balanço**. Em: Do crime e do castigo: temas e debates contemporâneos. Minho: Mundos Sociais, 2015.
11. DAS, Veena. **Vida e palavra: a violência e sua descida ao ordinário**. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.
12. DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; GADELHA, Kaciano; RANGEL, Everton. Apresentação do Dossiê “Nojo, humilhação e desprezo: uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social”. **Anuário Antropológico**, v. 46, n. 3, p. 10–29, 20 set. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/aa.8898>. Acesso em: 7 out. 2024.

13. DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**: ensaio sobre a noção de poluição e tabu. Lisboa: Edições 70, 1966.
14. FASSIN, Didier. **A sombra do mundo**: uma antropologia da condição carcerária. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.
15. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
16. GARLAND, David. **Mass imprisonment**: social causes and consequences. London: SAGE, 2001.
17. GODOI, Rafael. **Fluxos em cadeia**: as prisões em São Paulo na virada dos tempos. São Paulo: Boitempo, 2017.
18. HERNÁNDEZ, Jimena de Garay. **O Adolescente dobrado**: cartografia feminista de uma unidade masculina do Sistema Socioeducativo do Rio de Janeiro. 2018. Tese (Doutorado em Psicologia Social) — Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/15184>. Acesso em: 8 out. 2024.
19. KILOMBA, Grada. **Memórias de Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
20. KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margaret. **Social Suffering**. Berkeley: University of California Press, 1997.
21. LASZCZKOWSKI, Mateusz; REEVES, Madeleine. Introduction: affect and the Anthropology of the State. In: LASZCZKOWSKI, Mateusz; REEVES, Madeline (ed.). **Affective States**: Entanglements, Suspensions, Suspicions. Warsaw: Berghahn Books, 2017. p. 11-24
22. LEITE, Carla Carvalho. Da doutrina da situação irregular à doutrina da proteção integral: aspectos históricos e mudanças paradigmáticas. **Revista do Ministério Público**, Rio de Janeiro, p. 93-107, 2006.
23. LUTZ, Catherine. Antropologia com emoção. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 213–224, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000100008>. Acesso em: 7 out. 2024.
24. LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
25. MALLART, Fábio. **Cadeias dominadas**: dinâmicas de uma instituição em trajetórias de jovens internos. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-15062012-153941/pt-br.php>. Acesso em: 8 out. 2024.
26. MALLART, Fábio. **Findas linhas**: circulações e confinamentos pelos subterrâneos de São Paulo. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Faculdade de Filosofia,

- Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-30102019-185218/pt-br.php>. Acesso em: 8 out. 2024.
27. MATTOS, Carla dos Santos. **No ritmo neurótico: cultura funk e performances ‘proibidas’ em contexto de violência no Rio de Janeiro.** 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <https://www.bdttd.uerj.br:8443/handle/1/8457>. Acesso em: 8 out. 2024.
 28. MENEZES, Palloma. Teorias dos rumores: comparações entre definições e perspectivas. **Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia.** João Pessoa, v. 4, n. 12, p. 21-42, 2020. Disponível em: <https://grem-grei.org/numero-atual-socurbs/>. Acesso em: 8 out. 2024.
 29. MILLER, William Ian. **The anatomy of disgust.** Cambridge: Harvard University Press, 1997.
 30. OLIVEIRA, Maria Liduína. **Entre proteção e punição: o controle sociopenal dos adolescentes.** São Paulo: Editora Unifesp, 2011
 31. PADOVANI, Natália Corazza. **Sobre casos e casamentos: Afetos e “amores” através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona.** 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/953777>. Acesso em: 8 out. 2024.
 32. PRECIADO, Paul. Lixo e Gênero. Mijar/Cagar. Masculino/Feminino. **Parole de Queer**, [s. l.], abr. 2018. Disponível em: <https://paroledequeer.blogspot.com/2013/09/beatrizpreciado.html>. Acesso em: 8 nov. 2022
 33. RIO DE JANEIRO (Estado). **Relatório Temático do Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura do Rio de Janeiro (MEPCT/RJ): Presídios com Nome de Escola: Inspeções e Análises sobre o Sistema Socioeducativo do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate a Tortura (MEPCT/RJ), 2017.
 34. RIO DE JANEIRO (Estado). **Relatório anual do mecanismo estadual de prevenção e combate à tortura do Rio de Janeiro 2018.** Rio de Janeiro: Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate a Tortura (MEPCT/RJ), 2018.
 35. RIO DE JANEIRO (Estado). **Relatório anual do mecanismo estadual de prevenção e combate à tortura do Rio de Janeiro 2019:** Relatório anual do mecanismo estadual de prevenção e combate à tortura do Rio de Janeiro 2019. Rio de Janeiro: Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate a Tortura (MEPCT/RJ), 2019.
 36. RIO DE JANEIRO (Estado). **Relatório anual do mecanismo estadual de prevenção e combate à tortura do Rio de Janeiro 2020:** Relatório anual do mecanismo estadual de prevenção e combate à tortura do Rio de Janeiro 2020. Rio de Janeiro: Mecanismo

- Estadual de Prevenção e Combate a Tortura (MEPCT/RJ), 2020a.
37. RIO DE JANEIRO (Estado). **Covid-19 no sistema socioeducativo**. Rio de Janeiro: Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate a Tortura (MEPCT/RJ), 2020b.
38. RIO DE JANEIRO (Estado). **Relatório anual do mecanismo estadual de prevenção e combate à tortura do Rio de Janeiro 2021**: Relatório anual do mecanismo estadual de prevenção e combate à tortura do Rio de Janeiro 2021. Rio de Janeiro: Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate a Tortura (MEPCT/RJ), 2021.
39. SANCHEZ, Patrícia. **Práticas Grupais e Promoção de Saúde: estratégias, contribuições e desafios**. 2028. Dissertação (Mestrado em Saúde na Comunidade) – Pós-Graduação em Saúde na Comunidade, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2018. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/17/17139/tde-09112018-110930/pt-br.php>. Acesso em: 8 out. 2024.
40. SECCO, Ana Caroline. **Os grupos de promoção de saúde como dispositivos de cuidado na atenção básica**. 2018. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufsm.br/handle/1/15308>. Acesso em: 8 out. 2024.
41. STOLER, Ann Laura. Affective States. In: NUGENT, David; VINCENT, Joan (ed.). **A Companion to the Anthropology of Politics**. Cornwall: Blackwell Publishing, 2007. p. 4-19.
42. TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem**: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
43. VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu**, São Paulo, n. 51, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700510001>. Acesso em: 07 out. 2024.
44. VÍCTORA, Ceres; COELHO, Maria Claudia. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. **Horizontes Antropológicos**, São Paulo, v. 25, n. 54, p. 7-21, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/HCLwVxYkWF7CjJcxm7sq3Ks>. Acesso em: 13 out. 2024.
45. VINUTO, Juliana. **“O outro lado da moeda”**: O trabalho de agentes socioeducativos no estado do Rio de Janeiro. 2019. Tese (Mestrado em Ciências Sociais) — Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: https://necvu.com.br/wp-content/uploads/2020/11/VINUTO_Tese-O-outro-lado-da-moeda-VF.pdf. Acesso em: 13 out. 2024.

Clara Camatta

Psicóloga. Mestrado em Saúde Coletiva no Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1806-7217>.
 Colaboração: Pesquisa de campo, Pesquisa bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão.

E-mail: claracamatta@yahoo.com

Laura Lowenkron

Professora adjunta do Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0373-4088>. Colaboração: Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: lauralowenkron@gmail.com

Fábio Mallart

Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas. Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9033-030X>. Colaboração: Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: fabiomallart@gmail.com

“Você no sabe o que es se sentir humilhada asi”: humilhação, afetos hostis e outras regularidades afetivas do governo do refúgio¹

“Você no sabe o que es se sentir humilhada asi”: humiliation,
hostile affects and other affective regularities of the refuge
government

Nathalia Antonucci Fonseca

Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

O objetivo deste artigo é investigar a humilhação como uma regularidade afetiva do governo do refúgio e defender a centralidade dos afetos na análise desse governo. O texto baseia-se na pesquisa de doutorado da autora, que está em andamento. A pesquisa consiste na construção de uma etnografia, resultante da dupla atuação da autora como pesquisadora e gestora na LGBTQ+ Movimento, uma organização voltada para o público migrante e refugiado LGBTQ+. A partir desse enfoque metodológico, o estudo foca na experiência de algumas mulheres trans e lésbicas acompanhadas pela organização entre 2020 e 2022. Na primeira parte deste artigo, examina-se como uma série de reconfigurações administrativas, provocadas pelo crescimento e formalização da organização, desafiam o modelo de gestão pela intimidade, gerando conflitos. Na segunda parte, destaca-se que os afetos não são elementos novos no campo dos estudos migratórios e humanitários; no entanto, argumenta-se que o espectro de afetos se amplia quando se considera as experiências dos sujeitos no encontro com os aparatos administrativos. Na última parte, apresenta-se o caso de Maritza, uma mulher trans venezuelana, e analisam-se as dimensões micropolíticas das emoções ligadas à humilhação, a fim de evidenciar como esse afeto passa a funcionar como um mecanismo de governo, participando de maneira

¹ Este artigo tem como base a minha pesquisa de doutorado, em andamento, no Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro, desenvolvida sob a orientação da professora Laura Lowenkron e com o apoio financeiro da CAPES. A pesquisa contou com um período sanduíche realizado na Johannes Gutenberg University (JGU), com apoio financeiro da CAPES e apoio completar do Departamento de Antropologia da JGU.

Recebido em 13 de abril de 2024.
Avaliador A: 06 de junho de 2024.
Avaliador B: 21 de julho de 2024.
Aceito em 21 de agosto de 2024.



regular da vida dos sujeitos migrantes e refugiados. Por fim, sugere-se que as regularidades afetivas vivenciadas por Maritza e outros migrantes e refugiados estão conectadas a algumas tradições administrativas historicamente presentes nos programas destinados a essa população no Brasil.

Palavras-chave: Afetos, Emoções, Refúgio, LGBT, Humilhação.

ABSTRACT

The objective of this article is to investigate humiliation as an affective regularity of refugee governance and to defend the centrality of affects in the analysis of this governance. The text is based on the author's ongoing doctoral research. The research consists of constructing an ethnography, resulting from the author's dual role as a researcher and manager at LGBT+ Movimento, an organization focused on the migrant and refugee LGBTI+ community. From this methodological approach, the study focuses on the experiences of several trans and lesbian women supported by the organization between 2020 and 2022. In the first part of this article, it examines how a series of administrative reconfigurations, prompted by the organization's growth and formalization, challenge the model of intimacy-based management, generating conflicts. In the second part, it highlights that affects are not new elements in the field of migratory and humanitarian studies; however, it is argued that the spectrum of affects expands when considering the experiences of subjects in their encounters with administrative apparatuses. In the final part, it presents the case of Maritza, a Venezuelan trans woman, and analyzes the micropolitical dimensions of the emotions linked to humiliation, in order to demonstrate how this affect begins to operate as a mechanism of governance, regularly participating in the lives of migrant and refugee subjects. Lastly, it suggests that the affective regularities experienced by Maritza and other migrants and refugees are connected to certain administrative traditions that have historically been present in programs aimed at this population in Brazil.

Keywords: Affects, Emotions, Refugees, LGBT, Humiliation.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é defender e evidenciar a centralidade dos afetos para análises antropológicas do governo do refúgio, bem como argumentar que é fundamental incorporar

nessas análises as *regularidades afetivas* de certos *afetos hostis*² (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021) como a humilhação, que têm recebido menos atenção nesse campo de estudos. Esses dois argumentos são desenvolvidos a partir de uma pesquisa etnográfica baseada na minha experiência enquanto gestora na Organização não Governamental (ONG): LGBT+Movimento, voltada para pessoas migrantes e refugiadas LGBTI+ no Rio de Janeiro.

Boccagni e Baldassar (2015) chamam atenção para o fato de que “as experiências de vida e trajetórias de pessoas migrantes oferecem um rico, complexo e pouco explorado campo para o estudo das emoções” (2015, p. 73). No argumento das autoras, o campo de estudos migratórios e humanitários tem sido dominado por análises econômicas e políticas que tendem a subestimar ou ignorar o papel dos afetos nesse campo (Mai; King, 2009; Svašek, 2012; Ho, 2014), produzindo uma lacuna [*gap*] nos espaços de encontro e coprodução de ambos. Apesar de Boccagni e Baldassar (2015) apostarem na existência de uma lacuna entre os estudos dos afetos e o campo de estudos migratórios e humanitários, argumento que esses elementos estão extensivamente presentes nas etnografias realizadas nesses campos. Na análise de Fassin (2012), importante autor dos estudos humanitários, os afetos estão na base daquilo que organiza a *razão humanitária*, não sendo, portanto, elementos novos nesse campo. São, talvez, as dificuldades empíricas na captura da qualidade desses elementos (Laszkowski; Reeves, 2018) que contribuem para que eles permaneçam como plano de fundo em muitas análises, mas sua presença está marcada nas narrativas, percepções, atmosferas, sensações, sentimentos, gestos silêncios etc., que permeiam as etnografias do campo.

Nesse sentido, este artigo busca desenvolver um duplo argumento. Em primeiro lugar, pretende demonstrar que os afetos não são elementos novos no campo de estudos humanitários, no qual estão inseridas as discussões sobre refúgio. Entretanto alguns afetos específicos, como a “compaixão” e a “in/gratidão”, ganharam maior centralidade nessas análises, ofuscando a presença de outros afetos que participam igualmente dessas dinâmicas. Em segundo lugar, defendo que os afetos podem ser utilizados como lente analítica do governo do refúgio³. Ao partir do caso de Maritza (nome fictício), uma mulher trans venezuelana, exploro como alguns *afetos*

2 Neste artigo, que abre o dossiê “Nojo, humilhação e desprezo: Uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social”, os autores utilizam os termos “emoções hostis” e “sentimentos hostis” para se referirem a um conjunto de emoções que estão ligadas a “processos de inferiorização, estigmatização, agressão e produção de desigualdade” (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021, p. 20). Na minha pesquisa de doutorado, opto por utilizar o termo “afetos hostis”, porém respeitando o sentido dado pelos autores citados acima.

3 Utilizo a expressão “governo do refúgio”, em parte inspirada nas reflexões de Navia (2014), para me referir ao que a autora chama de “universo institucional do refúgio”, isto é, a “série de instituições governamentais e não governamentais que configuram um espaço mais ou menos limitado de gestão mas não completamente conhecido e fechado” (p. 19). Utilizar a expressão “governo do refúgio” significa que assim como a autora, reconheço que as ações implicadas nessa gestão tem exercício de governo, tal como proposto por Foucault (2010). Por outro lado, minha intenção é ampliar a noção de governo do refúgio para além das suas constelações mais institucionais, de modo que a noção passe a englobar também a gestão mais informal do refúgio que acontece por meio das redes informais agenciadas pelos sujeitos migrantes e refugiados.

hostis (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021), ligados sobretudo à sensação de humilhação, configuram *regularidades afetivas* nas formas de sentir dos sujeitos que iluminam aspectos da assimetria entre administrados e administradores e conectam-se a *tradições administrativas* (Navia, 2020) que participam historicamente desse campo no Brasil.

Utilizo “afetos” como um termo guarda-chuva para me referir aos diversos afetos, emoções, sentimentos, sensações e sentimentos morais. Na literatura de múltiplas disciplinas, alguns autores têm optado por usar diferentes formas de indistinção entre esses conceitos, como estratégia de navegar pela multiplicidade de definições e linhas de pensamento que entrecruzam esse campo. Alguns dos autores que optaram por utilizar termos equivalentes entre si levam em conta que, muitas vezes, menos importa a definição daquilo que os afetos são e mais aquilo que eles fazem (Ahmed, 2014). É com esse mesmo sentido que optei por privilegiar o termo “afetos” ao longo do texto.

Esta análise é baseada nas reflexões que venho construindo na minha pesquisa de doutorado em andamento. Os detalhes do caso abordado na última sessão aconteceram entre 2020 e 2022. Não foram realizadas entrevistas com as interlocutoras, utilizo minhas próprias experiências como gestora na organização LGBT+Movimento, mensagens trocadas via whatsapp institucional⁴ ou mensagens postadas pelas interlocutoras nas redes sociais.

O artigo está dividido em três seções. Na primeira, trato da constituição da LGBT+Movimento ao longo do tempo e de como algumas reconfigurações da organização deslocaram minhas percepções analíticas e me voltaram para o papel dos afetos no governo do refúgio. Na segunda parte, demonstro que os afetos não são elementos inéditos no campo de estudos humanitários, entretanto alguns deles vem participando de forma mais privilegiada nas análises que tomam como objeto sujeitos migrantes e refugiados. Argumento que esses afetos mais privilegiados nas análises não são, necessariamente, aqueles que mais aparecem ao nos voltarmos para experiências de pessoas migrantes e refugiadas. Na terceira parte, parto da experiência de Maritza, mulher trans venezuelana, para evidenciar como a humilhação atua diretamente na produção dos sujeitos migrantes e refugiados por meio da conformação de uma presença crônica nos encontros com o governo do refúgio. Dou a essa presença de especial regularidade o nome de *regularidades afetivas*.

LGBT+MOVIMENTO: DA GESTÃO PELA INTIMIDADE ÀS RECONFIGURAÇÕES ADMINISTRATIVAS

⁴ Essa pesquisa foi submetida e aprovada pelo Comitê de Ética do Instituto de Medicina Social Hesio Cordeiro e contou com a autorização da organização LGBT+Movimento.

Em 2018, participei da fundação da LGBT+Movimento, na época apenas um projeto informal que visava facilitar a conexão de pessoas migrantes e refugiadas LGBTI+ com espaços, pessoas e equipamentos voltados para esse público na cidade do Rio de Janeiro. Nas minhas primeiras interações com pessoas migrantes e refugiadas venezuelanas, recém-interiorizadas⁵ para a cidade, “um repertório de insatisfações” (Hamid, 2019, p. 204) tomou conta das nossas conversas. As queixas giravam em torno de incompreensões, esperas e desconfianças até acusações de negligência e abandono em relação ao acompanhamento de seus casos de regularização migratória, acesso a direitos e encaminhamento para vagas de emprego. Associadas a essas queixas estavam diversos *afetos hostis* (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021) que pareciam permear de forma crônica os sentimentos e as narrativas desses sujeitos e, dada sua qualidade repetitiva, chamaram minha atenção. A participação de alguns afetos (neste artigo focarei apenas na *humilhação*), com particular regularidade e intensidade, na vida de pessoas migrantes e refugiadas revela que os afetos carregam um papel importante na compreensão das formas de governo (Reeves; Laszczkowski, 2018) e *tradições administrativas* (Navia, 2020) que, historicamente, organizam-se ao redor desses sujeitos.

Nessa sessão pretendo narrar brevemente alguns detalhes do processo de institucionalização da LGBT+Movimento, que deixou de ser um projeto informal preocupado com a produção de intimidade e conexão com os sujeitos e rapidamente constituiu-se como organização juridicamente formalizada. Durante esse processo de transição administrativa algumas pessoas apoiadas pela instituição passaram a disparar conflitos após receberem sucessivas recusas aos seus pedidos por “ajudas” financeiras. Esses conflitos serviram como disparadores para orientar meus questionamentos sobre qual o papel dos afetos no governo do refúgio e sobre como alguns afetos, ao participarem regularmente da vida desses sujeitos, atuam também como tecnologias desse mesmo governo, que produz formas específicas de pensar e sentir o refúgio. Com isso, sugiro que os processos de institucionalização da LGBT+Movimento não podem ser destacados da produção e repetição de certos *afetos hostis*, como a humilhação. Essas percepções orientam a noção de *regularidades afetivas* que também sugerirei ao longo deste artigo.

A LGBT+Movimento iniciou suas atividades sem uma sede física, os atendimentos começaram a acontecer nas ruas, bares, botecos e pequenos restaurantes ou em locais temporários, como casas de acolhimento ou casas alugadas pelas pessoas apoiadas, quase sempre no centro da cidade ou em favelas da Zona Oeste. Na época, a LGBT+Movimento, acompanhava cerca de 10-15 pessoas, majoritariamente mulheres trans e lésbicas venezuelanas. A forma de gestão inicialmente construída pela LGBT+Movimento, em resposta ao *repertório de insatisfações* (Hamid, 2019) narrados pelas pessoas migrantes e refugiadas, envolvia, portanto

5 A interiorização é um pilar da Operação Acolhida, força tarefa tático humanitária, que realiza a “relocação voluntária, segura, ordenada e gratuita” de nacionais venezuelanos, em situação de vulnerabilidade, dos municípios de Roraima para outras cidades do Brasil.

o compartilhamento de intimidade e a produção de conexão com os sujeitos. Partilhei com as mulheres apoiadas situações de expulsão de abrigos, saudades de filhos e outros relativos, aspirações sobre o futuro, histórias sobre o passado, comemorações de aniversários, almoços e jantares⁶, o fazer e desfazer de casos amorosos, situações de violência, fofocas e muitas outras situações cotidianas. O contato com as pessoas era feito diariamente via *WhatsApp*, também nos encontrávamos com frequência para fazer a mediação entre elas e agentes da Cáritas⁷, do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) ou de algum equipamento do estado, para pedidos de “ajuda”⁸ (financeira ou não) ou somente para papearmos e passarmos tempo juntas. A criação de laços de intimidade foi sendo forjada a partir do compartilhamento de vivências, histórias e “ajudas”, sobretudo associadas a mediação⁹. Nessa ocasião, era no meio dos encontros e conversas que surgiam narrativas de situações e pedidos de “ajuda” financeiras ou materiais e a partir disso íamos, de forma bastante artesanal, acionando redes pessoais para conseguir mobilizar celulares, móveis, eletrodomésticos, roupas, dinheiros e “ajudas” diversas.

Em 2020, com a chegada da pandemia do covid-19, assistimos a degradação das condições de vida de muitas pessoas acompanhadas pela organização, os pedidos por “ajudas” por regularização migratória, pela busca de empregos, por acompanhamento de situações de saúde, por “ajudas” financeiras e por segurança alimentar aumentaram exponencialmente. Optamos por tentar a formalização da organização para aumentar as chances de financiamentos via editais de pequeno e médio porte, que nos possibilitassem ter uma maior estrutura para auxiliar as pessoas.

Em 2021 conseguimos, em um só tempo, o CNPJ, um espaço cedido para ser a primeira

6 O compartilhamento de comida sempre foi um elemento muito importante na criação de intimidade. Sempre que nos encontrávamos dividíamos algo de comer em algum bar ou restaurante próximo, em datas comemorativas sempre recebíamos comidas típicas venezuelanas de algumas pessoas atendidas. A comida também tem um papel central na migração de pessoas venezuelanas e muitas vezes aparece como motivação principal para os trânsitos. Para uma atenção especial a esse tema indico a leitura de Vasconcelos e Santos (2021).

7 Faço uso abreviado do nome da Cáritas Arquidiocesana do Rio de Janeiro para me referir a esta organização confessional que instituiu o primeiro programa de atendimento a refugiados no Brasil, em 1976 e que hoje se chama PARES-Cáritas.

8 Este termo é acionado pelas interlocutoras a partir múltiplos sentidos e lugares, irei destacar dois desses usos. De um lado, as “ajudas”, ligadas a benefícios financeiros ou não, parecem estar mais associadas a uma gramática humanitária, que restaura noções características desse universo, como a compaixão, a caridade e o reconhecimento do sofrimento do outro, instaurando relações fundamentalmente assimétricas de poder (Navia, 2014; Fassin, 2012). Essa noção aparece nas tentativas de acesso das interlocutoras a “ajudas”, sobretudo financeiras, por parte da LGBT+Movimento e de outras organizações que participam do governo do refúgio e é parte central dos conflitos por elas disparados. Por outro lado, as “ajudas” podem se referir a trocas em meio a redes informais (de sociabilidade, de parentesco ou de vizinhança), que envolvam transferências monetárias ou não, aproximando-se mais da noção desenvolvida por Guimarães e Vieira (2020) ao descrever o “cuidado comunitário” que não acontece nem como “obrigação”, nem como “trabalho”.

9 A função de mediação é bastante comum entre organizações do governo do refúgio. Gosto da forma como Veena Das (2015) se aproxima dessa função ao trazer a noção de *broker*, para descrever aqueles que buscam criar caminhos mais palatáveis nas “selvas burocráticas”.

sede da organização e nossos primeiros financiamentos. Porém esse rápido crescimento também representou um acúmulo de desembolsos e responsabilidades que nos forçaram a criar uma série de reconfigurações administrativas e sistemáticas, que permitissem o pleno funcionamento da organização que naquele momento contava com mais pessoas voluntárias e uma pequena equipe contratada. Entre as reconfigurações estava a preocupação com uma gestão administrativa eficiente e uma prestação de contas transparente e organizada, com planilhas, contratos, recibos, notas fiscais e assinaturas. Rituais que até aquele momento não faziam parte do dia a dia da organização e passaram a permear as relações entre gestores e pessoas apoiadas.

Com o tempo, somaram-se a essas mudanças administrativas, mudanças nos fluxos de atendimento, nas disponibilidades de tempo, na criação de critérios e restrições às “ajudas” financeiras e na exigência da assinatura de recibos, provocando consternações diversas nas pessoas atendidas pela organização. Essas atualizações, que alteraram e inseriram novos rituais, passaram a participar do cotidiano da organização que, paradoxalmente, “estava crescendo”. De certa maneira, parecia que a LGBT+Movimento estava sendo “capturada” pelas formas de gestão mais fortemente burocratizadas do grande aparato humanitário.

Como efeito das novas configurações nas malhas administrativas alguns *afetos hostis* (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021), ligados sobretudo à humilhação, passaram a ganhar mais centralidade. O “sentir-se humilhado” já estava presente nas queixas que diversas pessoas migrantes e refugiadas ao se referirem a encontros com agentes e instituições do governo do refúgio (Navia, 2017; Hamid, 2019; Vasconcelos, 2021), mas até então não tinham atravessado a forma de gestão da LGBT+Movimento. O encontro com esses “novos” afetos, a partir de alguns casos disruptivos (Navia, 2017), como o de Maritza, exposto na última sessão deste artigo, passaram a chamar minha atenção para como alguns afetos são elementos fundamentais na interpretação das relações de poder dentro do governo do refúgio (Abu-lughod; Lutz, 1990).

A partir de então passei a explorar as intersecções entre o campo de estudos humanitários e migratórios e o campo de estudo dos afetos. Muitos autores sublinham a escassez de produções entre os dois campos, caracterizando a intersecção de ambos pela sua “lacuna”, (Boccagni; Baldassar, 2015), mas, apesar da intersecção ainda ser emergente, os afetos não são, evidentemente, elementos novos nas análises que tratam dos estudos humanitários.

OS AFETOS NO GOVERNO HUMANITÁRIO

Quando voltamos nossos olhares para os modos de governo contemporâneos que tem agido sobre as vidas precárias (Fassin, 2012; Butler, 2015), nos deparamos com uma gramática profundamente envolta pelos afetos. Esses últimos imersos nas justificativas e práticas de governo que têm participado da vida cotidiana de pessoas migrantes e refugiadas ao redor

do mundo. Meu argumento é que alguns afetos, como a compaixão e a gratidão/ingratidão ganharam maior destaque dentro do campo de estudos humanitários, ao qual o refúgio se insere. Porém esse não é o leque inteiro de afetos que circulam nesse campo, há um outro conjunto possível de afetos, como por exemplo a humilhação, que aparece de forma repetitiva quando voltamos nossos olhares para os encontros entre migrantes e refugiados e agentes e instituições que participam do governo do refúgio.

Ao realizar uma genealogia do humanitarismo no Ocidente, Fassin (2012) descreve como a *razão humanitária* opera através da produção de *sentimentos morais*, capazes de incitar emoções que “nos mobilizam diante do sofrimento dos outros e nos fazem desejar remediá-lo” (2012, p. 1). Segundo o autor, a *compaixão* está no centro¹⁰ desses *sentimentos morais* associada às premissas cristãs de “sacralização da vida” e “valorização do sofrimento” (Fassin, 2012, p. 248). No que o autor se refere como a “paradoxal combinação entre emoção e razão” (Fassin, 2012, p. 1, tradução nossa) a *compaixão* parece ser a emoção exemplar que une esses dois polos: o sofrimento alheio incita uma reação emocional, a *compaixão*, que por sua vez é ligada a uma indignação moral racional, pelo fim do sofrimento. Essa é a “conexão entre afetos e valores” (Fassin, 2012) que rege o *governo humanitário* de acordo com a proposta do antropólogo francês.

Isto é, a construção desse governo e dos *sentimentos morais* a ele associados, legitimam discursos e práticas coletivas de vitimização, conferindo legitimidade moral ao sofrimento das vítimas e as ações de reparação e cuidado de cunho humanitário. Entretanto, ao mesmo tempo que essas práticas produzem o desejo de reparação, estando associadas a uma política de solidariedade, elas também estão associadas a um governo de vidas precárias, o que torna a “política da compaixão uma política da inequidade” (Fassin, 2012, p. 3). Essa tensão entre inequidade e solidariedade funda o *governo humanitário* e marca o caráter assimétrico diretamente implicado na *compaixão* dentro desse campo. Essas assimetrias ganham destaque quando nos voltamos aos encontros e relações entre sujeitos migrantes e refugiados e agentes que participam do governo do refúgio, incluindo, evidentemente, a gestão da LGBT+Movimento, como veremos no caso de Maritza.

As tensões travadas nesses encontros também demonstram como de um lado a compaixão orienta as práticas morais bondosas dos agentes (Boltanski, 1993), que fazem uso de uma

¹⁰ É evidente que a centralidade da compaixão não significa que ela seja a única emoção que ganha destaque no discurso de Fassin (2012). O autor utiliza a abordagem histórica para narrar a ascensão do humanitarismo por meio da promoção do sofrimento social, que passaria a se tornar “contagioso” (p. 26). As pessoas passaram não apenas a serem afetadas pelos eventos calamitosos e/ou brutais, mas também passaram a ter contato direto com a condição de sofrimento do outro, através de recursos audiovisuais ou textuais. Isso significa que o “sofrimento à distância” (Boltanski, 1993) ou a “pena à distância” (Arendt, 1962) foram substituídos por formas mais íntimas de sofrimento, que eram capazes de gerar afetos empáticos muito mais intensos que o formato anterior. A centralidade da compaixão só ganha corpo pois outros *sentimentos morais*, como o sofrimento e a empatia, estão também nas bases fundantes do que o antropólogo chama de razão humanitária.

gramática da proteção e do cuidado, enquanto de outro lado os migrantes e refugiados relatam um “repertório de insatisfações” (Hamid, 2019) marcados por *afetos hostis* (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021), que chamam atenção para o aspecto repressor dessas interações. A *repressão compassiva*, conceito cunhado também por Fassin (2012), marca o efeito contraditório das operações do *governo humanitário* que surgem com a intenção de remediar aquilo que, por fim, acabam por produzir, mas sem deixar de expor as profundas conexões entre afetos e moralidades e o político e o humanitário. Navia (2017, p. 137) descreve como essas ambiguidades resvalam nas confusões dos agentes do refúgio e dos sujeitos migrantes e refugiados sobre um atendimento baseado na caridade, com origem em roteiros cristãos ou em atendimentos baseados na assistência social, que toma como base ideias de justiça social e acesso a direitos. Nesse ponto fica mais evidente as zonas de indeterminação entre o *governo humanitário* e o que usualmente se concebe como estado. No campo conduzido por Hamid (2019), entre 2008 e 2011 e por Navia (2014), entre 2011 e 2013, alguns agentes do refúgio parecem alinhar seus exercícios de gestão mais a linguagem da compaixão quando questionam a reivindicação das “ajudas” fornecidas por instituições que compõem o universo institucional do refúgio, como “direitos” por parte das pessoas migrantes e refugiadas.

Apesar da compaixão ganhar destaque na análise de Fassin (2012) e de diversas autoras/es dentro do campo de estudos humanitários, outros afetos também vem compondo o léxico dos *sentimentos morais* que conformam este espaço de análise. Em sua pesquisa com refugiados palestinos, Sonia Hamid (2019) descreve que a concessão do refúgio institui relações de “dádiva-refúgio” que vinculam o Estado brasileiro e refugiados por meio de relações complexas de reciprocidade e obrigação. Ao tomar a inspiração na teoria desenvolvida por Marcel Mauss (2003), Hamid aponta como, por um lado, a *dádiva-refúgio* permite a “construção de status políticos e afirmações de identidades nacionais em contextos internacionais” (Hamid, 2019, p. 180), enquanto por outro “gera a expectativa de que os refugiados retribuam a *dádiva-refúgio* a eles concedida” (Hamid, 2019, p. 180). Ao esperar essa retribuição, o caráter da dádiva assume a forma da obrigação moral da gratidão e se conecta ao vocabulário utilizado pelas agentes para definir as “ajudas” e não os “direitos”. No polo oposto, a antropóloga também observa como a *ingratidão* funciona como *contradádiva* ao romper com aspectos fundamentais da relação de reciprocidade no momento em que alguns refugiados palestinos reivindicam por “direitos” e não meramente “ajudas” (Hamid, 2019).

No contexto da migração venezuelana para o Brasil, Vasconcelos (2021) propõe a ideia de “dádiva-abrigo”, inspirada na leitura de Hamid. Segundo ela, a visão construída ao redor dos migrantes e refugiados venezuelanos como sujeitos despossuídos e vítimas de uma grave *crise*¹¹, institui “expectativas de retribuição específicas” (Vasconcelos, 2021, p. 148). Como

11 Vasconcelos (2021) faz uma leitura crítica sobre como a ideia de “crise” foi utilizada por diversos atores estatais envolvidos no governo do refúgio de pessoas venezuelanas em Roraima para mobilizar as intervenções humani-

uma das frentes da Operação Acolhida¹² é a oferta de abrigo, as queixas em relação a aspectos ou a gestão dos abrigos eram compreendidas, por alguns agentes do refúgio, como quebras no sistema moral de obrigações, sendo interpretadas pela via da ingratidão. Esse aspecto também foi abordado por Malkki (1996) em seu trabalho com hutus na Tanzânia, no qual alguns refugiados foram acusados por agentes de serem “receptores ingratos de assistência internacional” (1996, p. 383) por alcançarem uma condição econômica mais favorável do que a maioria dos nacionais e que, por isso, deveriam ser destituídos da condição de “refugiados”.

No trabalho das três autoras fica evidente como a gratidão/ingratidão toma formas muito parecidas com a compaixão/repressão ao conectar sentimentos e moralidades, responsáveis por moldar as formas de gestão mais “formais” presentes na vida de migrantes e refugiados. Entretanto, esses não são os únicos afetos que permeiam essas relações, há um outro conjunto possível de afetos ainda pouco explorados.

A leitura de Fassin (2012) e de outras/os autoras/es que contribuem para o campo de estudos humanitários, nos mostram como as práticas de *governo humanitário* não podem ser analisadas em separado aos afetos que as compõem. Os afetos estão nas raízes dos modos de governo que vem regendo as vidas precárias, sobretudo quando falamos da gestão de migrantes e refugiados, e é através de uma análise desses afetos que podemos iluminar aspectos da produção contemporânea desses sujeitos. Alguns autores têm apresentado críticas, mais ou menos diretas, em relação à hegemonia de certos afetos sobre outros nesse campo de estudos.

Na tentativa de deslocar a concepção do genocídio como um problema exclusivamente humanitário, Andrew Ross (2018, p. 200) aponta para o menosprezo da diversidade de afetos, até então descritos como parte das políticas humanitárias. O autor critica a centralidade que a política humanitária tem dado à “compaixão e outras emoções ostensivamente boas” (2018, p. 187) e argumenta que a compreensão de outros afetos evocados pelo genocídio na vida política, como a raiva, o medo, o orgulho e a alegria podem ajudar a explicar a sua construção dentro do campo humanitário. Através do mapeamento de diferentes afetos, Ross defende que o genocídio, para além de ser um problema humanitário, é um “símbolo cultural com potencial emocional” (Ross, 2018, p. 188).

Em uma outra chave Malkki (2015), autora seminal no campo dos estudos humanitários, volta sua atenção para os trabalhadores da Cruz Vermelha da Finlândia para conseguir responder de maneira geral: “Quem são essas pessoas? Por que elas aceitam ir em missões? O que esperam conseguir com elas? Como são afetados pelas experiências vivenciadas?” (2015, p. 5). Neste livro, intitulado “The need to help”, a antropóloga retira o foco das intervenções

tárias na região, sob a justificativa de que seriam eficazes na redução dos impactos sociais para os nacionais que vivem na região.

12 Segundo o site do Ministério da Defesa a Operação Acolhida é definida como força-tarefa humanitária subordinada ao Ministério da Defesa. A operação também conta com o apoio técnico e financeiro de diversas agências da ONU e engloba o trabalho de uma centena de outras organizações não-governamentais.

humanitárias e seus efeitos nos supostos “destinatários” das ajudas e volta-se para a vida íntima dos trabalhadores humanitários. Malkki (2015) encontra um campo repleto do que ela chama de *monólogos do coração*, onde o que está em jogo é a coprodução da ética e dos afetos. Em um dos capítulos ela aborda os “impasses afetivos” vivenciados pelos agentes ao serem confrontados por “situações impossíveis”, isto é, aquelas que entrecruzam embates éticos-afetivos onde não há saída fácil ou óbvia.

Tanto Malkki quanto Ross são autores que traçam uma crítica crescente às análises, um tanto saturadas, em torno da compaixão e outros *sentimentos morais* e buscam contribuir na expansão das descrições sobre a diversidade de afetos que sempre circularam no campo, mas não haviam, ainda, ganhado centralidade. De maneira geral, o crescente interesse pela temática dos afetos em diferentes campos de estudo contribui para que a experiência dos sujeitos, seja de migrantes ou administradores, também ganhe centralidade (Glaveanu; Womersley, 2021), sobretudo quando estamos falando do campo de estudo que engloba o refúgio que tem suas raízes em análises jurídicas mais distanciadas desses aspectos. Este artigo busca contribuir para a expansão dos afetos que estão relacionados a este campo de estudos, além de sugerir que os afetos podem ser utilizados como ferramenta de análise do governo do refúgio.

O refúgio é baseado na ideia de “aliviar o sofrimento” (Malkki, 1995, Agier, 2006; Fassin, 2012) e a postura da humildade o associa ao sentimento de gratidão (Fassin, 2010) ou a uma postura passiva, ligada a afetos dóceis e submissos, que regem as pretensas ordens administrativas e disciplinares do refúgio, “de modo que as pessoas possam ser pensadas, geridas e sentidas como refugiadas” (Navia, 2017, p. 59). O caso disruptivo de Maritza (nome fictício), que será apresentado a seguir, rompe com essa “ordem administrativa idealizada” do refúgio (Navia, 2017, p. 59). Ele produz uma brusca ruptura nos processos e nas formas pelas quais as relações sociais são usualmente tecidas entre as pessoas migrantes e refugiadas e agentes do refúgio, tensionando as formas de pensar, gerir e sentir que estão na base do refúgio.

Os *afetos hostis* (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021), sobretudo ligados a humilhação, são mobilizados por Maritza no encontro com as reconfigurações administrativas da LGBT+Movimento e outros agentes e aparatos do governo do refúgio, fazendo ressaltar as assimetrias existentes entre administrados e administradores. Além disso, a humilhação sentida por Maritza, também se conecta ao entrecruzamento de opressões de identidade de gênero, sexualidade e classe vivenciadas por ela, que vão para além do critério nacional, principal diferenciador analítico no campo de estudos migratórios. É através da força repetitiva, que chamarei de *regularidades afetivas*, que a humilhação ganha aspectos de *governo* (Foucault, 2010) e participa daquilo que cotidianamente produz os sujeitos, seja nas suas diferenças e precariedades, seja em seus imaginários e aspirações.

HUMILHAÇÃO E OUTROS AFETOS HOSTIS: REGULARIDADES AFETIVAS A PARTIR DAS EXPERIÊNCIAS DE UMA MULHER TRANS VENEZUELANA

No ano de 2021 incorporamos, de forma provisória na equipe da LGBT+Movimento, Maritza, uma jovem mulher trans venezuelana que ficou encarregada de realizar o papel de articuladora comunitária. Apesar de outros migrantes já terem participado da equipe da LGBT+Movimento enquanto pessoas voluntárias, era a primeira vez que uma pessoa que vinha sendo acompanhada pela organização passava a carregar o duplo lugar de ser parte da equipe e, ao mesmo tempo, pessoa atendida. Em determinado momento, Maritza passou a disparar alguns conflitos quando confrontada com a recusa das “ajudas” financeiras por parte da LGBT+Movimento e outras organizações. Era a humilhação e outros complexos emocionais¹³, como a raiva e a tristeza, que apareciam repetidamente na fala e nas expressões de Maritza e se conectam com as reconfigurações administrativas que aconteciam na LGBT+Movimento e as múltiplas precariedades e violências que faziam parte de seu cotidiano.

No momento que Maritza foi incorporada a equipe da LGBT+Movimento, já a conhecia há um ano e meio e a acompanhava quase diariamente, portanto trago neste relato apenas partes resumidas de sua trajetória. As situações humilhantes vivenciadas e relatadas por ela estão profundamente conectadas às condições precárias, às violências cotidianas e às formas pelas quais seus pedidos por “ajudas” são geridos por organizações que compõem o governo do refúgio, incluindo, evidentemente, a LGBT+Movimento.

Maritza chegou no Rio de Janeiro em 2020, junto do namorado Sandro, um jovem homem negro nascido em Minas Gerais. O casal deixou todas as coisas que haviam conquistado em São Paulo, como uma casa alugada mobiliada, pois ele havia recebido a promessa de um emprego em uma construtora na cidade do Rio, promessa que nunca se concretizou, deixando ambos em situação de rua. Maritza e Sandro viveram, de forma intermitente, um ano e meio em situação de rua no Aterro do Flamengo. Ela ficava mais na barraca onde o casal morava, cuidando das coisas de ambos e de Cafu, um cão que adotaram na rua e ao qual Maritza apelidava de “mi filho”. Eu recebia mensagens quase que diárias de Maritza com “Bom dia Nat” ou “Bom dia amiga, como estas?” que eram quase sempre seguidas de pedidos por “ajudas” para comprar quentinhas, ração ou dinheiro para transporte. Nem sempre conseguíamos atender os pedidos de Maritza, mas no início, por conta da LGBT+Movimento não ser ainda formalizada, os gastos

13 Da mesma forma que Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel (2021) julgaram importante observar como os *afetos hostis* surgem em meio ao que Coelho (2010, 2012) refere-se como “dinâmicas ou complexos emocionais”, isto é, um conjunto de emoções que se conformam mutuamente e articulam-se umas às outras não sendo produtivo analisá-las em separado. No caso de Maritza a humilhação frequentemente desdobra-se em raiva e tristeza, por esse motivo é importante que levemos em consideração a articulação de uma pela outra.

e as burocracias administrativas eram muito mais simples de serem administrados, com menos exigências e mais flexibilidade, o que representava mais possibilidades de ajudas financeiras pontuais sem maiores burocracias.

Em alguns momentos, por conta de “ajudas” financeiras conseguidas pela Cáritas, pela LGBT+Movimento, por agentes de outras organizações ou pelas “madrinhas”¹⁴, Maritza e Sandro conseguiram deixar a rua e alugar quartos pelo centro do Rio e na favela da Rocinha. Maritza também conseguiu, por três meses, um trabalho em uma loja de tapiocas, mas sua demissão foi marcada, em suas próprias palavras, pelos “ciúmes” de Sandro, que se incomodava com os horários de chegada dela. Com o tempo, as “ajudas” monetárias da Cáritas, que vinham em valores mais substanciais, esgotaram e a vida na rua foi tornando-se cada vez mais difícil. Nessa ocasião, os relatos de Maritza sobre as violências de Sandro passaram a se agravar e serem ainda mais frequentes. Depois de um episódio que ela descreveu como “traumático”, Maritza foi até a sede da LGBT+Movimento para se despedir de nós, pois queria ir embora “sem rumo, fugir das humilhações de ser trans e da rua”.

Diante dessa situação impossível (Malkki, 2015) onde pareciam nos faltar recursos para agir¹⁵. Decidimos oferecer a Maritza a vaga de articuladora comunitária na LGBT+Movimento. Ela passou a trabalhar uma vez por semana conosco, frequentava as reuniões de equipe e recepcionava as pessoas migrantes e refugiadas que chegavam para atendimento na sede, eventualmente também as acompanhava em outras instituições como a Polícia Federal, os centros de referência de assistência social (CRAS/CREAS), os centros de acolhimento para população em situação de rua (CENTROPOP) e abrigos municipais, como o Centro Provisório de Acolhimento 4 (CPAIV). Com o valor de 600 reais mensais pela atuação de Articuladora Comunitária, Maritza conseguiu alugar uma quitinete em uma das comunidades do Rio das Pedras, na Zona Oeste da cidade. Após algumas semanas na função, Maritza passou novamente a intensificar seus pedidos de “ajuda” que quase sempre vinham acompanhados de fotos que mostravam sua “magreza” e os armários vazios ou a narração de detalhes sobre sua fome: “amiga, preciso de ajuda, to comendo uma vez por dia”/ “amiga, hoje eu só comi pó de

14 Nome usado por Maritza para se referir a duas mulheres diferentes que a ajudaram com doações de alimentos, cuidados com Cafu, doação de um telefone celular e um computador antigo e ajudavam na busca de pequenos trabalhos para Sandro. Maritza fez uma distinção entre as pessoas que a ajudaram espontaneamente e as madrinhas, que pareciam estar mais atentas e preocupadas com sua condição.

15 Na época, os auxílios financeiros que tínhamos disponíveis não passavam de 200 reais e mesmo assim, fazíamos um esquema de três meses intercalados por pessoa para conseguir fazer rodízios. Quase sempre as destinatárias desses auxílios, chamados de “ajudas” pelas pessoas, eram mulheres trans ou mulheres lésbicas que estavam desempregadas; em situação de rua; vivenciando situações de violência; em dívidas com “cafetões”, “cafetinas” ou milicianos, ou tinham filhos pequenos. Nossos auxílios pontuais para Maritza eram quase sempre em pequenos valores de 20 a 50 reais, para compra de comidas ou para transporte, ela também já havia participado do rodízio de auxílios maiores algumas vezes. Na Cáritas, ela já havia recebido mais de 9 meses de auxílio tipo Cash Based Interventions (CBI) desde que chegou ao Brasil, essa modalidade é geralmente chamada de “bolsas” pelos migrantes.

nescau” / “tive que transar com um cara pra conseguir 20 real pra comer” / “amiga aqui não tem carreata¹⁶, no tengo fogão ni geladeira, estou sen comer nada” / “amiga não tem comida e ni ração, Cafu comeu meu tênis ontem de fome”/ “tenho fome, te juro, aqui no rio das pedras não tem como pedir na rua” (mensagens trocadas por *whatsapp*). Narrativas diárias difíceis de serem lidas e que provocavam em mim um mal-estar constante e a sensação de insuficiência narrada por muitos interlocutores de Malkki (2015) que trabalham em missões humanitárias com pessoas em situação de extrema vulnerabilidade. Ainda que tentasse estratégias diversas para “ajudar” Maritza, sentia que essas ações eram sempre incompletas. Merece destaque a precariedade enfrentada por pessoas migrantes e refugiadas trans e travestis no Brasil, marcada pela dificuldade de inserção no mercado formal de trabalho e por violências de gênero que antecedem o início de suas trajetórias migratórias. São raros os acesso a vagas de emprego formal e, quando acontecem, costumam não passar do período de experiência, gerando enorme frustração nessas pessoas. Segundo dados do último infográfico da LGBT+Movimento, 82,9% das pessoas atendidas pela organização estão desempregadas, entre elas estão 87% de mulheres trans e travestis venezuelanas que trabalham no mercado do sexo, convivendo com uma série de violências.

As mensagens de Maritza aconteciam em meio à reconfiguração administrativa da organização que estava recém-formalizada e havia recebido seu primeiro financiamento para realizar um projeto previamente orçado. Buscando entender até que ponto poderíamos fazer o repasse de dinheiro para as pessoas sem comprometer as muitas exigências burocráticas da “pessoa jurídica” e os compromissos firmados com o financiador do projeto, nos encontrávamos imersas em dúvidas e incertezas. Levamos tempo para consultar alguns contadores e quando fizemos as respostas sobre essas perguntas eram ambíguas e nos deixavam cada vez mais confusas e incertas, sem saber em quem confiar. A notícia de que já tínhamos duas multas por não ter feito a prestação de contas da organização desde a liberação do CNPJ nos deixou ainda mais inseguras e decidimos restringir ao máximo as “ajudas” repassadas às pessoas atendidas, mantendo apenas o repasse do valor de transporte para os atendimentos da organização. Dessa forma, Maritza permaneceu recebendo sua ajuda de custo como articuladora, mas não poderia receber nenhuma outra “ajuda” fora esse valor. Com o acúmulo de recusas em seus pedidos, não apenas por parte da LGBT+Movimento, mas das Cáritas, do ACNUR e outras organizações acessadas localmente por ela, Maritza passou a disparar conflitos que começaram com mudanças sutis na atmosfera de trabalho¹⁷ e escalaram em intensidade.

16 Palavra que se refere a iniciativas que organizam a distribuição de quentinhas para pessoas em situação de rua.

17 Maritza passou a chegar na sede da organização e não cumprimentar a todos, ação que antes fazia de forma calorosa, passou a chegar e ficar em silêncio. Muitas vezes ela cumprimentava Marina, mas não falava comigo, pois, na maioria das vezes, era eu quem a respondia dizendo que não poderíamos repassar nenhum valor além da ajuda de custo como articuladora comunitária. Outras pessoas da equipe que não sabiam o que estava acontecendo, sempre nos perguntavam se havia algo de errado com Maritza, se algo tinha acontecido, percepção que diz sobre

Em um dia em que a sede da LGBT+Movimento não estava aberta, recebi mensagens e ligações de Maritza logo pela manhã. Ela pedia por um adiantamento da sua ajuda de custo para conseguir pagar o aluguel atrasado, junto do pedido ela encaminhou um áudio da “dona” do aluguel que pedia expressamente que Maritza quitasse sua dívida, do contrário ela iria tirar suas coisas e trocar a chave do local. Expliquei à Maritza, como já havia feito em algumas outras oportunidades, que não poderíamos fazer o adiantamento, apenas quando o mês virasse novamente, ainda faltavam 12 dias, medida que fazia parte das reconfigurações administrativas e burocráticas, anteriormente flexibilizadas. Ela visualizou minhas mensagens, não respondeu imediatamente e depois de algumas horas escreveu:

Pra vocês é fácil falar no é vocês que é mandada embora sou eu.
 Porque eu moro de aluguel se eu no pagar eu to na rua e você vai me dizer que pode fazer encaminhamento pra abrigo, mas você não tem noção do que es morar em abrigo.
 Você no sabe o que es viver humilhada asi.
 Você não tem noção do que é aguentar a fome e só comer pão com maionese, você não sabe o que é isso, sempre tem comida na sua casa.
 Só fale porque vocês da LGBT tem que cuidar da gente mas isso não quer dizer que não podemos reclamar, não sou conformista.
 Eu vou buscar ajuda na caritas.
 (Maritza em mensagem de texto via WhatsApp, 18 de abril de 2022).

Maritza passou a disparar conflitos que demarcavam as assimetrias de poder implícitas em nossa relação, o que em um primeiro momento me fez prestar atenção nesses afetos mobilizados por ela, em torno do seu “viver humilhada” e como suas queixas iam de encontro e desafiavam a premissa central da organização que privilegiava a intimidade e a produção de conexão com pessoas migrantes e refugiadas. A sensação de humilhação relatada por ela parece expor o caráter contrastivo entre a segurança/insegurança vivenciada de forma distinta por nós, isto é, a sua situação de insegurança em relação à manutenção do aluguel e o acesso à alimentação digna e a minha suposta segurança nestes aspectos¹⁸. A humilhação narrada por

as sutis mudanças na atmosfera de trabalho que passaram a acontecer com o acúmulo das recusas e conflitos entre nós.

18 Isabell Lorey (2015) vem traçando reflexões interessantes sobre o governo da precariedade e sua relação com a insegurança. Ao considerar a premissa Foucaultiana de que a precariedade atua como um processo que produz os sujeitos e, ao mesmo tempo, produz a insegurança como preocupação central desses sujeitos, a autora delimita diferentes formas de precariedade e ilumina aspectos cruciais sobre os modos singulares com os quais a precariedade vem se constituindo como uma nova forma de regulação. Em íntimo diálogo com a noção de *precariousness* de Judith Butler (2015), Lorey (2015) sugere a *condição precária* como dimensão sócio-ontológica da vida e dos corpos. A vulnerabilidade dos corpos e da vida, condição que todos nós partilhamos, pelo fato de sermos dependentes do cuidado e dos trabalhos reprodutivos, não só revela aspectos da vida como tal, mas também das condições de sua existência. Isto é, na leitura de Butler não há uma separação entre as condições existenciais e as condições sociais e políticas que permitem a vida, as mesmas condições que permitem a sobrevivência dos corpos são também as que os ameaçam, porque um corpo jamais está totalmente protegido. Por isso a condição precária ao mesmo tempo que une, pela ontologia partilhada, separa e cria uma “diferença relacional”, sobre as quais

Maritza parece se relacionar com as práticas de rebaixamento e inferiorização descritas por diversos autores (Miller, 1995; Katz, 2013; Díaz-Benítez, 2019) e que, segundo Díaz-Benítez, Gadelha e Rangel (2021), pode ser considerada como parte de um conjunto de *afetos hostis* a partir dos quais é “possível interpretar exercícios hierárquicos de diferença” (p. 12). O fato de não estar sujeita às mesmas inseguranças que Maritza me coloca em uma posição privilegiada que, segundo sua fala, parece minar a minha possibilidade de compreensão sobre sua vivência, quando ela diz: “você no sabe que es viver humilhada asi”. Essa fala, por sua vez, parece estar atrelada a suposta facilidade com a qual eu recuso seus pedidos de “ajuda”, sendo assim, incapaz de “cuidar”.

Os pedidos por “ajudas” de Maritza continuaram a ser diários e suas queixas também, ela passou a alternar pedidos para mim e para outras pessoas da equipe que tiveram contato com ela. Recebi também mensagens de agentes do Fundo de Populações das Nações Unidas (UNFPA), das Aldeias Infantis de São Paulo, da Organização Internacional para as Migrações (OIM), da Cáritas e do ACNUR, Maritza havia entrado em contato com todas essas agências através de agentes previamente conhecidos ou por meio de canais abertos de contato/dúvidas, como o canal *Help* do ACNUR. Ela também passou a encaminhar meus áudios e mensagens com a recusas das ajudas para outros agentes e postou *prints* de nossas conversas nas suas redes sociais com *emoticons* que representam “raiva” e “tristeza”, chamando atenção para as diversas violações de direitos que não apenas ela, mas a “populacion LGBT de migrantes no Rio de Janeiro” vive. Em duas postagens desse tipo ela descrevia:

Deus sabe das coisas gente
 Uno tem que se humilhar [emoticon de raiva] puxar saco dessas instituição [emoticon de raiva] para poder encaixa na cidade nos benefícios [emoticon triste] no SUS nos organos públicos
 Desempleo aumentando a populacion LGBT de migrantes no Rio de Janeiro [emoticon com prédios] sen espaços de ajudas, morando nas ruas
 SOS [emoticon com mãos juntas em prece]
 Somos al redor de 50 pessoas sen renda sem casa sem alimentacion digna sem SUS.
 Sen direitos como refugiados bolsas família negadas.

Não podem ayudar nem com pasage nem como comida nem nada praticamente.
 Org LGBT que não ta vendo as necessidades dos migrantes.
 Não entendo porque estan negando a bendita pasage sem saber a necessidade de uno.
 Vocês tem su comida [emotions de raivas]
 Não aguento mais essa humilhacion, por comida, por una pasage que no es nada.

Butler (2015) irá centrar-se para discutir porque algumas vidas serão protegidas e outras não. A impossibilidade de uma vida autônoma, em razão da vulnerabilidade da vida e dos corpos que necessitam de proteção diz respeito à condição de interdependência a qual estamos sujeitos. Segundo Lorey (2015, p.33 – tradução nossa), essa “interdependência social pode se expressar como cuidado (dos demais) ou como violência”, o que ressalta a fronteira doce entre proteção e controle que permeiam as queixas de Maritza em relação ao cuidado que está sendo oferecido pela organização. Essa noção se aproxima da noção de “poder tutelar” e, particularmente, do binômio “gestar e gerir” descrito por Souza Lima (2002).

(Textos retirados de postagens do tipo “stories” no Instagram de Maritza, 23 de junho de 2022).

Na primeira mensagem, Maritza parece atrelar a condição de “puxa-saco” a uma exigência para o acesso a benefícios sociais e ao Sistema Único de Saúde (SUS). É como se a mediação desse acesso através dos encaminhamentos, prática que faz parte do cotidiano dos agentes e instituições que compõem o universo institucional do refúgio¹⁹, fosse por si mesma determinada pela qualidade da relação entre migrante/refugiado e agente ou migrante/refugiado e instituição. Maritza parece sugerir que ter uma relação de “puxa-saco” determina o acesso facilitado a esses benefícios.

Diversos autores sublinham como a relação individual e afetiva construída entre agentes e migrantes e refugiados determina mais as ações dos primeiros do que as próprias diretrizes institucionais (Vasconcelos, 2021; Vasconcelos; Santos 2023; Navia 2014; Hamid, 2019). Maritza, no entanto, parece assumir uma agência subversiva e ativa que recusa a posição de “puxa-saco”, mais associada a uma forma de ação submissa e passiva. A necessidade de “puxar saco” para ter acesso a direitos parece intensificar a sensação de *humilhação* vivenciada por Maritza, pois em seu discurso ela sublinha novamente o desconforto dela com o aspecto hierárquico e assimétrico da relação entre agentes do refúgio e migrantes ou refugiados. Maritza não parece se identificar com uma postura submissa e passiva, que aceita aquilo que é esperado das pessoas que são objeto da gestão humanitária: a humildade (Fassin, 2012) ou a gratidão (Hamid, 2019).

A forma como a humilhação é sentida por Maritza nas suas tentativas de acesso a “ajudas” evidencia o que Coelho e Rezende (2010) e Coelho e Ceres (2019) têm descrito como a “dimensão micropolítica das emoções”, isto é, sua capacidade de “dramatizar, reforçar ou alterar as relações de poder, hierarquia ou status dos sujeitos que as sentem e/ou expressam (Coelho; Ceres, 2019, p. 11). A experiência de Maritza, apesar de carregar formatos singulares

19 No governo do refúgio os encaminhamentos funcionam como uma ferramenta de mediação burocrática. Na minha experiência como gestora, poucas vezes os encaminhamentos cumprem a função que lhes é esperada, isto é, a de atuar como um “instrumento de proteção” que se propõe a reduzir as chances de erros, ambiguidades e incompreensões entre administradores e administrados. Em muitos casos que acompanhei eles produzem ainda mais ambiguidades e incompreensões nas pessoas migrantes e refugiadas, sobretudo naquelas recém-chegadas que ainda não mapearam as fronteiras entre poderes estatais e humanitários. Para inclusão em benefícios sociais fornecidos pelo governo, como Bolsa Família, por exemplo, as pessoas precisam se dirigir ao CRAS/CRAES mais próximo de suas residências para realizar o preenchimento do Cadastro Único. Entretanto, após o fornecimento do Auxílio Emergencial durante o primeiro e segundo ano de pandemia, muitos migrantes e refugiados têm enfrentado dificuldade no atendimento nas unidades de referência em assistência social, queixando-se de longas esperas, filas, horários restritos e, após o atendimento, muitos demoram ou nem chegam a ser incluídos no Bolsa Família mesmo após meses de espera. Essas situações impactam nas relações de confiança/desconfiança que são tecidas entre pessoas migrantes e refugiadas e agentes que preenchem os encaminhamentos. No caso de Maritza, ela comenta sobre “bolsas famílias negadas”, pois muitos migrantes e refugiados tiveram o Auxílio Emergencial negado ou bloqueado por inconsistências no Cadastro Único, Maritza foi uma dessas pessoas.

de sua biografia, não se restringe a ela e faz ressaltar como a humilhação “habita nossas vidas como uma forma de assimilação do humano possibilitada por nosso modo social e histórico de perceber o mundo e os sujeitos por meio de hierarquias” (Díaz-Benítez, 2019, p. 69), presente nas diversas falas em que Maritza demarca nossas assimetrias.

Ao mesmo tempo, a *humilhação* tem sido largamente vinculada à gestão da pobreza e tem feito parte das constatações etnográficas de pesquisadores que vem trabalhando com sujeitos racializados, minorias sexuais e de gênero ou pessoas inferiorizadas em função dos territórios, status migratório e nacionalidade, para citar somente alguns (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021). Parte das angústias vivenciadas por Maritza e outras mulheres trans venezuelanas que venho acompanhando ao longo dos anos orbitam a situação de precariedade econômica, sobretudo a falta ou escassez de renda, a difícil inserção em empregos formais, a fome e a violência de gênero. Assim como Maritza vive a interseção de diversos marcadores sociais da diferença como, identidade de gênero, classe e nacionalidade, a humilhação sentida por essas mulheres se conecta a múltiplos fatores.

Em primeiro lugar elas se conectam ao acesso a “ajudas” monetárias, oferecidas pela LGBT+Movimento ou as “bolsas” oferecidas pela Cáritas. Na relação com a Cáritas, parece ser o tempo de espera que corrói e, ao mesmo tempo, cria esperanças e o limite do número de “bolsas”, que aparecem no centro das angústias de Maritza, enquanto na relação com a LGBT+Movimento são as recusas, fruto das reconfigurações administrativas e burocráticas da organização que parecem romper com formas já previamente instituídas de relações de reciprocidade por meio da intimidade e informalidade. As *humilhações* também se conectam a transfobias e xenofobias vivenciadas por Maritza diariamente, intensificadas no contexto de situação de rua. A figura da “morta de fome” aparece associada nas *humilhações* vivenciadas por ela e tem relação direta com as formas pelas quais “a fome” e “pobreza” vêm sendo produzidas como signos da “crise” venezuelana no Brasil, condição que marca também os sujeitos nacionais venezuelanos como um todo²⁰. A prostituição também aparece em meio às *humilhações* nos

20 Em relação à figura da “morta de fome” que aparece na narrativa de Maritza, faz ecoar a construção social dos venezuelanos no Brasil sobre o signo da pobreza e da “fome”. É inegável que a “fome” tem um papel importante nas motivações migratórias de muitos venezuelanos, ela é constantemente citada nos atendimentos feitos a migrantes e refugiados venezuelanos realizados por mim na LGBT+Movimento e ela também compõe os relatos de Maritza sobre a continuação desse estado pós-migração. Entretanto, ela ganhou estigmas e preconceitos que já existiam e eram acionados sobretudo em relação a pessoas inferiorizadas em função de classe. A associação desses estigmas à nacionalidade venezuelana foram mediados por múltiplos fatores que se relacionam com a produção dos refugiados venezuelanos como um problema, para utilizar a expressão de Navia (2017), já anteriormente citada, que se refere a criação de um problema que justifique intervenção. Sem querer me alongar nesse tópico, que também não é foco desta análise, gostaria de destacar que ele está intimamente relacionado com os discursos do ex-presidente Jair Bolsonaro acerca da fome na Venezuela. No marco temporal do meu campo, entre 2020 e 2022, aconteceram as disputas eleitorais para presidência do país, em que a questão da fome e do retorno do Brasil ao Mapa da Fome estiveram em grande destaque no debate público. Como forma de rebater os argumentos de seu adversário, Luiz Inácio Lula da Silva (PT), Jair Bolsonaro usava a Venezuela como “caso exemplar” da “fome” em sua campanha presidencial, na tentativa de evocar o lema: “se o PT [Partido dos Trabalhadores] ganhar o Brasil vai

relatos de Maritza, seja pela *humilhação* de ter que aceitar valores muito baixos ou trocar os programas por comida, seja pelas violências físicas e psicológicas que acontecem em meio a isso. A relação romântica vivenciada com Sandro e as agressões físicas e psicológicas por ele perpetradas também parecem intensificar a sensação de *humilhação* vivenciada por ela.

Dessa maneira, nas experiências de Maritza essas formas de humilhação se articulam e formam gatilhos umas para as outras. É possível que uma situação mais relacionada com as recusas a ajudas monetárias potencialize a sensação de humilhação relacionada ao ser “mulher trans”, por exemplo, porque aciona e articula essas formas de opressões em conjunto. Esse modo de sentir a humilhação por meio do seu efeito articulado faz lembrar as abordagens construcionistas acerca da interseccionalidade, como comentadas por Piscitelli (2008). Segundo a antropóloga, essa abordagem assume que as categorias sociais da diferença não apenas se somam, mas se constituem em articulação umas com as outras. A articulação de duas ou mais categorias produz formas específicas de vivenciar essas opressões. Da mesma maneira, as humilhações vivenciadas por Maritza também assumem formas articuladas que definem seus modos de sentir as diferenças.

Contudo, não apenas essas formas de humilhação se articulam, influenciando na intensidade desse afeto, como também há um importante fator em relação a regularidade que esse afeto aparece na vida de pessoas migrantes e refugiadas, sobretudo trans e travestis. Inspirada nos argumentos de Reeves e Laszczkowski (2018) considero que uma atenção às camadas de regularidade com que a humilhação aparece nos relatos de Maritza, aqui brevemente apresentados, podem permitir uma elucidação propriamente etnográfica de outros afetos que participam do governo do refúgio e que excedem as dinâmicas relacionadas a compaixão e a in/gratidão, mais largamente exploradas no campo. Na minha pesquisa de doutorado em andamento, exploro, de forma mais extensa do que este artigo permite, a noção de *regularidades afetivas* com objetivo de identificar certos tipos de afetos (como a humilhação, a esperança/desilusão, a ansiedade e a frustração) que aparecem com especial regularidade e/ou intensidade quando olhamos para os encontros entre as pessoas migrantes e refugiadas venezuelanas e os agentes e as instituições que compõem o governo do refúgio.

A humilhação adquire aspectos de governo (Foucault, 2010) quando passa a se tornar um afeto regular nos encontros e experiências, não apenas de Maritza, mas também de outras interlocutoras migrantes e refugiadas venezuelanas trans e lésbicas, com agentes e instituições do governo do refúgio. Essas formas repetitivas de sentir que habitam os cotidianos, os acessos

virar uma Venezuela”. Segundo matéria do Veículo *The Intercept*, por duas ocasiões Jair Bolsonaro se apresentou publicamente em campanha eleitoral acompanhado de migrantes e refugiados venezuelanos que foram solicitados a relatar suas experiências relacionadas à “fome” em seu país de origem, conectando essa a um regime político de esquerda, equiparado ao de Lula. Essa construção dos venezuelanos sob o signo da “fome” e da miséria no debate público se relacionam diretamente com a associação entre a figura da “morta de fome” e a *humilhação* sentida por Maritza.

as “ajudas”, aos direitos e a benefícios sociais conformam a *política da humilhação*, da qual fala Everton Rangel (2020), que parece objetivar, nas palavras de uma das interlocutoras de Navia (2014): “que maten a uno a poquiticos” (2014, p. 347). A produção dessa morte lenta em vida também é resultado da conexão entre as *regularidades afetivas* e algumas *tradições administrativas* que participam historicamente da gestão de migrantes e refugiados no Brasil (Navia, 2020). Dentre elas está a presunção cisheteronormativa que rege a maioria dos programas e políticas voltadas para pessoas migrantes e refugiadas. Como argumenta Navia (2020) esses programas reforçam a hegemonia do modelo de família nuclear cisheterossexual, construindo um governo do refúgio que desconsidera as articulações das múltiplas singularidades vivenciadas por pessoas como Maritza.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caso de Maritza também provoca rupturas nas *tradições administrativas* que fundam os espaços humanitários, pois esses espaços estão baseados na ideia de aliviar o sofrimento (Malkki, 1995; Agier, 2006; Fassin, 2010). Ao tornar-se palco de tensões e conflitos disparadores de *afetos hostis* (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021), passam a ter sua função primordial questionada. Diversas autoras chamam atenção para aspectos problemáticos das relações entre agentes do refúgio e migrantes e refugiados, em que diferentes níveis de tensões e *afetos hostis* (Díaz-Benítez; Gadelha; Rangel, 2021) aparecem relacionados (Antonucci, 2020, 2021; Navia, 2014, 2020; Hamid, 2019; Vasconcelos; 2021)

Para além de se conectarem com o acesso as “ajudas” oferecidas por agentes e instituições do governo do refúgio, a humilhação sentida por Maritza se conecta a múltiplas situações: a precariedade, a prostituição, a fome, a nacionalidade, as violências transfóbicas e etc. A humilhação e os outros *afetos hostis* a ela correlacionados não aparecem somente no caso de Maritza, mas fazem parte das narrativas de diversos migrantes e refugiados que buscam “ajuda” junto a instituições que fazem parte do governo. O efeito repetitivo da *humilhação* na vida de Maritza e de outros migrantes e refugiados acaba por produzir esse afeto como parte das *regularidades afetivas* que marcam a relação entre administrados e administradores.

Ao tomar certos afetos como regulares na vida dos sujeitos, considero, inspirada na proposta de Laszczkowski e Reeves (2018) que esses elementos são historicamente construídos e adquirem aspectos de governo (Foucault, 2010), participando ativamente da produção cotidiana desses sujeitos. É precisamente por meio de uma atenção a certas camadas de regularidade que uma elucidação propriamente etnográfica dos afetos torna-se possível.

REFERÊNCIAS

1. ABU-LUDHOG, Lila; LUTZ, Catherine (ed). **Language and the Politics of Emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
2. AGIER, Michel. Refugiados diante da nova ordem mundial. **Tempo Social**, v. 18, n. 2, p. 197–215, 2006.
3. AHMED, Sara. **The Cultural Politics of Emotion**. Edinburgh University Press, 2014.
4. ANTONUCCI, Nathália. **Entrecruzamento entre migração, gênero e sexualidade: experiências de vida de mulheres não-cisheterossexuais venezuelanas e solicitantes de refúgio**. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/25621/Disserta%c3%a7%a3o_Nath%a1lia%20Antonucci%20BIBLIO%20PDF%20FINAL%20-%20nathalia%20fonseca.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 9 out. 2024.
5. ANTONUCCI, Nathália. Mover-se ou não mover-se? As múltiplas pandemias a partir de trânsitos e narrativas de uma solicitante de refúgio lésbica ao Sul Global. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, [s. l.], v. 29, n. 61, p. 145–160, 2021. Disponível em: <http://www.scielo.br/j/remhu/a/cmvDG7Q8VQvFhcm3t8HZszf/>. Acesso em: 30 jul. 2022.
6. ARENDT, Hannah. **On Revolution**. London: Penguin Books, 1962.
7. BOCCAGNI, Paolo; BALDASSAR, Loretta. Emotions on the move: Mapping the emergent field of emotion and migration. **Emotion, Space and Society**, [s. l.], v. 16, p. 73–80, 2015. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1755458615300153>. Acesso em: 3 jul. 2023.
8. BOLTANSKI, Luc. **La Souffrance à distance**. Morale humanitaire, médias et politique. Paris: Éditions Métailié, 1993.
9. BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?** São Paulo: Editora Civilização Brasileira, 2015.
10. COELHO, Maria Claudia. Gênero, emoções e vitimização: percepções sobre a violência urbana no Rio de Janeiro. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 10–36, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-64872012000400002&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 11 abr. 2024.
11. COELHO, Maria Claudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. **Mana**, [s. l.], v. 16, n. 2, p. 265–285, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/VqyC83wMK9HFPLFVLfHH5Vk/>. Acesso em: 9 out. 2024.
12. COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia Barcellos. **Cultura e Sentimentos:**

- Ensaio em Antropologia das Emoções. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2010.
13. DAS, Veena. **Affliction: Health, Disease, Poverty**. New York: Fordham University Press, 2015.
 14. DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 25, n. 54, p. 51–78, 2019. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832019000200051&tlng=pt. Acesso em: 11 abr. 2024.
 15. DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira; GADELHA, Kaciano; RANGEL, Everton. Nojo, humilhação e desprezo: uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social. **Anuário Antropológico**, [s. l.], v. 46, n. 3, p. 10–29, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/47801/3661>. Acesso em: 9 out. 2024.
 16. FASSIN, Didier. **Humanitarian Reason: A Moral History of the Present**. Los Angeles: University of California Press, 2012.
 17. FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
 18. GLAVEANU, Vlad; WOMERSLEY, Gail. Affective mobilities: migration, emotion and (im)possibility. **Mobilities**, [s. l.], v. 16, n. 4, p. 628–642, 2021. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17450101.2021.1920337>. Acesso em: 2 jun. 2023.
 19. GUIMARÃES, Nadya Araujo; VIEIRA, Priscila Pereira Faria. As “ajudas”: O cuidado que não diz seu nome. **Estudos Avançados**, [s. l.], v. 34, n. 98, p. 5–22, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/LN8YgwX9J7Xgr67tZTVjf9B>. Acesso em: 3 mar. 2024.
 20. HAMID, Sônia Cristina. **(Des)integrando refugiados: os processos do reassentamento de palestinos no Brasil**. Editora Unb, 2019. Disponível em: <https://livros.unb.br/index.php/portal/catalog/view/16/200/876>. Acesso em: 22 ago. 2022.
 21. HO, Elaine Lynn-Ee. The Emotional Economy of Migration Driving Mainland Chinese Transnational Sojourning across Migration Regimes. **Environment and Planning A: Economy and Space**, [s. l.], v. 46, n. 9, p. 2212–2227, 2014. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1068/a130238p>. Acesso em: 4 abr. 2023.
 22. KATZ, Jack. Massacre Justo. In: COELHO, Maria Claudia (org.). **Estudos sobre Interação: textos escolhidos**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 211-284.
 23. LASZCZKOWSKI, Mateusz; REEVES, Madeleine. Introduction: Affective States: Entanglements, Suspensions, Suspicions. In: LASZCZKOWSKI, Mateusz; REEVES, Madeleine (ed.). **Affective states: Entanglements, suspensions, suspicions**. Berghahn Books, 2018. v. 5. p. 1-14.

24. LOREY, Isabell. **State of Insecurity**: Government of the Precarious. Tradução Aileen Derieg. [s. l.]: Verso Futures, 2015.
25. MAI, Nicola; KING, Russell. Love, Sexuality and Migration: Mapping the Issue(s). **Mobilities**, [s. l.], v. 4, n. 3, p. 295–307, 2009.
26. MALKKI, Liisa H. Refugees and Exile: From “Refugee Studies” to the National Order of Things. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], v. 24, p. 495–523, 1995.
27. MALKKI, Liisa H. Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization. **Cultural Anthropology**, [s. l.], v. 11, n. 3, p. 377–404, 1996.
28. MALKKI, Liisa. **The Need to Help**: The Domestic Arts of International Humanitarianism. [S. l.]: Duke University Press, 2015.
29. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2003. p. 183-294.
30. MILLER, William Ian. **Humiliation**: And Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence. [S. l.], [s. n.], 1995.
31. NAVIA, Angela. **Colombianos refúgiados no Sul e Sudeste do Brasil**. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
32. NAVIA, Angela. **Exodos, refúgios e exílios**: colombianos no sul e sudeste do Brasil. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.
33. NAVIA, Angela Facundo. Una experiencia de interiorización: transformaciones y continuidades de las acciones humanitarias. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, Brasília, v. 17, e17651, 2020. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-43412020000100651&tlng=es. Acesso em: 11 abr. 2024.
34. PIEROBON, Camila. **Tempos que duram, lutas que não acabam**: o cotidiano de Leonor e sua ética de combate. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/19691>. Acesso em: 23 jul. 2024.
35. PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, Categorias de Articulação experiências de migrantes brasileiras. **Revista Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 11, n. 2, 2008, p. 263-274, 2008.
36. RANGEL, Everton. **Depois do Estupro**: Homens Condenados e seus tecidos relacionais. 2020. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
37. ROSS, Andrew. Beyond Empathy and Compassion: Genocide and the Emotional Complexities of Humanitarian Politics. *In*: BRUDHOLM, Thomas; LANG, Johannes

- (ed.). **Emotions and Mass Atrocity: Philosophical and Theoretical Explorations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. p. 185–208.
38. SVAŠEK, Maruška. On the Move: Emotions and Human Mobility. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, [s. l.], v. 36, n. 6, p. 865–880, 2010. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13691831003643322>. Acesso em: 27 jul. 2023.
39. VASCONCELOS, Iana. “Desejáveis” e “indesejáveis”: diferencialidades e paradoxos no acolhimento de venezuelanos/as em Roraima e no Amazonas. 2021. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2021. Disponível em: https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/14574/license_rdf?sequence=7&isAllowed=y Acesso em: 30 jul. 2022.
40. VASCONCELOS, Iana dos Santos; SANTOS, Sandro Martins de Almeida. Dieta de Maduro. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, [s. l.], v. 13, n. 26, p. 25–46, 2021. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/13147/9087> Acesso em: 23 de junho 2022.
41. VASCONCELOS, Iana dos Santos; SANTOS, Sandro Martins de Almeida. Sobre afetos e fardas: gestão militar e emocionalidade em abrigos para venezuelanos em Roraima, Brasil. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, [s. l.], v. 30, n. 66, p. 243–264, 2022. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1980-85852022000300243&tlng=pt. Acesso em: 11 abr. 2024.
42. VÍCTORA, Ceres; COELHO, Maria Claudia. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. **Horizontes Antropológicos**, [s. l.], v. 25, n. 54, p. 7–21, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832019000200001>. Acesso em: 9 set. 2022.
43. ZELIZER, Viviana. **A negociação da intimidade**. Petrópolis: Vozes, 2011.

Nathalia Antonucci Fonseca

Doutoranda em Saúde Coletiva no Instituto de Medicina Social Hésio Cordeiro da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5733-5202>. E-mail: nathaliaaf20@gmail.com

Compaixão, saúde e comunidade na esfera pública¹

Compassion, health and community in the public sphere

Lucas Faial Soneghet

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

RESUMO

O presente artigo discute o discurso da compaixão na literatura contemporânea da saúde, com ênfase em textos sobre o lugar da compaixão nas práticas de saúde e textos sobre a abordagem de saúde pública chamada “comunidades compassivas”. O objetivo é identificar e caracterizar uma política da compassividade e do sofrimento a partir desses discursos. Os textos são selecionados a partir de buscas nas bases Latin American and Caribbean Health Sciences Literature e PubMed e interpretados de acordo com as questões propostas pelo artigo, isto é, a relação entre compaixão, saúde e esfera pública. No primeiro conjunto de textos, destacam-se formas de categorização e mensuração da compaixão na assistência em saúde, e uma terapêutica compassiva. Em confluência com tendências de medicalização e profissionalização, argumenta-se que a compaixão pode ser um novo modo de definição de problemas como do domínio da “saúde” e, portanto, facilita a aparição das especialidades da saúde na esfera pública. Notam-se tentativas de tornar a compaixão um índice mensurável e inteligível do ponto de vista científico, especialmente de acordo com padrões metodológicos das ciências da saúde. Então, desenha-se uma “terapêutica da compaixão” na qual esta parece ser o ingrediente faltante e a possível solução para uma série de problemas sociais além da doença. No segundo conjunto de textos, destaca-se a articulação entre compaixão e comunidade, por meio da qual generaliza-se uma política de compassividade centrada na perda e na morte como experiências universais. Aqui, a terapêutica da compaixão se generaliza e se articula com uma constelação de ideias relativas ao “comunitário” como nível de intervenção em saúde e de organização sociopolítica. Por fim, discute-se as ambiguidades e tensões internas em uma possível política de compaixão e comunidade diante do sofrimento.

Palavras-chave: Compaixão, Saúde, Comunidade, Sofrimento.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Código de Financiamento 001.

Recebido em 14 de março de 2024.
Avaliador A: 04 de maio de 2024.
Avaliador B: 27 de maio de 2024.
Aceito em 21 de agosto de 2024.



ABSTRACT

This paper discusses the discourse of compassion in contemporary health literature, with an emphasis on texts on the place of compassion in health practices and texts on the public health approach called “compassionate communities”. The goal is to identify and characterize a politics of compassion and suffering in these discourses. The texts are selected from searches in the Latin American and Caribbean Health Sciences Literature and PubMed databases and interpreted according to the questions proposed by the paper, that is, the relationship between compassion, health and the public sphere. In the first set of texts, I highlight ways of categorizing and measuring compassion in health care, and a particular form of compassionate therapeutics. In confluence with recent medicalization and professionalization trends, it is argued that compassion can be a new way of defining problems as pertaining to the domain of “health” and, therefore, of carving a space for healthcare expertise in the public sphere. Attempts are made to make compassion a measurable and intelligible index from a scientific point of view, especially according to the methodological standards of the health sciences. Thus, “therapeutics of compassion” is drawn up in which compassion seems to be the missing ingredient and the possible solution to a series of social problems other than illness. In the second set of texts, the articulation between compassion and community stands out, through which a policy of compassion centered on loss and death as universal experiences can be propagated. Here, the therapy of compassion is generalized and articulated with a constellation of ideas relating to the “community” as a level of healthcare intervention and socio-political organization. Finally, the ambiguities and issues of a possible politics of compassion and community are discussed.

Keywords: Compassion, Health, Community, Suffering.

INTRODUÇÃO

A compaixão está em voga. Nas palavras de políticos, na caneta dos experts, nas políticas públicas e no cotidiano, o apelo para compadecer-se do outro é lugar comum em situações de guerra, crises humanitárias e outros eventos caracterizados como “trágicos”. Do outro lado, como referência incontornável para o coração compassivo, está o sofrimento. Se há algo que possa ser dito sobre a compaixão é que ela implica uma “relação social entre espectadores e sofredores, com ênfase na experiência do sentimento de compaixão do espectador e sua subsequente relação com a prática material” (Berlant, 2004, p. 1). Isso, contudo, é o mínimo que pode ser dito. Neste artigo, abordo a compaixão pela lente da literatura contemporânea de saúde, buscando identificar características de uma *política da compassividade e do sofrimento*.

Foco-me em artigos de disciplinas de saúde distintas (enfermagem, psicologia, bioética e medicina) que abordem diretamente o tema da compaixão e de iniciativas contemporâneas no cuidado de fim de vida que tornaram a compaixão central em seus discursos.

A escolha do tópico e do material empírico se justifica por três motivos. Primeiro, trabalhos sobre um conjunto de estudos antropológicos já vêm abordando o tema da compaixão. Ticktin (2011) e Bornstein (2012), a partir de etnografias na França e na Índia respectivamente, exploram as complexas relações entre emoções e esfera pública, com ênfase nas implicações políticas do uso público de discursos de compaixão. Fassin (2011), por sua vez, também parte da França, mas empreende uma leitura genealógica da “razão humanitária”, na qual sentimentos morais tem lugar central. Nessa área, há muito a ser dito sobre o cruzamento entre emoção, esfera pública e saúde, como exemplificado pelos trabalhos de Kuah-Pearce e Guiheux (2014) e Redfield (2013). O primeiro discute a epidemia da AIDS e éticas de compaixão na China, oferecendo uma crítica generosa e nuançada das potências e armadilhas de uma política compassiva. O segundo foca a atuação da organização Médecins Sans Frontières em uma perspectiva histórica, considerando também os dilemas éticos e experiências afetivas vividas pelos agentes dessa organização no dia-a-dia. Portanto, a escolha da “compaixão”, e não de outras emoções/categorias, se dá, em parte, pela existência de uma literatura que a aborda direta ou indiretamente e, em parte, pela sua presença em um modelo específico de atenção no fim da vida (abordada posteriormente), que se inclui em meus interesses de pesquisa² e, portanto, capturou minha atenção. Segundo, e como já indicado na diversidade dos trabalhos mencionados, esse é um tema de alcance global. Isso não significa que suas manifestações concretas sejam iguais, mas a existência de uma agenda de pesquisa e de trabalhos em contextos distintos indica que estamos diante de um fenômeno amplo, cuja exploração etnográfica é promissora.

Para esse fim, porém, uma análise do aspecto discursivo, especificamente do que é veiculado no âmbito das “expertises”, se mostra instrumental. Afinal, é a própria pretensão de universalidade de tais discursos que se coloca em tensão com etnografias sensíveis à tessitura moral do cotidiano. Os argumentos deste artigo, portanto, não se configuram como modelo para aplicação em contextos etnográficos, mas como potencial recurso para trabalhos com outros referenciais empíricos. Terceiro, uma análise crítica de discursos expert sobre a compaixão em saúde permite lançar luz sobre um aspecto instigante da teoria antropológica contemporânea, a saber, a relação complexa entre expertises biomédicas, intervenções de saúde pública, políticas globais e internacionais, e as diversas formas de assistência, cuidado e ajuda. Tais temas são abordados, por exemplo, nas etnografias de João Biehl (2011), Veena Das (2015) e Vinh-Kim Nguyen (2010). Como entender as diversas instanciações, práticas e relações formadas entre diversas formas de saber e fazer em contextos de saúde e doença, sem uma análise minuciosa dos discursos (muitas vezes com pretensão de eficácia e universalidade) produzidos pelos

² Venho trabalhado nos últimos anos acerca de modos de cuidado, morte e morrer (Soneghet, 2020, 2022).

sujeitos que ocupam posições decisivas nesses contextos? Dito isso, o presente texto não traz referentes etnográficos, mas não está afastado de etnografias e contextos empíricos que têm ocupado a antropologia contemporânea voltada para tópicos como saúde e doença, biomedicina e humanitarismo.

A compaixão costuma estar associada a outros sentimentos morais como empatia e simpatia, a certos tipos de atitude e ação, como cuidado e ajuda, e a características pessoais como benevolência e bondade. Nessa constelação simbólica, a compaixão é uma emoção com implicações na vida ética do indivíduo e de uma sociedade, uma vez que presume um tipo específico de relação entre o eu e o outro, bem como uma textura moral para essa relação. Em torno das vicissitudes políticas, culturais e socioeconômicas da compaixão, construiu-se um rico debate filosófico e antropológico (Nussbaum, 1996; Spelman, 2001; Sontag, 2004; Berlant, 2004; Fassin, 2005), cujas questões incluem: os fundamentos ontológicos dessa emoção, as dinâmicas e assimetrias de poder nela espelhadas, os meios de expressão e visibilização do sofrimento e subsequentes reações, e as formas de sujeição e subjetivação cultivadas nos laços entre sofredores e compassivos. Logo, a compaixão tem dimensões afetivas, práticas, políticas e materiais que podem ser distinguidas analiticamente.

Lutz e Abu-Lughod (1990) propõem uma abordagem das emoções focada primariamente no plano discursivo, contemplando principalmente aspectos normativos e políticos. Para o “estudo cultural das emoções”, as autoras indicam uma análise do discurso emocional enquanto “forma de ação social que cria efeitos no mundo, efeitos que são lidos de uma forma culturalmente informada pelo público” (Lutz; Abu-Lughod, 1990, p. 12). Localizando as emoções no plano discursivo e público, abre-se espaço para o papel ativo das emoções na “negociação da realidade social”, que não prescinde de disputas de poder permeadas de retóricas emocionais (Lutz; White, 1986, p. 420). Sendo assim, ao olhar para os discursos de compaixão na saúde, busco entender como estes carregam certas ideias da realidade social que possuem peso normativo. Em outras palavras, trata-se de buscar indícios de uma política da compassividade e do sofrimento que passa pela chave da saúde-doença e pelos crivos das expertises de saúde, não somente a medicina.

Nas seções seguintes, abordarei o lugar da compaixão na esfera pública tomando debates na área da saúde como objeto de análise. Na segunda seção, abordo a literatura de saúde no sentido amplo através de dois temas: a mensuração e aprendizado da compaixão, e a terapêutica da compaixão. Na terceira seção, discorro sobre a abordagem de saúde pública denominada “comunidades compassivas”. Cunhada por um sociólogo australiano, esta se apoia nas ideias de compaixão e comunidade como fundamentos da vida social. Por fim, concluo apontando implicações das noções de compaixão, sofrimento e comunidade exploradas ao longo do texto para uma política de compassividade e sofrimento contemporâneo.

COMPAIXÃO E SAÚDE: CATEGORIZAR, MEDIR, TRATAR

Os artigos considerados nessa análise foram agrupados a partir do cruzamento de duas buscas realizadas na base Latin American and Caribbean Health Sciences Literature (LILACS) e PubMed, com os seguintes critérios de seleção: artigos que façam uma discussão explícita do conceito de “compaixão”, debatendo pelo menos duas definições e fazendo referência a outros textos em saúde e fora da área que tratem do tema; artigos que discutam a relação entre compaixão e prática profissional, com temas como o “impacto” da compaixão na qualidade da assistência em saúde, os “efeitos” da compaixão nos profissionais de saúde (fadiga por compaixão) e a criação de modelos de mensuração da compaixão em contextos de saúde; artigos que discutam explicitamente a dimensão “social”, “comunitária” ou “organizacional” da compaixão ou da assistência em saúde. A escolha das bases justifica-se pois são duas grandes agregadoras de trabalhos acadêmicos³ em saúde, sendo escolhidas por muitos na área para revisões sistemáticas, de escopo e balanços de literatura. A busca foi realizada com o termo “Compaixão” no campo “descriptor de assunto” (palavra-chave do artigo), obtendo 24.788 resultados na base LILACS e 1.039 na PubMed. Filtrei os resultados por data (últimos cinco anos), relevância, tipo (revisão sistemática) e assunto principal (empatia). Alguns artigos para além do escopo dos cinco anos também foram incluídos posteriormente, pois apareceram como referências nos demais textos. Na base LILACS, o termo “compaixão” é listado como sinônimo de “empatia”, descriptor oficial de bases de dados em saúde. O termo empatia é assim definido:

A compreensão profunda e objetiva dos sentimentos e do comportamento de outra pessoa. Deve ser diferenciada de simpatia, que é geralmente não objetiva e acrítica. Inclui o ato de se importar com o outro, que é uma demonstração de uma consciência e de preocupação com o bem-estar do outro (Biblioteca Virtual em Saúde, *s. d.*).

Consequentemente, eliminei os artigos que diferenciam compaixão de empatia e focam só o segundo conceito. Também excluí artigos que consideram os dois termos sinônimos, mas não usam explicitamente o termo “compaixão” ou o usam de maneira não sistemática. Esses critérios adicionais se devem ao fato de que há uma enorme literatura especializada em empatia, principalmente na psicologia, psicanálise e psiquiatria. Considerar esse debate desvirtuaria a questão inicial do artigo e foco na compaixão como emoção na esfera pública. Optei por revisões sistemáticas para encontrar artigos que sintetizassem os debates sobre compaixão na literatura existente. Aplicando tais critérios, compilei uma lista de 17 artigos (Anexo I).

³ A base LILACS contém trabalhos de pesquisadores latino-americanos desde 1982. A PubMed, por sua vez, contém mais de 37 milhões de referências e resumos de literatura biomédica, operando uma busca cruzada com outras bases como a Medline. Informações em: National Library of Medicine (2023); Latin American and Caribbean Health Sciences Literature (*s. d.*).

No universo considerado, nota-se a homogeneidade das definições de compaixão e a unanimidade acerca de seu impacto positivo no cuidado em saúde. A despeito de pequenas variações nos termos – como “compaixão organizacional” (Pestian *et al.*, 2023) e “fluxo de compaixão” (Kirby; Day; Sagar, 2019) –, a compaixão é usualmente definida como próxima, porém distinta da empatia e contém os seguintes componentes: perceber o sofrimento de outra pessoa; experimentar um estado emocional negativo diante do sofrimento percebido, geralmente, assumindo a perspectiva do outro pela imaginação; agir para aliviar o sofrimento percebido. Todos os artigos, exceto dois (Kirby; Day; Sagar, 2019; Pfeiffer; Lisboa, 2021), mencionam empatia como sinônimo ou próxima o suficiente da compaixão. Em termos de nacionalidade, os artigos se dividem da seguinte forma: Brasil (5), Inglaterra (5), Canadá (2), Austrália (2), Estados Unidos (2), China (1) e Turquia (1). Quanto à especialidade predominante entre os autores ou o ponto de vista disciplinar explicitado no artigo: Medicina (4), Enfermagem (8), Psicologia (6). Destaco a seguir dois modos que a compaixão aparece na literatura: como um aspecto mensurável e cultivável, e como uma terapêutica.

Medindo e aprendendo a compaixão

Como observamos a compaixão? E como podemos cultivá-la? Martha Nussbaum argumenta que esse sentimento vai além de uma simples oposição entre pensar e sentir. Em seu ensaio “Compassion: the basic social emotion” (1996), argumenta que a compaixão é uma emoção pró-social e, com a correção de teorias morais modernas que a tratam como “força irracional”, poderíamos restaurar seu lugar positivo na vida política (Nussbaum, 1996, p. 28). É aí, na esfera pública, que a compaixão é reabilitada como uma forma de pensamento/emoção em última instância condutiva à justiça. No caminho, a pessoa compassiva não toma o lugar do outro, mas se posiciona como “espectador reflexivo” que, ao ver o sofredor, reconhece que ela mesma poderia estar no seu lugar a depender das circunstâncias. A espectadora reconhece não somente a especificidade do sofredor, mas “a estrutura da alocação de recursos e bens na sociedade” (Nussbaum, 1996, p. 36). No fim da estrada, nada mais nada menos do que o sonho da “igualdade democrática” em uma “nação compassiva” onde a vida dos que “[têm] fome, são oprimidos e sentem dor” será “um pouco menos trágica” (Nussbaum, 1996, p. 58, acréscimo nosso).

Para os experts da saúde, uma saída retórica como a de Nussbaum não é suficiente. É preciso criar uma forma suficientemente objetiva de definir, mensurar e aplicar a compaixão nos encontros concretos com pacientes. No primeiro passo, a definição, o mais comum é um breve balanço de definições correntes seguido do conceito previamente mencionado: percepção do sofrimento, sentimento negativo diante do sofrimento percebido, tomada de perspectiva do outro e ação aliviadora. Algumas variações incluem a “tolerância aos sentimentos desconfortáveis” causados pelo sofrimento alheio (Vieten *et al.*, 2024, p. 3) e a definição da compaixão como “expressão de linguagem emocionalmente simbólica” (D’Amico, 2018, p. 9). Não obstante,

as definições assumem um aspecto emocional, cognitivo e comportamental para a compaixão.

No segundo passo, a mensuração, encontra-se um campo de debates, geralmente, nas disciplinas “psi”, em crescimento que já possui alto grau de complexidade. Dois artigos em especial dedicam-se exclusivamente à discussão de medidas de compaixão (D’Amico, 2018; Vieten *et al.*, 2024). Embora difiram em suas questões e discussões das escalas de mensuração, os dois compartilham objetivos semelhantes relacionados ao avanço de intervenções compassivas na saúde e ao cultivo da compaixão na sociedade em geral (D’Amico, 2018, p. 8; Vieten *et al.*, 2024, p. 17). Também concordam sobre a urgência de estudos científicos empíricos mais rigorosos. D’Amico (2018) propõe, para esse fim, uma metodologia, baseada em evidências customizáveis, denominada “cooperação compassiva”, que teria grande potencial como ferramenta para “mitigar ameaças a relações empáticas e compassivas e comunidades de cuidado” (2018, p. 8). Semelhantemente, Vieten e autores (2024) desenvolvem uma ferramenta interativa de visualização de dados cujo intuito é auxiliar pesquisadores e avaliadores de serviços de saúde na busca pelos melhores instrumentos para avaliar a compaixão em seus contextos específicos.

A busca por instrumentos *objetivos* e *precisos* condiz com o *ethos* da racionalidade médica descrito por Camargo Jr. (2005). Foi na aproximação com as outras ciências modernas e no encontro da anatomia com a clínica que a medicina buscou sua objetividade. A racionalidade médica se alicerçou em uma “cosmologia mecanicista”, de caráter generalizante e analítico, que embora pressuponha em tese um olhar para a totalidade do sujeito humano, termina por privilegiar o aspecto biológico (Camargo Jr., 2005, p. 185-186). A compaixão é ela mesma definida à moda da racionalidade médica, como se vê na crítica destes autores às limitações das intervenções compassivas em contextos de assistência em saúde:

[...] focar em um só domínio da compaixão; definir a compaixão inadequadamente; avaliar os construtos exclusivamente por relato pessoal; e não avaliar a retenção, sustentabilidade, e tradução da prática clínica ao longo do tempo: todos relacionados a como compaixão e empatia são conceitualizados e medidos (Vieten *et al.*, 2024, p. 3).

Chegamos então ao terceiro passo: como aplicar ou ativar a compaixão em contextos concretos? Nesse ponto, a literatura parece se bifurcar. De um lado, vozes que exigem a construção de organizações mais compassivas, isto é, uma mudança nas estruturas administrativas, em “lideranças” e na criação de “culturas que são compassivas” (Pestian *et al.*, 2023, p. 293). A referência a “culturas” aqui não diz respeito a práticas, crenças e significados amplamente compartilhados em uma sociedade, mas à organização interna dos serviços de saúde. Outros ainda reconhecem aspectos estruturais que “bloqueiam” a compaixão na saúde e na sociedade ao largo (Crawford *et al.*, 2014; Jeffrey, 2016; Kolchraiber *et al.*, 2022). De outro lado, abundam recomendações para “treinamentos”, “programas de formação” e novas formas de “capacitação” e “currículos” para profissionais de saúde (Jeffrey, 2016; Smith *et al.*, 2020; Cotta Filho *et al.*, 2020; Rodrigues *et al.*, 2021) e até mesmo para populações “vulneráveis”, a fim de promover

o “autocuidado consciente” e o “letramento emocional” (Kolchraiber *et al.*, 2022). Há uma crescente subárea de pesquisa focada em “treinamento em compaixão para profissionais de saúde” que inclui “práticas reflexivas baseadas nas Humanidades”, “programas de liderança” e “educação curricular” entre outras estratégias (Sinclair *et al.*, 2021, p. 1062-1064). Em uma revisão sistemática sobre o tema, Sinclair e autores indicam o problema e o objetivo:

Tradicionalmente, o treinamento de provedores de assistência em saúde subvalorizou a necessidade de desenvolver aspectos humanos da medicina e do cuidado, como compaixão, empatia, respeito e habilidades interpessoais. [...] Mais recentemente, devido aos resultados e recomendações de revisões e surveys em sistemas de saúde, espera-se que a educação do provedor de assistência cada vez mais inclua aspectos de compaixão no currículo (p. 1057).

Do reconhecimento de barreiras estruturais para o cuidado compassivo, saltam para soluções que pouco ou nada tem a ver com essas barreiras, especialmente focadas na capacitação e educação de profissionais. O que há no espaço entre as estruturas e os indivíduos?

Dentre as críticas mais comuns ao uso político da compaixão, estão seu caráter individualizante e sua conexão frágil com ações políticas de cunho estrutural. Na leitura de Luc Boltanski (1999), a capacidade de testemunhar o sofrimento a distância como um “observador desapegado” cria um sentimento de impotência e inadequação moral. Em vez de inspirar ação política reparadora, a compaixão se desconfigura em uma passividade contente consigo mesma. Mesmo quando não é tomada por desprezo, a espectadora permanece agudamente consciente da diferença e assimetria entre ela e o sofredor (Spelman, 2001, p. 120), que pode, em última instância, eliminar a possibilidade da formação de uma comunidade política de iguais que englobe os dois. Para quem sofre, a associação da sua condição a outras condições de sofrimento, identificando causas comuns, por exemplo, pode parecer um jeito de descaracterizar e diminuir sua experiência (Sontag, 2004, p. 112). Ecoando Hannah Arendt, Lilie Chouliaraki (2013, p. 79) afirma que ao colocar a “preocupação urgente em fazer algo pelos que sofrem” em primeiro plano, a política da compaixão ignora relações históricas de poder e o longo processo de estabelecer “estruturas de justiça”.

Isso não quer dizer que não haja organizações e ações políticas baseadas em uma política de compaixão que se direcionem para os aspectos coletivos, históricos e estruturais do sofrimento (Wilkinson, 2014). Na pena dos experts da saúde, contudo, parece se sobressair a preocupação com soluções individuais para problemas coletivos. Tal preocupação é ecoada por alguns na própria área da saúde que demandam abordagens para além do “simplesmente culpar profissionais individuais por sua falta de compaixão” (Crawford *et al.*, 2014, p. 3591). Entre culpar indivíduos e reformar sistemas e organizações de saúde, a ênfase em programas de formação e capacitação parece ser o caminho do meio. Embora diga respeito às políticas públicas e legislações que regem a educação em saúde, a demanda por novos currículos e treinamentos expressa uma solução pela subjetivação.

Acredito que essa ênfase pode ser explicada pelo tipo particular de política de compaixão do século XXI, caracterizada pelos seguintes fatores, dentre outros: tecnologias de informação e comunicação que permitem a captura e distribuição de imagens que transformaram nossas capacidades de autocompreensão e compreensão do outro (Wilkinson, 2014, p. 130); uma nova cultura das emoções caracterizada pela expressividade individual, o valor do “sentimento verdadeiro”, isto é, a intensidade afetiva experimentada pelo sujeito diante de uma dada situação e a performance da compaixão na esfera pública (Berlant, 2004, p. 7); transformações no papel do Estado e do mercado em relação aos “problemas sociais”, em particular, as mudanças no arranjo de bem-estar social do século XX e a consolidação de políticas neoliberais de mercado, com novas formas de filantropia e “ação social”.

Em conjunto, os três fatores colaboram para alterar o balanço de responsabilidades nas relações de cuidado. Se não há o que fazer pelos sistemas de saúde públicos a nível do Estado de bem-estar social, pode haver algo a ser feito no nível das profissões de saúde. Com o deslocamento das categorias biomédicas para noções de “risco” e “bem-estar” que individualizam processos de saúde-doença (Lock; Nguyen, 2010, p. 28), pacientes passam a exigir novas atitudes dos profissionais que os atendem. Nesse cenário, a opção preferida (ou mais plausível) parece ser *construir sujeitos compassivo*.

O ponto aqui não é acusar profissionais de saúde de um déficit socioantropológico – como alguns representantes da própria literatura o fazem (Crawford *et al.*, 2014; Papadopoulos *et al.*, 2016) –, nem os culpar pelo louvável esforço de se qualificarem e se adaptarem aos tempos. Do contrário, há algo a dizer a favor do impacto positivo dessas iniciativas tanto na ação compassiva quanto na saúde dos trabalhadores do cuidado, mesmo que em escopo limitado: “Nesse viés, para prevenção e o tratamento da fadiga por compaixão, as intervenções e os programas de treinamento voltados para fatores psicológicos são considerados alternativas eficazes” (Rodrigues *et al.*, 2021, p. 8). Uma educação mais sensível a diferenças, desigualdades e nuances que influem no sofrimento humano pode ser muito benéfica no âmbito intersubjetivo. Não se deve exigir uma acurada imaginação sociológica de todos os profissionais de saúde, afinal de contas, assim repetiríamos o mote das soluções individualizantes para problemas coletivos. Resta aos outros especialistas (das ciências sociais, dentre outras disciplinas mais afinadas a tais problemas) elaborar sobre a conexão entre a atuação de profissionais, mal ou bem qualificados, e os vários fatores – tempo escasso, metas exigentes e pouco pertinentes ao trabalho concreto de cuidado, sobrecarga de trabalho, baixa remuneração – que conformam seus encontros diários com o sofrimento.

Em suma, na mensuração e no aprendizado da compaixão, parecem imperar duas estratégias: o desenvolvimento de ferramentas e metodologias empiricamente baseadas, em consonância com o *éthos* da objetividade científica biomédica e a construção de sujeitos compassivos pela educação, formação e capacitação contínuas dos profissionais de saúde. As duas soluções pareçam típicas da racionalidade médica, especialmente em seus aspectos

diagnósticos e disciplinares. Resta, portanto, a sua verve terapêutica (Camargo Jr., 2005, p. 197).

Terapêutica da compaixão

Crises nos sistemas de saúde (Crawford *et al.*, 2014; D’Amico, 2018; Pestian *et al.*, 2023), crises de saúde mental (Kirby; Day; Sagar, 2019), desafios do uso da tecnologia digital no cuidado (Kemp *et al.*, 2020), deterioração da saúde dos trabalhadores (Pestian *et al.*, 2023; Garzin *et al.*, 2024) ou todos os problemas da sociedade de uma vez só (Vieten *et al.*, 2024): para cada um desses problemas, a compaixão pode ser remédio. Sempre com ressalvas, mas com igual entusiasmo, experts da psicologia, medicina e enfermagem elogiam a compaixão e sentimentos morais análogos. Mesmo quando o assunto são os eventuais riscos da compassividade demasiada, a compaixão é potencialmente reabilitadora. Em artigo sobre burnout e fadiga por compaixão em profissionais de enfermagem, Garzin e autores contrastam a fadiga por compaixão, ocasionada “pela gravidade das situações clínicas e trauma”, além da “carga de trabalho excessiva” com a “satisfação por compaixão” relacionada ao “altruísmo, sentimento de bem estar decorrente de prazer obtido por meio das atividades profissionais realizadas” (2024, p. 263). Para contrapor-se à fadiga, recomendações como “autocuidado, assistência espiritual, treinamento *mindfulness* e exercícios de enfrentamento focados em resiliência e empatia” contribuem na construção da satisfação por compaixão (Garzin *et al.*, 2024, p. 269-270).

Além dos tópicos mencionados, há uma gama de falhas identificadas na assistência em saúde especificamente: excesso de trabalho (Jeffrey, 2016, p. 446), falta de identificação do desgaste dos trabalhadores (Rodrigues *et al.*, 2021, p. 9), crise sanitária do COVID-19 (Pfeiffer; Lisboa, 2021), desafios da relação profissional-paciente em contextos multiculturais (Papadopoulos *et al.*, 2016) e comoditização e privatização da saúde (Crawford *et al.*, 2014, p. 3591). Estas impediriam a realização de objetivos que incluem: a “redução de psicopatologias” (Kariyawasam *et al.*, 2022, p. 149), o alívio da ansiedade e melhora na gestão de doenças crônicas (Papadopoulos *et al.*, 2016, p. 2), a “comunicação mais efetiva” (Cotta Filho *et al.*, 2020, p. 2), a melhora de serviços de saúde a nível sistêmico em contextos nacionais (Jeffrey, 2016, p. 446) e até a construção de uma “vida com dignidade” (Kolchraiber *et al.*, 2022, p. 2). Sendo assim, há um conjunto de fatores que funcionam como “bloqueios” para o desenvolvimento da compaixão e que, ao mesmo tempo, são vistos como potencialmente resultantes da falta de compaixão. A doença é causada pela falta do remédio. Ao mesmo tempo, falhas na assistência em saúde são associadas a problemas mais amplos que, ostensivamente, afetariam toda a sociedade.

A ideia de que problemas da mais variada classificação (de saúde, sociais, políticos, psicológicos, culturais) podem ser potencialmente aliviados, senão resolvidos, pela correta atitude emocional diante do sofrimento, aqui chamada de *terapêutica da compaixão*, torna-se possível no encontro de dois processos sociais: a profissionalização em torno de problemas corporais, isto é, o cruzamento da medicalização com a “cultura de experts” (Giddens, 2002,

p. 34-35) no domínio do saber e da intervenção nos corpos; a reemergência da compaixão em uma política do sentimento ao final do século XX.

O conceito de medicalização, emergente nas décadas de 1960 e 1970, abarcou por muitos anos a grande variedade de fenômenos nos quais alguma condição, grupo de pessoas ou comportamento vinha a ser incluso no guarda-chuva da biomedicina. As raízes desse processo, que remonta aos séculos XVII e XVIII, estariam na constituição de modos de controle dos corpos nos grandes centros urbanos (Foucault, 2014, p. 297), no estabelecimento de arranjos compulsórios de taxação e assistência a nível nacional (De Swaan, 1988) e na implementação de práticas de categorização, experimentação e controle nas colônias europeias (Lock; Nguyen, 2010, cap. 6).

Em sua versão mais simples, a tese da medicalização pinta um retrato de um grupo de especialistas dotado de autoridade quase sacra, com poderes pervasivos e perniciosos, progressivamente em busca de novas áreas não conquistadas da vida para subjugar e reenquadrar em termos de suas categorias e tecnologias. Instituições e especialistas em saúde se tornam alvo de críticas por, dentre outros motivos, abusar de sua autoridade, reduzir o indivíduo ao seu aspecto biológico ou à sua patologia, medicalizar problemas que não seriam de competência médica e, em um sentido geral, incorporar os traços mais indesejáveis da modernidade ocidental em sua feição burocrática, insensível e fria.

Em um clima de “desilusão com a medicina científica” (Williams; Calnan, 1996, p. 1613), os sujeitos da “alta modernidade”, especialmente na Europa e nos Estados Unidos, viviam o resultado de anos de avanço científico e acesso amplo a serviços de saúde: vidas mais longas, inúmeras opções de assistência, manutenção e tratamento dos corpos, e o privilégio de refletir e criticar os limites da medicina. Surgem então movimentos de direitos dos pacientes, pelos direitos reprodutivos das mulheres e por uma transformação no cuidado de pessoas em estado terminal (o movimento *hospice*) que se opuseram aos abusos e exageros da medicina moderna. No “terceiro mundo”, especialistas em saúde (muitas vezes falando a partir de países mais ricos) procuravam novas alternativas de saúde pública, com iniciativas inovadoras em diversas partes do Brasil e da América Latina.⁴ Para os indivíduos sentados nos consultórios da Europa e dos Estados Unidos, o problema era requalificar a intervenção já ubíqua dos experts da saúde em suas vidas, não expulsando-os totalmente, mas reivindicando uma medicina mais “humana” e “sensível” às singularidades de cada indivíduo, onde paciente e médico seriam parceiros na busca pelo bem-estar. Para grande parte das pessoas na América Latina, por exemplo, o problema era equilibrar as fragilidades de um Estado-nação acossado por políticas neoliberais de ajuste fiscal, um sistema de saúde incipiente e as diretrizes de saúde pública global então em voga.

⁴ Paiva e Pires-Alves (2021) oferecem uma história da atenção primária e, por extensão, da saúde pública moderna com ênfase em iniciativas inovadoras fora dos grandes centros.

Diante das críticas à sua “frieza” e “reduccionismo”, bem como aos gastos “demasiados” do Estado, emerge uma medicina mais atenta à individualidade e à biografia, centrada na família e na comunidade (Bonet, 2015), e reflexiva quanto a seu lugar na sociedade contemporânea. Essa versão do saber médico coexiste com a imagem já estabelecida dos abusos de autoridade, negligência, violências e violações extensamente documentadas e estudadas.⁵ De um lado e de outro, parece que as expertises da saúde estendem seu alcance. Antes demasiado focadas em categorias genéricas de doença, agora elas podem tocar o reduto da intimidade, nos processos mais singulares que compõem o sujeito. Esse é o fenômeno da emergência dos saberes “psi” investigado por Nikolas Rose (2006), que coloca a psicologia, a psiquiatria e a psicanálise na linha de frente de novos modos de governo dos sujeitos. Antes apoiadas em uma divisão mais estrita entre os domínios da família e do hospital, agora reivindicam os laços sociais primários tanto pela via molecular na genética, quanto pelas intervenções de saúde pública de tipo “comunitário” e “domiciliar”. Antes ignorantes ou beligerantes em relação ao processo de morrer, particularmente a medicina, agora proliferam-se em torno do leito de morte (Menezes, 2004; Soneghet, 2020). Se há sofrimento, ele pode ser reenquadrado como, em algum nível, resultante de um problema de saúde. E para um problema de saúde, há saberes e intervenções adequadas.

A compaixão parece ser a solução para a crítica das ciências sociais às práticas médicas: “Dada a multitude de problemas que a sociedade enfrenta (guerra e violência, injustiças e desigualdade sociais, crises de saúde mental), aprender como cultivar a compaixão e a empatia para consigo e para com o outro parece ser um dos tópicos mais urgentes para a ciência” (Vieten *et al.*, 2024, p. 17). Um exemplo notável é o modelo para desenvolvimento de “profissionais de saúde culturalmente competentes e compassivos” de Irene Papadopoulou. Respondendo ao desenvolvimento do debate sobre compaixão no cuidado em saúde, Papadopoulou integrou seu modelo prévio de “competência cultural”, cujo objetivo é a “educação intercultural” de profissionais de saúde, com o conceito de compaixão, resultando na seguinte definição do cuidado culturalmente compassivo:

Uma qualidade humana de entender do sofrimento dos outros e desejar fazer algo sobre isso, usando intervenções de enfermagem culturalmente apropriadas e aceitáveis. Isso leva em consideração os backgrounds culturais tanto de pacientes quanto de cuidadores, bem como o contexto no qual o cuidado é realizado (Papadopoulou *et al.*, 2016, p. 2).

⁵ Veena Das (2015) reflete sobre o enorme contraste entre políticas globais de saúde e a realidade das relações dos pobres com instituições de saúde. A distância entre os centros de produção do discurso global de saúde e a realidade da maioria da população mundial é sentida no cotidiano daqueles que, sem nunca ter experimentado atendimento médico de qualidade, testemunham cortes em políticas públicas de saúde em nome de iniciativas de “desinstitucionalização”, enquanto são responsabilizados pelos seus problemas por categorias ambíguas como “estilo de vida” e “fatores de risco”.

O modelo de Papadopoulos é digno de atenção devido à ênfase em aspectos “culturais”, frouxamente definidos como “valores, culturas e crenças” (2016, p. 2). A compaixão não somente promove uma assistência especializada de qualidade, mas também “promove conexão social e é um importante preditor de qualidade de vida no geral e bem-estar” (Vieten *et al.*, 2024, p. 2). Se outrora a medicina foi criticada por elidir aspectos sociais, econômicos, culturais e políticos, agora ela pode ser reabilitada, com auxílio da compaixão. Vale ressaltar que o potencial da compaixão não é afirmado com entusiasmo inequívoco a todo tempo. É no encontro entre a tendência à medicalização – a inclusão progressiva de comportamentos, situações e aspectos da vida em categorias diagnósticas – e a afirmação dos benefícios de um “cuidado compassivo” que se forma a *terapêutica da compaixão*. Se a compaixão tem “grande potencial para curar nossas mentes e nossos corpos” (Gilbert, 2005, p. 1) e se é sabido que “as contradições e vulnerabilidades sociais [...] estão na base dos problemas de saúde” (Kolchraiber *et al.*, 2022, p. 2), então a compaixão pode potencialmente curar a sociedade, um corpo sofredor de cada vez.

COMPAIXÃO E COMUNIDADE: MORTE, PERDA, RESPONSABILIDADE DE TODOS

O sociólogo australiano Allan Kellehear delineou, ao longo da primeira década dos anos 2000, uma abordagem denominada “Comunidades Compassivas”. Kellehear bebeu de duas fontes: a primeira é a filosofia *hospice* e os cuidados paliativos, um tipo de assistência em saúde para pessoas com doenças crônico-degenerativas e ameaçadoras da vida, que preza pelo não prolongamento artificial da vida, o controle da dor e de sintomas, a manutenção da qualidade de vida, o cuidado e a morte em casa, e a assistência multiprofissional; a segunda é a iniciativa Cidades Saudáveis da Organização Mundial de Saúde.

Surgido na década de 1960 na Inglaterra, os cuidados paliativos se opuseram ao modo como a medicina moderna lidava com a morte. As imagens do leito de morte hospitalar – rodeado de máquinas e profundamente medicalizado – e do moribundo – solitário, passivo e muitas vezes ignorante de seu estado – assombrava as imaginações, e como antídoto seria necessário um cuidado holístico que tocasse nas dimensões física, psicológica, social e espiritual do indivíduo. O adversário, além dos hospitais e da medicina, seria uma cultura de negação da morte. Cicely Saunders, pioneira e grande ativista dos cuidados paliativos, cunhou o conceito de “dor total” para se referir ao sofrimento experimentado por pessoas em processo de morrer. Além dos sintomas físicos, a dor emanaria de todas as partes do corpo, da mente e do espírito daquele cuja vida está perto do fim. O ideal não seria mais remédios, mais cirurgias e mais tecnologias, mas um cuidado focado na manutenção da “qualidade de vida”, no alívio dos

sintomas e na construção de uma “boa morte” (Menezes, 2004; Soneghet, 2020). O problema, segundo Kellehear, é que os cuidados paliativos se medicalizaram e que sua generalização não é plausível, exceto se houver mudança significativa em sua implementação.

A abordagem de saúde pública global denominada “Cidades Saudáveis” foi desenvolvida pela Organização Mundial de Saúde a partir da Cartilha de Ottawa para Promoção da Saúde de 1986. As Cidades Saudáveis da OMS são projetos intersetoriais baseados na ideia que a saúde depende de “fundações sociais fortes e sustentáveis”, as quais incluem diversos setores e localidades como escolas, universidades, lugares recreativos, hospitais, igrejas e organizações voluntárias (Kellehear, 2005, p. 37). O problema com as Cidades Saudáveis, segundo o sociólogo australiano, é que elas não reconhecem a centralidade da perda e da morte como experiências universais indissociáveis da experiência de saúde.

Assim, Kellehear (2013) reivindica que o fim da vida, a morte e a perda devem ser “responsabilidade de todos”. Além de hospitais e famílias, “locais de trabalho, igrejas, serviços humanos e escolas” devem se unir no reconhecimento de que a perda e a morte são “experiências universais que todos compartilhamos e que provisões para essas experiências devem ser integradas em políticas e práticas em todos esses locais” (Kellehear, 2004, p. 319). A abordagem compassiva de Kellehear vem se propagando pelo mundo (Dumont *et al.*, 2022), chegando no Brasil em 2018.⁶ Nesse movimento em franca expansão, as palavras de ordem são *compaixão e comunidade*.

Quanto à compaixão, Kellehear evoca a etimologia da palavra que deriva de duas palavras do latim: “cum” que significa junto e “patior” que significa sofrer. O termo “compassivo”, por sua vez, indica posse da qualidade dessa ação de sofrer junto. Menciona também a proximidade com a ideia de “pati”, que está na raiz da palavra “paciente”, denotando alguém que suporta, aguenta e é paciente no sofrimento do outro. Com a menção à etimologia, Kellehear quer enfatizar a ideia de mutualidade e partilha impregnada no termo compaixão, opondo-a ao “entendimento do ajudar que envolve os sãos ajudando os doentes, os ‘profissionais’ ajudando os leigos, os que sabem assistindo os que não sabem” (Kellehear, 2005, p. 42). Ademais, o autor justifica-se colocando a compaixão como complemento necessário ao termo “saúde”, cuja concepção contemporânea lhe parece insuficiente.

Primeiro, a compaixão é um imperativo ético para a saúde, ou seja, a reação “terna” ao sofrimento do outro é a resposta humana moralmente adequada. Sua ausência em alguém, por sua vez, representa um perigo para os outros. Segundo, a saúde é um conceito positivo que não exclui doença, deficiência ou perda. Assim, engloba-se a miríade de condições crônicas, pequenas e grandes, que acometem grande parte da população mundial e rejeita-se qualquer ideia “desnecessariamente idealista” de saúde. Terceiro, compaixão e saúde têm em comum o fato de serem conceitos “holístico/ecológicos”. Na linguagem da saúde pública, isso significa

⁶ Ver Favela Compassiva (s. d.).

que a compaixão deve se expressar através de políticas públicas e práticas em diversos espaços como igrejas, escolas e locais de trabalho, não se limitando ao hospital ou ao lar. Por fim, a compaixão traz consigo uma preocupação implícita com a universalidade da perda. Aqui, Kellehear estende a noção de perda para englobar não somente a morte por doenças ou violência, mas também a “separação forçada de pessoas de suas terras ou tradições culturais”, referindo-se a populações indígenas e refugiados, e toda a “morte e perda” resultante de formas de “rejeição física e social” como racismo, sexismo, idadeísmo, desemprego e desintegração de relações (2005, p. 43-44). Tal extensão parece englobar toda e qualquer experiência negativa que o sujeito possa experimentar, desde que reenquadrada em um vocabulário de morte e perda.

A comunidade, por sua vez, é definida como “redes que são capazes de compartilhar o fardo do cuidado de maneiras práticas além dos membros da família” (Kellehear, 2005, p. 49). Comunidade não se define, portanto, como distinta da sociedade, à moda da clássica distinção *Gesellschaft/Gemeinschaft*, mas como algo além da família e menor que a sociedade e o Estado. Comunidades compassivas são “redes de suporte que ocorrem naturalmente em vizinhanças e comunidades, em torno daqueles experimentando morte, morrer, cuidado, perda e luto” (Abel; Kellehear; Karapliagou, 2018, p. S5). Outro ponto importante da abordagem compassiva é sua crítica explícita à “profissionalização” do fim da vida (Kellehear, 2005, p. 99), que não somente visa destronar a medicina nos cuidados do morrer, mas também as expertises de saúde como um todo nas experiências de sofrimento.

A “comunidade”, em seu sentido contemporâneo que interessa aqui, surge no mesmo cenário que a compaixão. Ao longo das décadas de 1980 e 1990, a compaixão ganhou espaço na esfera pública principalmente através de campanhas de organizações voluntárias do primeiro mundo. Assim, evoca tanto questões relativas aos direitos humanos, dos animais e das crianças, quanto a pessoas e organizações “fora do mainstream”, como vegetarianos, defensores da legalização do uso de cannabis e formas alternativas de cuidado no fim da vida (Garber, 2004, p. 25). É a emergência do humanitarismo contemporâneo, objeto de análise da antropologia e da sociologia (Boltanski, 1999; Fassin, 2011). A política ocidental não se baseia somente nos princípios liberais da democracia e da liberdade, mas também em uma noção de bem-estar corporal e em uma rejeição do sofrimento “evitável”. Do dever de impedir ou aliviar o sofrimento dos necessitados, surge um “discurso dominante de ação pública que se apoia pesadamente na visualidade do sofrimento” e também na exposição midiaticizada do sujeito sofredor como instância de uma “humanidade comum” (Chouliaraki, 2013, p. 79). A compaixão se torna vernáculo comum de agentes estatais, organizações não-governamentais, experts e movimentos sociais na esfera pública.

Os mesmos agentes, dentro e fora do amplo guarda-chuva do “terceiro setor”, reivindicam a ideia de comunidade como substituto dos antigos “laços de parentesco e de proximidade espacial” que não são tão comuns em cidades (Kallman; Clark, 2016, p. 48). É como se, no rescaldo da modernidade ocidental, após a queda do comunismo, o esgotamento do modelo de

acumulação capitalista industrial e os contínuos desafios à legitimidade do Estado nacional, não houvesse caminho seguro para a sociedade. Esta recebeu sua declaração de óbito nas palavras de Margaret Thatcher⁷ e parecia não haver chance de ressuscitação. Porém, como argumentou Delanty (2010), a comunidade é um poderoso ideal regulador que está no coração da sociedade ocidental há séculos e que, recentemente, foi recuperado de variadas maneiras. Delanty argumenta que, a despeito de suas variações, a comunidade é uma “expressão do *communitas*, isto é, de um modo particular de imaginar e experimentar o pertencimento social como um acontecimento comunicativo e público.” (2010, p. 16).

Organizações do terceiro setor, formas de economia alternativa e movimentos comunitários se constituíram no nevoeiro da comunidade *communitas*. Estado e mercado não ficaram atrás. No primeiro, propôs-se uma “terceira via” sustentada em relações éticas entre sujeitos mutuamente implicados, não somente cidadãos nem consumidores (Rose, 2000). No segundo, o movimento de apropriação e comoditização do capital tensiona o comunitário, capturando formas de trabalho e cooperação e convertendo-os em mercadoria (van Dyk, 2018). Parece haver uma afinidade eletiva entre a política da compaixão, fomentada por novas tecnologias de informação e comunicação em escala global, e de comunidade emergente nas últimas três décadas do século XX. As duas respondem à ausência de um modo de pertencimento e organização que englobe todas as pessoas humanas, independentemente de fronteiras nacionais, em relações de ajuda e suporte moralmente legítimas em situações de sofrimento. Evocam uma suposta comunidade perdida que sucumbiu há muito tempo diante da emergência do Estado nacional e do mercado capitalista⁸, um “campo afetivo e ético” composto de “relações emocionais” entre indivíduos que se importam uns com os outros (Rose, 2000, p. 1401).

A junção comunidade + compassiva não é fortuita. Se a compaixão na literatura de saúde evoca o “social”, seja como causa ou efeito, a compassividade aqui está intimamente vinculada a um conceito de sociedade um pouco mais restrito e mais amplo ao mesmo tempo. Mais restrito porque a comunidade é um feixe de relações de suporte que engloba o lar, a vizinhança e organizações com alcance curto ou médio, como escolas, igrejas, locais de trabalho e organizações de terceiro setor próximas à casa da pessoa em necessidade de apoio. Mais amplo porque cabe a essa comunidade lidar com questões de morte e perda que englobam não somente o fim da vida do indivíduo, mas diversas experiências de violência, privação e sofrimento que impliquem, direta ou indiretamente, a perda de alguma coisa valiosa ao sujeito. Uma comunidade compassiva descartaria, portanto, a centralidade dos especialistas da saúde em prol da “construção da capacidade comunitária”, ou em outras palavras, o “encorajamento de comunidades e organizações para alcançar seus objetivos mais efetivamente usando que

7 Em 1987, a primeira ministra inglesa declarou em uma entrevista que não existe algo como uma sociedade, mas sim indivíduos e famílias (Thatcher, 2024).

8 Essa narrativa de perda da comunidade é fundante nas ciências sociais (Delanty, 2010, p. 7-8).

eles têm mais efetivamente” (Kellehear, 2005, p. 51). A missão educativa, encontrada nas recomendações de formação e capacitação em compaixão para profissionais de saúde na seção anterior, aparece aqui estendida a todos. A responsabilidade pelo fim da vida e pela perda, que se estende até quase cobrir todo o sofrimento, é de todos, e todos devemos aprender como acolher tal responsabilidade com compaixão.

CONCLUSÃO

Debates atuais na saúde, tanto em sentido amplo quanto em abordagens de saúde pública específicas, parecem imaginar um novo lugar para a compaixão na esfera pública. Diferente das campanhas humanitárias popularizadas nas décadas de 1980 e 1990 até hoje, que se baseiam na exposição de imagens de sofrimento em lugares distantes do mundo para eliciar doações e campanhas voluntárias, a compaixão de médicas/os, enfermeiras/os, psicólogos/os e outros profissionais da saúde não passa por regimes complicados de visibilidade. Isso porque a categoria do “sofredor” é tão ampla quanto as categorias diagnósticas e ferramentas de mensuração permitirem. Se o sofrimento pode ser categorizado, medido e propriamente medicalizado, ele pode ser alvo da compaixão terapêutica. Ao mesmo tempo que impedem o livre fluir da compassividade, obstáculos como a racionalidade biomédica “tradicional” (vista como fria, reducionista, insensível), as arquiteturas organizacionais ultrapassadas e as demais forças que acoçam os profissionais de saúde do nosso tempo (comoditização, sobrecarga de trabalho, cortes de financiamento público) podem ser superados com a ajuda de uma boa dose de compaixão. Não é verdade que a literatura aqui considerada exalta a compaixão como única cura para todos os males. Porém, a gama de efeitos que ela promete causar – da redução de sintomas à melhoria dos sistemas de saúde e dos males sociais – é digna de nota.

Se a terapêutica da compaixão parece tímida em seu alcance público, é porque seu modo de aparição na esfera pública não é tão direto. Por um lado, há reivindicações por políticas de saúde mais compassivas, por outro, há o impulso por uma nova forma de assistência em saúde que tem a compaixão como diretriz. O alcance é dado não por uma voraz e loquaz presença nos fóruns de debate político, mas pela lenta e gradual expansão do leque de sofrimentos que podem ser englobados no domínio da “saúde”, na medida em que esta se torna mais compassiva e menos distante de problemas sociais, culturais, políticos, entre outros.

Me refiro a capacidade de discursos em saúde – incluindo tanto a biomedicina, quanto os saberes “psi” (Rose, 2006), a enfermagem e a saúde pública – de interpretarem “problemas sociais” e proporem “soluções”, especialmente quando esses problemas são definidos em termos de um sofrimento individual e/ou coletivo. Nesse processo, tanto o “problema social” quanto o saber que visa solucioná-lo são redefinidos, talvez sutilmente, talvez radicalmente. Na França,

doenças se tornaram uma das melhores bases para reivindicação por asilo para imigrantes, fenômeno que Fassin (2005) denominou “biolegitimidade”. Em vez de solicitar asilo como fugitivo político, imigrantes procuram laudos médicos que comprovem que sofrem de uma doença grave que não pode ser tratada em seu país de origem, garantindo assim a entrada na nação de destino. Desse modo, o “corpo sofredor” do doente torna-se mais legível para instituições estatais que incluem oficialmente o sujeito na comunidade política nacional, não por assumir seu status como cidadão, mas por ser alguém doente em necessidade de assistência.

A saúde serviu como prisma pelo qual noções de cidadania, relações com o Estado e formas de reprodução social se refrataram, transformaram e consolidaram. O Estado-nação em sua feição moderna se constituiu tanto como poderio militar e força colonizadora para fora, quanto como cuidador e protetor para dentro. No binômio cuidado-proteção, desdobram-se os aspectos policiais e assistenciais das organizações públicas (Soneghet, 2022, p. 47-48). A própria *esfera pública* foi construída e apartada da *esfera privada* em consonância com uma economia política das emoções: para os assuntos públicos, a luz da razão e os esquemas burocráticos, para assuntos privados, o cuidado, o amor e a ternura.⁹ Porém, as fronteiras parecem cada vez mais porosas. Uma nova política da compaixão enraizada na comunidade vem se constituindo. Emoções voltam para a esfera pública pelo discurso da saúde, na medida em que a saúde se torna eixo central na construção de uma comunidade política.

Vale recuperar a associação que Rose (2000, p. 1406) faz entre as formas de governo baseados na ideia de comunidade e “tecnologias de bem-estar”. Rose identifica esta e outras propostas com a “Terceira Via”, tipo de política governamental surgida na Inglaterra com auxílio do sociólogo Anthony Giddens. Nessas tecnologias, os sujeitos são chamados a tomarem responsabilidade pelo cuidado uns dos outros em comunidade. O tom de Rose é demasiado crítico e perde de vista os resultados discutivelmente positivos de muitas iniciativas baseadas na compaixão (Wilkinson, 2014) e na comunidade (Borgstrom; Walter, 2015). De fato, há uma armadilha na crítica de sentimentos vistos como “positivos”. Incorre-se no risco de pensar que a compaixão nunca pode ser uma emoção genuína e a comunidade é uma mera tecnologia de governo cinicamente empregada para controlar os sujeitos. No entanto, a crítica não necessariamente busca “anular o valor” de algo, mas “explicar as dinâmicas de seu otimismo e suas exclusões” (Berlant, 2004, p. 5).

Nesse intuito, concluo com uma das mais ferozes críticas à compaixão no que diz respeito ao seu potencial de formação de uma comunidade política:

Como regra, não é a compaixão que se propõe a mudar condições mundanas para

⁹ Essa é a história no centro da ética do cuidado de Joan Tronto (1993). Ao longo do século XVIII, sentimentos morais como simpatia (na teoria de Adam Smith) e compaixão perderam seu lugar na constituição da sociedade e da comunidade política. No lugar, o “ponto de vista moral” de Kant, baseado na razão, e a “contenção” das mulheres e das emoções na esfera privada.

aliviar o sofrimento humano, mas se o fizer, irá descartar o longo e cansativo processo de persuasão, negociação e concessões, que são os processos da lei e da política, e emprestará sua voz ao sofrimento ele mesmo, que deve exigir ação direta e rápida, isto é, ação com os meios da violência (Arendt, 1990, p. 86-87).

Hannah Arendt pode estar certa. De fato, ter compaixão não é o mesmo que olhar para o outro em pé de igualdade, como sujeito com voz, nuances, complexidades e necessidades. Como podemos nos responsabilizar uns pelos outros sem considerar conflitos, tensões e obstáculos que existem nas, e não em oposição ou fora das comunidades? Como pensar o cuidado sem considerar a tão necessária e urgente justiça? Ao mesmo tempo, devemos levar a sério as objeções levantadas em nome da compaixão. Que tipo de comunidade política é possível se não nos sentimos no dever de aliviar o sofrimento alheio? Que sujeito político pode existir sem suporte e apoio em tempos de necessidade?

A ideia de comunidade, embora vulnerável e até mesmo perigosa¹⁰, evoca o fato incontornável da interdependência. Estamos implicados no sofrimento e na boa fortuna uns dos outros, quer queiramos ou não. Isso não implica necessariamente compaixão, mas pode significar um chamado para sermos compassivos. Não me refiro aqui ao sentido mais restrito do termo: uma relação social entre um espectador e um sofredor, no qual o primeiro se comove diante do segundo e age de alguma forma. Quando mediada pelo reconhecimento do outro como mais do que sofredor, como sujeito (se não concretamente, presumidamente) igual capaz de deliberar e discordar, a compaixão pode resultar em algo além de um temporário alívio da dor. Pode nos levar à extensão das fronteiras da comunidade política para além do que imaginávamos possível e à criação de arranjos estáveis e racionais de assistência e ajuda baseados em confiança, para que todos que precisam hoje, não precisem amanhã e, caso precisem, não estejam reféns da boa vontade nem do acaso.

REFERÊNCIAS

1. ABEL, Julian; KELLEHEAR, Allan; KARAPLIAGOU, Alikí. Palliative care – the new essentials. *Annals of Palliative Medicine*, [s. l.], v. 7, n. suppl 2, p. S3-S14, 2018. Disponível em: <https://apm.amegroups.org/article/view/19026/19347>. Acesso em: 14 fev. 2024.
2. ARENDT, Hannah. **On revolution**. Londres: Penguin Books, 1990.
3. BERLANT, Lauren. Introduction: compassion (and withholding). In: BERLANT, Lauren

¹⁰ Delanty (2010, p. 12) discorre sobre o uso autoritário e totalitário da ideia de comunidade em regimes fascistas. A comunidade aparece como corpo orgânico da nação, fundido no Estado e além de qualquer dissensão política.

- (ed.). **Compassion: the culture and politics of an emotion**. Nova York: Routledge, 2004. p. 1-13.
4. BIBLIOTECA VIRTUAL EM SAÚDE. Localizar descritores de assunto: empatia. **Portal Regional da BVS**, [s. l.], [s.d.]. Disponível em: https://pesquisa.bvsalud.org/portal/decs-locator/?lang=pt&mode=&tree_id=F01.752.355. Acesso em: 14 fev. 2024.
 5. BIEHL, João. Antropologia no campo da saúde global. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 17, n. 35, p. 227-256, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/twDHCzCdqq6dXRhV5BLxkSy/?lang=pt>. Acesso em: 14 fev. 2024.
 6. BOLTANSKI, Luc. **Distant suffering: morality, media and politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
 7. BONET, Octavio. Sentindo o saber. Educação da atenção e medicina de família. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 44, p. 253-277, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/N97pbDnGJNRMb8YLr4W7nHx/?lang=pt>. Acesso em: 14 fev. 2024.
 8. BORGSTROM, Erica; WALTER, Tony. Choice and compassion at the end of life: A critical analysis of recent English policy discourse. **Social Science & Medicine**, v. 136-137, p. 99-105, 2015. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0277953615002865?via%3Dihub>. Acesso em: 14 fev. 2024.
 9. BORNSTEIN, Erica. **Disquieting gifts: humanitarianism in new delhi**. Stanford: Stanford University Press, 2012.
 10. CAMARGO JUNIOR, Kenneth Rochel de. A biomedicina. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 15, p. 177-201, 2005.
 11. CHOULIARAKI, Lilie. Cosmopolitanism as irony: a critique of post-humanitarianism. In: BRAIDOTTI, Rosi; HANAFIN, Patrick; BLAAGAARD, Bolette (ed.). **After cosmopolitanism**. Nova York: Routledge, 2013. p. 77-96.
 12. COTTA FILHO, Cezar Kayzuka; MIRANDA, Fernanda Berchelli Girão; OKU, Hiromi; MACHADO, Giovanna Cristina Conti; PEREIRA JUNIOR, Gerson Alves; MAZZO, Alessandra. Cultura, ensino e aprendizagem da empatia na educação médica: *scoping review*. **Interface: Comunicação, Saúde, Educação**, [s. l.], v. 24, e180567, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/BVCVCQmsbC7ZZft3kJR5Xjj/?lang=pt>. Acesso em: 14 fev. 2024.
 13. CRAWFORD, Paul; BROWN, Brian; KVANGARSNES, Marit; GILBERT, Paul. The design of compassionate care. **Journal of Clinical Nursing**, [s. l.], v. 23, n. 23-24, p. 3589-3599, 2014. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/jocn.12632>. Acesso em: 14 fev. 2024.
 14. D'AMICO, Lynne. Empathy and compassion in the health-related literature: disciplinary and topic trends and gaps. **Journal of Compassionate Health Care**, [s. l.], v. 5,

- n. 6, p. 1-10, 2018. Disponível em: <https://jcompassionatehc.biomedcentral.com/articles/10.1186/s40639-018-0049-3>. Acesso em: 14 fev. 2024.
15. DAS, Veena. **Affliction: health, disease, poverty**. Nova York: Fordham University Press, 2015.
 16. DE SWAAN, Abram. **In care of the state**. Nova York: Oxford University Press, 1988.
 17. DELANTY, Gerard. **Community**. Nova York: Routledge, 2010.
 18. DUMONT, Katia; MARCOUX, Isabelle; WARREN, Émilie; ALEM, Farah; ALVAR, Bea; BALLU, Gwenvael; BOSTOCK, Anitra; COHEN, Robin; DANEAULT, Serge; DUBÉ, Véronique; HOULE, Janie; MINYAOU, Asma; ROULY, Ghislaine; WEIL, Dale; KELLEHEAR, Allan; BOIVIN, Antoine. How compassionate communities are implemented and evaluated in practice: a scoping review. **BMC Palliative Care**, v. 21, n. 1, p. 131-144, 2022. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1186/s12904-022-01021-3>. Acesso em: 14 fev. 2024.
 19. FASSIN, Didier. Compassion and repression: The moral economy of immigration policies in France. **Cultural Anthropology**, [s. l.], v. 20, n. 3, p. 362-387, 2005.
 20. FASSIN, Didier. **Humanitarian reason: a moral history of the present**. Oakland: University of California Press, 2011.
 21. FAVELA COMPASSIVA. Favela compassiva: Rocinha e Vidigal. **Favela Compassiva**, Rio de Janeiro, [s. d.]. Página inicial. Disponível em: <https://www.favelacompassiva.org.br>. Acesso em: 14 fev. 2024.
 22. FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 28. ed. Organização, introdução e revisão técnica: Roberto Machado. São Paulo: Paz & Terra, 2014.
 23. GARBER, Marjorie. Compassion. In: BERLANT, Lauren (ed.). **Compassion: the culture and politics of an emotion**. Nova York: Routledge, 2004. p. 15-27.
 24. GARZIN, Ana Claudia Alcântara; FERRARI, Carla Maria Maluf; PEREIRA, Giovana Caldas; DUARTE, Kawany de Oliveira Rodrigues; RODRIGUES, Samara Gomes; KOWALSKI, Ivonete Sanches Giacometti. Burnout, satisfação e fadiga por compaixão: relação com a qualidade assistencial e segurança do paciente. **O Mundo da Saúde**, [s. l.], v. 48, e1580, 2024. Disponível em: <https://revistamundodasaude.emnuvens.com.br/mundodasaude/article/view/1580/1416>. Acesso em: 14 fev. 2024.
 25. GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
 26. GILBERT, Paul. Introduction and outline. In: GILBERT, Paul (ed.). **Compassion: conceptualisations, research and use in psychotherapy**. Londres: Routledge, 2005. p. 1-6.
 27. JEFFREY, David. Empathy, sympathy and compassion in healthcare: is there a problem? Is there a difference? Does it matter? **Journal of the Royal Society of Medicine**,

- [s. l.], v. 109, n. 12, p. 446-452, 2016. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0141076816680120>. Acesso em: 14 fev. 2024.
28. KALLMAN, Meghan Elizabeth; CLARK, Terry Nichols. **The third sector: community organizations, ngos, and nonprofits**. Chicago: University of Illinois Press, 2016.
29. KARIYAWASAM, Lasara; ONONAIYE, Margarita; IRONS, Chris; KIRBY, Sarah. Compassion-based interventions in Asian communities: a meta-analysis of randomized controlled trials. **Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice**, [s. l.], v. 96, n. 1, p. 148-171, 2022. Disponível em: <https://bpspsychub.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/papt.12431>. Acesso em: 14 fev. 2024.
30. KELLEHEAR, Allan. Third-wave public health? Compassion, community, and end-of-life care. **International Journal of Applied Psychoanalytic Studies**, [s. l.], v. 1, n. 4, p. 313-323, 2004.
31. KELLEHEAR, Allan. **Compassionate cities: public health and end-of-life care**. Nova York: Routledge, 2005.
32. KELLEHEAR, Allan. Compassionate communities: end-of-life care as everyone's responsibility. **QJM**, [s. l.], v. 106, n. 12, p. 1071-1075, 2013. Disponível em: <https://academic.oup.com/qjmed/article/106/12/1071/1633982>. Acesso em: 14 fev. 2024.
33. KEMP, Jessica; ZHANG, Timothy; INGLIS, Fiona; WILJER, David; SOCKALINGAM, Sanjeev; CRAWFORD, Allison *et al.* Delivery of compassionate mental health care in a digital technology-driven age: scoping review. **Journal of Medical Internet Research**, [s. l.], v. 22, n. 3, e16263, 2020. Disponível em: <https://www.jmir.org/2020/3/e16263>. Acesso em: 14 fev. 2024.
34. KIRBY, James; DAY, Jamin; SAGAR, Vinita. The 'Flow' of compassion: a meta-analysis of the fears of compassion scales and psychological functioning. **Clinical Psychology Review**, [s. l.], v. 70, p. 26-39, 2019. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0272735818303787?via%3Dihub>. Acesso em: 14 fev. 2024.
35. KOLCHRAIBER, Flávia Cristiane; TANAKA, Luiza Hiromi; NEGI, Lobsang Tenzin; ATANES, Ana Cristina; SOUZA, Káren Mendes Jorge de. Efeitos do treinamento cognitivo de compaixão na quebrada: estudo misto. **Revista Latino-Americana de Enfermagem**, [s. l.], v. 30, e3575, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rlae/a/tL5v6mFZ57qzTZhN79gHVGj/?lang=pt>. Acesso em: 14 fev. 2024.
36. KUAH-PEARCE, Khun Eng; GUIHEUX, Gilles. Nurturing compassion through caregiving and care-receiving: the changing moral economy of AIDs in China. **Anthropology & Medicine**, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 71-86, 2014. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13648470.2014.881461>. Acesso em: 14 fev. 2024.
37. LATIN AMERICAN AND CARIBBEAN HEALTH SCIENCES LITERATURE. Latin american and Caribbean health sciences literature. LILACS, [s. l.], [s. d.]. Disponível em: <https://lilacs.bvsalud.org/en/#about>. Acesso em: 14 fev. 2024.

38. LOCK, Margaret; NGUYEN, Vinh-Kim. **An anthropology of biomedicine**. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010.
39. LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. **Language and the politics of emotion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
40. LUTZ, Catherine; WHITE, Geoffrey. The anthropology of emotions. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], v. 15, p. 405-436, 1986.
41. MENEZES, Rachel Aisengart. **Em busca da boa morte**: Antropologia dos cuidados paliativos. Rio de Janeiro: Garamond; Fiocruz, 2004.
42. NATIONAL LIBRARY OF MEDICINE. National center for biotechnology information. **National Library of Medicine**, [s. l.], 2023. About. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/about/>. Acesso em: 14 fev. 2024.
43. NGUYEN, Vinh-Kim. **The republic of therapy**: Triage and sovereignty in West Africa's time of AIDS. Durham: Duke University Press, 2010.
44. NUSSBAUM, Martha. Compassion: The basic social emotion. **Social Philosophy and Policy**, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 27-58, 1996.
45. PAIVA, Carlos Henrique Assunção; PIRES-ALVES, Fernando. **Atenção primária à saúde**: uma história brasileira. Rio de Janeiro: Hucitec, 2021.
46. PAPADOPOULOS, Irena; SHEA, Sue; TAYLOR, Georgina; PEZZELLA, Alfonso; FOLEY, Laura. Developing tools to promote culturally competent compassion, courage, and intercultural communication in healthcare. **Journal of Compassionate Health Care**, [s. l.], v. 3, n. 2, p. 1-10, 2016. Disponível em: <https://jcompassionatehc.biomedcentral.com/articles/10.1186/s40639-016-0019-6>. Acesso em: 14 fev. 2024.
47. PESTIAN, Teresa; AWTREY, Eli; KANOV, Jason; WINICK, Naomi; THIENPRAYOON, Rachel. The impact of organizational compassion in health care clinicians: a scoping review. **Worldviews on Evidence-Based Nursing**, [s. l.], v. 20, n. 4, p. 290-305, 2023. Disponível em: <https://sigmapubs.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/wvn.12664>. Acesso em: 14 fev. 2024.
48. PFEIFFER, Sandiléia; LISBOA, Carolina Saraiva de Macedo. Dificuldades no engajamento às medidas contra a COVID-19: papel dos medos da compaixão. **Psico**, Porto Alegre, v. 52, n. 3, p. 1-15, 2021. Disponível em: <https://puers.emnuvens.com.br/revistapsico/article/view/41601>. Acesso em: 14 fev. 2024..
49. REDFIELD, Peter. **Life in crisis**: The ethical journey of doctors without borders. Oakland: University of California Press, 2013.
50. RODRIGUES, Mariana de Sousa Dantes; LUCENA, Pablo Leonid Carneiro; LORDÃO, Alana Vieira; COSTA, Brunna Helen Saraiva; BATISTA, Jaqueline Brito Vidal; COSTA, Solange Fátima Geraldo da. Fadiga por compaixão em profissionais de enfermagem no contexto dos cuidados paliativos: revisão de escopo. **Revista Mineira de Enfermagem**,

- Belo Horizonte, v. 25, n. 1, e-1386, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/reme/article/view/44505>. Acesso em: 14 fev. 2024.
51. ROSE, Nikolas. Community, Citizenship and the Third Way. **American Behavioral Scientist**, [s. l.], v. 43, n. 9, p. 1395-1411, 2000.
52. ROSE, Nikolas. Disorders without borders? The expanding scope of psychiatric practice. **BioSocieties**, [s. l.], v. 1, n. 4, p. 465-484, 2006.
53. SINCLAIR, Shane; KONDEJEWSKI, Jane; JAGGI, Priya; DENNETT, Liz; ROZE DES ORDONS, Amanda L.; HACK, Thomas F. What is the state of compassion education? A systematic review of compassion training in health care. **Academic Medicine**, [s. l.], v. 96, n. 7, p. 1057-1070, 2021. Disponível em: https://journals.lww.com/academicmedicine/fulltext/2021/07000/what_is_the_state_of_compassion_education__a.55.aspx. Acesso em: 14 fev. 2024.
54. SMITH, Kirsten; BISHOP, Felicity; DAMBHA-MILLER, Hajira; RATNAPALAN, Mohana; LYNESS, Emily; VENNIK, Jane *et al.* Improving empathy in healthcare consultations – a secondary analysis of interventions. **Journal of General Internal Medicine**, Londres, v. 35, n. 10, p. 3007-3014, 2020. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11606-020-05994-w>. Acesso em: 14 fev. 2024.
55. SONEGHET, Lucas Faial. Fazendo o melhor da vida na morte: qualidade de vida, processo de morrer e cuidados paliativos. **Revista M. Estudos sobre a morte, os mortos e o morrer**, v. 5, n. 10, p. 357-382, 2020. Disponível em: <https://seer.unirio.br/revistam/article/view/9615>. Acesso em: 14 fev. 2024.
56. SONEGHET, Lucas Faial. A normalidade crítica do cotidiano diante do adoecimento e da morte. **Anuário Antropológico**, v. 47, n. 2, p. 205-222, 2022. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/9720>. Acesso em: 14 fev. 2024.
57. SONTAG, Susan. **Regarding the pain of others**. Nova York: Picador, 2004.
58. SPELMAN, Elizabeth. **Fruits of sorrow: framing our attention to suffering**. Boston: Beacon Press, 2001.
59. THATCHER, Margaret. **Interview for Womans Own (“no such thing [as society]”)**. [Entrevista cedida a] Douglas Keay. Margaret Thatcher Foundation, 2024. Disponível em: <https://www.margareththatcher.org/document/106689>. Acesso em: 14 fev. 2024.
60. TICKTIN, Miriam. **Casualties of care: Immigration and the politics of humanitarianism in France**. Oakland: University of California Press, 2011.
61. TRONTO, Joan. **Moral boundaries: A political argument for an ethic of care**. Nova York: Routledge, 1993.
62. VAN DYK, Silke. Post-wage politics and the rise of community capitalism. **Work, Employment and Society**, [s. l.], v. 32, n. 3, p. 528-545, 2018. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0950017018755663>. Acesso em: 14 fev. 2024.

63. VIETEN Cassandra; RUBANOVICH, Caryn Kseniya; KHATIB, Lora; SPRENGEL, Meredith; TANEGA, Chloé; POLIZZI, Craig *et al.* Measures of empathy and compassion: A scoping review. **PLoS ONE**, [s. l.], v. 19, n. 1, e0297099, 2024. Disponível em: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0297099>. Acesso em: 14 fev. 2024.
64. WILKINSON, Ian. The new social politics of pity. *In*: URE, Michael; FROST, Mervyn (ed.). **The politics of compassion**. Londres: Routledge, 2014. p. 121-135.
65. WILLIAMS, Simon; CALNAN, Michael. The ‘limits’ of medicalization?: modern medicine and the lay populace in ‘late’ modernity. **Social Science & Medicine**, [s. l.], v. 42, n. 12, p. 1609-1620, 1996.

Lucas Faial Soneghet

Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2905-3395>. E-mail: lucas_faial@hotmail.com

Entre a provocação injusta e a violenta emoção: a produção de gênero nos júris populares de feminicídio¹

Amid unjust provocation and violent emotion: gender construction in femicide popular trials

Isadora Vianna Sento-Sé

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

Eduardo Moura Pereira Oliveira

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

RESUMO

Este artigo se insere no debate do recurso às emoções como aspecto central da construção da narrativa jurídica do feminicídio. Dessa forma, o objetivo é discutir como o comportamento violento, especificamente a violência interpessoal cometida contra mulheres em âmbito doméstico, é associado pelos operadores do direito a estados emocionais específicos ligados a marcadores da diferença de gênero na cultura. Partimos de um recorte composto pelas sustentações de acusação e defesa a respeito de dois casos de feminicídio, ambos julgados em setembro de 2021 nas varas criminais do júri do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, caracterizados como “clássicos”, ou seja, tipos ideais. Em ambos havia relação íntima e uso excessivo da força no curso do ato violento (*overkill*), tendo o “ciúmes” ou o desejo de deixar a relação como motivos apresentados no júri. Sendo assim, analisamos como os discursos dos operadores do direito fornecem chaves interpretativas para a compreensão e a produção do “feminino” e do “masculino” na constituição da verdade jurídica. A abordagem penal centra-se nas emoções, atribuindo às mulheres o papel de vítimas passivas e justificando os crimes como rupturas momentâneas de racionalidade nos homens. Essa perspectiva dissimula o caráter estrutural da violência de gênero, reduzindo-a a histórias singulares que não refletem a complexidade do feminicídio.

Palavras-chave: Feminicídio, Tribunal do Júri, Antropologia das Emoções, Violência de Gênero.

¹ Este artigo foi escrito com apoio financeiro da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

Recebido em 15 de maio de 2024.
Avaliador A: 15 de maio de 2024.
Avaliador B: 18 de maio de 2024.
Aceito em 28 de agosto de 2024.



ABSTRACT

This article engages with the debate on the role of emotions as a critical element in shaping the legal narrative of femicide. It aims to explore how violent behavior—specifically interpersonal violence against women in the domestic sphere—is interpreted by legal professionals as being tied to specific emotional states linked to cultural markers of gender difference. The analysis focuses on the prosecution and defense arguments in two femicide cases; both tried in September 2021 in the criminal jury courts of the Rio de Janeiro Court of Justice, which are seen as “classic” or ideal examples. In both instances, there was an intimate relationship and excessive use of force during the violent act (overkill), with “jealousy” or the desire to end the relationship cited as motives in court. We examine how the legal professionals’ narratives provide interpretive frameworks for understanding and constructing the “feminine” and “masculine” within the legal truth. The legal approach centers on emotions, positioning women as passive victims and framing the crimes as momentary lapses in male rationality. This perspective obscures the structural nature of gender-based violence, reducing it to isolated cases that fail to capture the broader complexity of femicide.

Keywords: Femicide, Jury Court, Anthropology of Emotions, Gender-Based Violence.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, buscamos compreender os mecanismos pelos quais categorias centrais do campo da antropologia das emoções podem ser mobilizadas para identificarmos procedimentos que amparam narrativas sobre os feminicídios julgados nos tribunais do júri do Rio de Janeiro. Esses mecanismos produzem individualização de condutas que expressam estratégias de “dominação masculina” e de violência misógina – tidas como estruturais.

O conceito de feminicídio foi formulado no âmbito da sociedade civil no contexto de movimentos de mulheres que atuaram no enfrentamento à violência letal de gênero (Radford; Russel, 1992; Lagarde, 2008). A partir daí, o termo foi sendo interpretado, apropriado e ressignificado por meio de denúncias, sentenças e leis (Sento-Sé, 2023). Logo, antes de compor o quadro normativo-legal brasileiro, o feminicídio é uma categoria sociopolítica que nomeia uma violência presente em diversos momentos da história, em diferentes culturas. A atuação dos movimentos de mulheres e o debate acadêmico acerca dessas formulações são fundamentais para entender a omissão e a conseqüente cumplicidade dos Estados nos homicídios de mulheres por razões de gênero.

De acordo com García-Villegas (1993), o direito pode ser entendido como um sistema de linguagens investido de dois papéis: o instrumental e o simbólico. Por meio desses papéis,

o discurso jurídico influencia instituições formais e informais, orientando suas práticas. O instrumental legal contempla a capacidade de, por meio de sanções, influir em determinadas condutas. Logo, o controle jurídico exerce o papel de regulação dos comportamentos sociais. Já o papel simbólico produz sentidos em determinados contextos, comunicando o que é certo e errado, justo e injusto. Nesse sentido, a linguagem jurídica (dimensão normativo-institucional) cria representação, produzindo uma dimensão simbólica, capaz de gerar transformações sociais (Andrade, 2005). Por outro lado, o sistema de justiça não está infenso às dinâmicas da vida social. Ele não é uma unidade autônoma, orientada exclusivamente por uma lógica e linguagens próprias independentes do que pulsa no interior da vida social. Se assim o fosse, ele estaria condenado ao insulamento que levaria à gradativa perda de legitimidade simbólica e de funcionalidade. É imperativo que, malgrado seus operadores e suas inclinações autorreferidas, as diferentes agências do Sistema de Justiça Criminal (SJC) estejam minimamente abertas ao que, com Habermas (1983, chamamos de mundo da vida. É fundamental para sua reprodução que o SJC incorpore, ainda que sob resistências e por caminhos tortuosos, mudanças e valores forjados para além das fronteiras do “mundo do sistema”. Esse duplo movimento – balizar simbólica e normativamente mediante o regramento jurídico das relações sociais que são, elas próprias, plurais, dinâmicas e sempre distintas de si mesmas – torna o SJC espaço privilegiado de estudos e observação sobre temas dramáticos da vida de uma sociedade.

Nos últimos anos, o Brasil desenvolveu um amplo quadro normativo que contempla a violência contra a mulher baseada em gênero, movimento que desloca os crimes de gênero da esfera privada, da família, para a esfera pública. Logo, a promulgação da Lei do Femicídio (Brasil, 2015)², demanda de movimentos feministas latino-americanos, reconhece a violência contra as mulheres (Campos, 2015; Lagarde, 2008, e, assim como as leis que tipificam a violência doméstica, confere a este crime o caráter estrutural, em detrimento da gramática que evoca o “crime passional”, conforme as dinâmicas constatadas nos trabalhos como os de Corrêa (1983) e Jimeno (2004).

Na prática, os crimes que envolvem o feminicídio, consumado ou tentado, são denunciados e julgados no tribunal do júri. A importância de olhar para as rotinas e condutas do júri reside no fato de que o crime e o processo penal revelam as práticas do Estado aplicadas às vidas das pessoas. Por esse motivo, neste artigo abordamos o feminicídio sob a perspectiva dos operadores do direito envolvidos no tratamento e no julgamento desses crimes no Rio de Janeiro, bem como confrontamos a centralidade de construtos que remetem às emoções na narrativa dessas histórias e na construção das personagens envolvidas. São analisados aqui dois casos julgados em setembro de 2021. É importante ressaltar que a rotina no júri não consiste exclusivamente em movimentações processuais dos casos, conduzidas nos gabinetes

² Lei 13.104, de 9 de março de 2015. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113104.htm. Acesso em: 22 abr. 2024.

e nos cartórios, mas também em realizações das Audiências de Instrução e Julgamento (AIJ), comumente chamadas de “primeira fase”, onde são produzidas as provas do processo a serem utilizadas no júri. A última fase, chamada de sessão plenária, e consiste em sessões abertas ao público em geral, traduzindo-se em rituais judiciais durante os quais os réus, acusados de cometer “crimes contra a vida” na forma “consumada” ou “tentada”, são julgados por sete jurados leigos, sorteados entre os 22 listados por período.

Ainda que seja frequente o reforço de que “apenas aqueles fatos” que constam na denúncia estão sendo julgados, é de praxe que, nesse momento, através dos depoimentos testemunhais – principais provas na maioria dos processos – o contexto da violação, do qual o crime é isolado inicialmente, seja restituído, como parte fundamental na tradução do processo da linguagem jurídica para a linguagem coloquial do “mundo real”, preparada para jurados e plateia presente. Dessa forma, antecedentes criminais, aspectos do relacionamento entre acusado e vítima, questões familiares, rotinas dos envolvidos, entre outros fatos, são retomados.

A discussão pública ratifica o processo no qual a constituição das categorias de “vítimas” e de “feminicidas” seleciona e exclui determinados aspectos de cada caso, num discurso mediado e limitado pela norma jurídica que produz formas de assujeitamento e dissimula estruturas de opressão (Foucault, 2002). Desses mecanismos de sujeição, de acordo com o qual o poder “categoriza o indivíduo, marca-o em sua individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p. 235), o indivíduo se torna sujeito, reconhecido e aprisionado em sua identidade. Essa transmissão de valores ligados a identidades no mundo simbólico restitui sistemas de distinção (Bourdieu, 2017) entre aqueles que julgam e os julgados.

No júri, a forma de “produção da verdade” (Kant De Lima, 1995) é oral, ou seja, constitui-se a partir de debates orais entre acusação e defesa, sendo realizada, posteriormente, uma votação dos quesitos técnicos (listados segundo uma lógica e chamados por eles de “quesitação”³) que são explicados durante os debates e apresentados pelo juiz presidente em uma sala secreta. Logo, a acusação geralmente remonta os acontecimentos ao dia do crime, o que a vítima fez, o que o réu fez, do ponto de vista das testemunhas ou deles próprios; faz referência a alguns aspectos do histórico do relacionamento; explica os tipos de ferimentos; eventualmente lê laudos psiquiátricos dos réus (quando é o caso) e discorre sobre as qualificadoras.

O primeiro caso selecionado para este artigo é o de Rosa, de 22 anos, estudante de psicologia, assassinada com 57 facadas pelo namorado com quem se relacionava havia quatro meses. O segundo, o de Jenifer, moradora de rua de 43 anos, assassinada pelo companheiro, também morador de rua, com golpes de uma tampa de bueiro. Ambos os casos são descritos pelos operadores do direito como “feminicídios clássicos”. Essa afirmação reiterada pelos

³ Consiste no ato do juiz coletar dados sobre o réu como nome, data de nascimento, nome do pai, da mãe, endereço, estado civil, etc.

operadores sugere que há aspectos por eles destacados como característicos desse tipo de crime, o que designa a esses casos a condição de tipo ideal weberiano. Segundo conversas informais com operadores, são marcadores constituintes de um feminicídio clássico: (i) a existência de uma relação íntima; (ii) o emprego de excesso de violência, discriminado na literatura como *overkill*; e a (iii) motivação por “ciúmes” ou “abandono” no relacionamento.

São definidas como excesso de violência ações que causam uma quantidade excessiva de lesões, por meio de métodos diferentes de agressão ou do uso repetido do mesmo método, infligindo mais lesões do que o necessário para matar alguém (*overkill*) (Zara; Gino, 2018) e representa um dos aspectos “qualitativos” do feminicídio. No protocolo latino-americano, o *overkill* figura como um dos aspectos-chave do feminicídio (OACNUDH, 2014, p. 72). Além da gravidade dos ferimentos, os locais do corpo onde os golpes são geralmente deferidos constituem outro aspecto relevante (Zara; Gino, 2018).

O que propomos aqui, portanto, é a discussão sobre como o campo da antropologia das emoções e suas relações micropolíticas, a partir das quais é possível pensar como os discursos dos operadores no processo de produção da verdade jurídica, endossam papéis de gênero hierarquizados e ligados a noções de força e de fraqueza. A desorganização dessa ordem patriarcal corresponde a uma série de emoções específicas, apresentadas aqui como hipóteses para a compreensão de algumas emoções identificadas nas falas dos operadores. As partir das trajetórias de dois casos conforme narrados no júri e os discursos de pessoas ligadas aos processos, observamos a recorrência de categorias como o medo, a humilhação e a raiva e as formas pelas quais essas categorias são mobilizadas para a produção mútua de gênero e Estado e a interação com violência nesse processo (Vianna; Lowenkron, 2017).

O DISCURSO JURÍDICO: RAZÃO, EMOÇÕES, NEUTRALIDADE E JUSTIÇA

Vera Andrade (2005), uma das principais autoras da criminologia crítica feminista, argumenta que o SJC é multifacetado, constitui violência institucional, é desigual e seletivo, sendo, na verdade, um mecanismo de controle social. Dessa perspectiva, o SJC acabaria reproduzindo estigmas próprios dessas desigualdades, contribuindo para a opressão e a dominação que dão suporte a um modelo específico de controle social. Há, portanto, um processo de criminalização/vitimização e estigmatização, que acaba por ser reproduzido pelo mecanismo de controle social informal. Toda forma de controle social perpassa relações de poder, que reforçam as desigualdades, e está incrustada de discriminações, estereótipos e preconceitos.

O discurso jurídico é definido por valores crivados por visões racional-positivistas do direito. Ele estabelece o caráter moral de fenômenos jurídicos característicos ao mesmo tempo

que reinventa e estipula formas “certas e erradas” de pensar e agir (Álvarez, 2002). Dado o seu caráter moral, é o discurso jurídico que confere significado à classificação de “vítima”, através da inclusão de um conjunto considerável de objetivos e valores (Álvarez, 2002 Brunatti, 2003). Como instância privilegiada de regulação do poder moral, o discurso jurídico é capaz de fazer com que suas formulações, códigos e preceitos tenham efeitos de verdade, podendo, inclusive, colocar em questão as bases das construções dos padrões de igualdade jurídica em vigor. Logo, o discurso jurídico é um dispositivo de poder, constituído a partir de conhecimentos específicos de um campo que constrói e organiza um conjunto complexo de ritos e ficções que atravessam tanto a vida social como a dos sujeitos individuais, e marcam a distância entre a organização e o funcionamento das formas institucionais e a compreensão efetiva que os leigos têm dessa organização (Cárcova, 1996). Assim, é possível pensar nas formas sob as quais a linguagem e a representação produzem sentido, e como o poder se relaciona com o discurso para a produção de determinado saber, regulando condutas, construindo identidades e subjetividades. Isso define a forma como os objetos são representados, e, portanto, concebidos e analisados. A abordagem discursiva trata, portanto, do regime de representação.

Em Foucault (2002), um discurso não é um conjunto de palavras ou falas de um indivíduo, mas um interstício, dotado de determinadas regras que se inscreve em uma ordem específica capaz de afirmar ou de negar em diferentes graus de validação, de legitimidade ou de reconhecimento dentro de um sistema. O discurso, segundo Foucault (2002), é uma dispersão de enunciados atravessados por regras de formação cuja movimentação organiza presenças e ausências, isto é, o discurso deixa de ser mera referência para ser compreendido como constituinte de realidades. Lutz e Abu-Lughod (1990) retomam Foucault para construir uma abordagem contextualista das emoções, entendidas agora como uma tessitura de atos de linguagem dotadas de diferentes graus de valor e reconhecimento dentro de determinada ordem, capazes de operar e produzir efeitos sobre o outro em uma relação.

A partir desses dois aspectos – o discurso constrói realidades e o discurso define sujeitos – é possível pensar uma dimensão da antropologia das emoções que envolva uma micropolítica, “potencial para dramatizar/alterar/reforçar a dimensão macrosocial em que as emoções são suscitadas e vivenciadas” (Coelho; Rezende, 2011). Com base nos trabalhos de Lutz e Abu-Lughod (1990) e Coelho e Rezende (2011), propõe-se uma abordagem das emoções através da lente micropolítica:

A ênfase na capacidade da emoção dialogar com a vida social, com os sentimentos sendo, a um só tempo, facultados e engendrados pelo lugar ocupado pelo sujeito na sociedade, e podendo contribuir para dramatizar ou alterar esse mesmo lugar, confere uma nova dimensão ao estudo da emoção pelas ciências sociais (Coelho; Rezende, 2011, p. 18).

Ao compreender as emoções no plano do discurso, Lutz e Abu-Lughod deslocam o eixo de análise das emoções de outras duas categorias “problemáticas”, segundo as autoras: cultura

e ideologia. Sob essa perspectiva, os estudos das emoções se liberam de abordagens unificantes ou que pressupõem algum grau de coerência ou substância predominante. Em vez disso, a proposta se lança na compreensão das disputas por significados e nas negociações de poder e contradições inscritas em emoções específicas, considerando ainda o discurso corporal, que:

[...] inclui posturas emocionais que são simultaneamente (1) experienciadas fenomenologicamente; (2) instrumentalizadas para simbolizar e afetar as relações sociais (por exemplo, quando o olhar furioso representa a imposição de uma obrigação moral); e (3) práticas que revelam os efeitos do poder (como em gestos de respeito e vergonha em muitas culturas) (Abu-Lughod; Lutz, 1990, p. 12-13, tradução nossa).

Tomando como referência a proposta de análise dos discursos ligados a emoções e seus efeitos de poder, cabe situar como tal relação se apresenta a partir dos significados socialmente construídos de gênero e como essas representações incidem em dispositivos de poder hierarquizantes. Nesse ponto, compreender as desigualdades de gênero viabiliza o entendimento de emoções específicas da ordem da humilhação, do medo e da raiva, categorias recorrentes nos discursos dos operadores do direito.

A seguir, passamos para a descrição de dois casos e de seus respectivos julgamentos no Tribunal do Júri. Os casos foram selecionados por terem sido julgados em datas próximas, e corresponderem àquilo que os operadores do direito chamam de “comum”. Os nomes dos operadores e dos personagens nos processos são fictícios para manter o anonimato, e todos os termos entre aspas constituem notas do caderno de campo. Além dos julgamentos em si, são também observadas as práticas do trabalho no Tribunal, de modo a compreender como as gramáticas das emoções operam como um dispositivo fundamental para a produção da verdade jurídica nos casos de feminicídio, além dos processos referentes aos casos analisados.

“A GENTE NÃO CONSEGUE ENTENDER O QUE PASSA NA CABEÇA DE CERTAS MULHERES”: O CASO ROSA

Rosa tinha 22 anos, era moradora de Jacarepaguá, estudante de psicologia na Universidade Estácio de Sá. Ela e Thiago, de 29 anos, se conheceram na academia onde ele era professor de *kickboxing*. Ao longo dos quatro meses em que namoraram, protagonizaram uma série de brigas por conta de um “ciúme excessivo”, segundo relatos de amigos. No dia 15 de novembro de 2017, Rosa saiu de uma festa, onde estava com amigas, para o apartamento de Thiago em Vargem Pequena, na Zona Oeste do Rio de Janeiro, onde foi assassinada pelo namorado. Seu corpo foi encontrado nu, com as pernas abertas e 57 ferimentos a faca, a maioria no rosto, nos seios e na vagina. Thiago telefonou para a ex-esposa, confessando o crime e depois foi trabalhar. A mulher procurou a delegacia horas mais tarde, o crime foi denunciado como homicídio doloso

qualificado e, junto à qualificadora do feminicídio, também foram imputadas as qualificadoras que determinam “recurso que dificultou a defesa da vítima” e “emprego de meio cruel”. O caso foi amplamente noticiado nos veículos de imprensa cariocas que estamparam matérias com uma foto do casal e outra de Thiago, já na prisão.

O júri foi presidido pela magistrada Patrícia, e Luciana foi a promotora do caso. O acusado foi assistido pelo defensor público, Guilherme. A plateia do tribunal estava cheia de familiares e amigos de Rosa e três pessoas da família de Thiago. Às perguntas no interrogatório e sustentações de acusação e defesa, os presentes reagem ao que era narrado. Em determinado momento, a irmã de Thiago precisou ser retirada do tribunal ao dizer que a mãe de Rosa “não olhava ela” e que ela era “vagabunda”.

Depois da leitura da denúncia, foram ouvidas quatro testemunhas: o policial civil que encontrou o corpo de Rosa; a ex-mulher do autor do crime; o pai de Rosa e o ex-noivo. Ao policial, a promotora responsável pelo caso perguntou se ele tinha conhecimento de denúncias contra Thiago por envolvimento em brigas de torcidas organizadas e agressões físicas contra a mãe e a irmã. O policial respondeu que conhecia apenas as ocorrências relacionadas a brigas de torcida, já que Thiago era membro de uma torcida organizada do Flamengo.

No interrogatório da segunda testemunha, Fernanda, ex-esposa de Thiago, relata que ela e Thiago passaram seis anos juntos, e que foi o melhor relacionamento que ela teve. A relação teria terminado porque os dois não conseguiam “se perdoar”. Apesar disso, continuaram amigos, “a gente tinha muito carinho e respeito um pelo outro”. Thiago costumava lhe dizer que desconfiava que Rosa lhe traía e que “mataria ela”. Ao ser perguntada pela promotora se tinha algum contato com Rosa, Fernanda respondeu que, certa vez, a vítima mandou uma mensagem pelo celular de Thiago pedindo ajuda depois de uma briga violenta. A partir daí as duas começaram a conversar. Fernanda relatou que o casal “saía na porrada” e que ambos “usavam drogas”.

Promotora: Sobre o que vocês conversavam?

Fernanda: Conversas de mulher, normal.

Promotora: Rosa falava do relacionamento?

Fernanda: Falava: ‘ah eu não consigo sair fora porque na cama ele manda muito bem’ (Notas do caderno de campo. Setembro, 2021).

No dia do crime, Thiago ligou para a ex-esposa por volta da meia-noite confessando o crime. Em seguida, foi para a casa de Fernanda:

Promotora: E como ele estava quando chegou na sua casa? O que ele disse para você?

Fernanda: Ele estava com muita sede, muito pálido. Achei que alguém tinha feito alguma covardia com ele. Aí ele disse: ‘eu fiz, eu fiz o que eu falei’ [...] aí eu queria ir lá para dar socorro a ela, mas ele disse que ela estava morta. Ele disse: ‘a cada facada eu senti os ossos dela’ (Notas do caderno de campo. Setembro, 2021).

Fernanda contou em depoimento que tentara fazer com que Thiago fosse embora de sua casa, mas ele não teria querido voltar porque “tinha medo, sempre foi muito medroso no lado religioso, tinha medo de espírito”.

No interrogatório do pai de Rosa, terceira testemunha, a promotora perguntou sobre a vida familiar e o que a família achava de Thiago e do relacionamento, se sabiam como os dois se conheceram e que Thiago tinha passagens pela polícia por agressão. O pai da vítima respondeu que os dois se conheceram na academia, nas aulas de *kickboxing*, e que no fim do relacionamento Rosa tinha o hábito de dormir na casa de Thiago. A promotora passa então para perguntas sobre Rosa:

Promotora: Rosa estudava e trabalhava?

Alberto: Sim, estudava psicologia, estagiava em uma escola e ainda vendia trufas.

Promotora: E ela era violenta? Já usou o *kickboxing* para agredir alguém?

Alberto: Não, nunca.

Promotora: Como o senhor ficou sabendo do crime?

Alberto: A gente ‘tava’ sem notícias [...] os amigos foram buscá-la e ela não apareceu [...] depois viram viaturas de polícia na casa dele, quando deu 18h foram na delegacia dar parte (Notas do caderno de campo. Setembro, 2021).

A última testemunha é chamada: Christian, o ex-noivo de Rosa, com quem ela se relacionou por seis anos. A promotora pergunta como era o relacionamento dos dois e porque terminou, ao que ele responde ter sido um relacionamento com altos e baixos, que terminou porque Rosa quis, os dois continuaram no mesmo grupo de amigos e se reaproximaram com o tempo. Segundo Christian, quando Rosa começou a namorar Thiago, os amigos foram contrários pois conheciam a ligação dele com uma torcida organizada e por comentários ofensivos que Thiago fazia nas redes sociais de amigos da vítima, chamando-os de “piranha”; “vaca” e “viado”. Christian é perguntado se já havia sido agredido por Rosa, o que ele nega.

Nesse júri, Christian é a única testemunha interrogada pela defesa, que faz apenas duas perguntas:

Defensor: Você sabe se eles entraram em algum confronto corporal?

Christian: não.

Defensor: Por que ela não terminava o relacionamento?

Christian: Ela estava em dúvida, às vezes ia encontrar com ele contrariada (Notas do caderno de campo. Setembro, 2021).

Depois dos interrogatórios, a acusação passou para a sustentação. A promotora abriu cumprimentando os sete jurados sorteados, cinco homens e duas mulheres, “sete cidadãos de bem” e ressalta que “gosta” de julgar feminicídio com homens pois “todos nascemos de uma mulher, todos temos mãe”. Rosa foi descrita pela promotora de justiça como:

Uma menina de 22 anos, lutadora e trabalhadora, que, além de estudar psicologia, estagiava em uma escola e vendia trufas para pagar a faculdade. Hoje ela não está

mais aqui para falar, ela recebeu uma sentença de morte. O Brasil é o 5^o país em número de feminicídios do mundo, essa é uma herança maldita que a gente traz desde as Ordenações Filipinas [...]. Aí a gente criou a Lei Maria da Penha, mas não bastou, os acusados se safaram com a legítima defesa da honra. [...] mas agora temos a lei para proteger as mulheres. Porque o feminicídio é um crime de posse, existe um ciúme doentio. Homens com essa cultura machista e arcaica que não aceitam as escolhas das mulheres, enxergam a mulher como uma coisa, como um objeto, uma propriedade. O feminicídio é então o ato de posse suprema da mulher (Luciana, promotora de justiça. Notas do caderno de campo. Setembro, 2021).

Em seguida, a promotora passou a narrar o ato do homicídio conforme os laudos e a perícia:

O réu se sentou em cima da vítima, ele agiu com requintes de crueldade. As 57 facadas são sinal de sadismo e maldade. Ele arrastou o corpo da vítima até o último quarto da casa, foi trabalhar como se nada tivesse acontecido e tentou uma forma de se desfazer do corpo (Luciana, promotora de justiça. Notas do caderno de campo. Setembro, 2021).

Luciana também dedicou parte do tempo da sustentação para falar sobre a vida pregressa violenta de Thiago, com base em registros de ocorrência de agressões e lesões corporais, o que para ela denota uma “mente voltada para o crime”. Em seguida, avisa que vai passar fotos do corpo de Rosa sem vida para que, aqueles que desejarem, tenham tempo de sair da plateia.

No plenário as luzes são apagadas e as fotos da cena do crime e do corpo de Rosa projetadas em uma tela branca. Ela está conforme o descrito pela promotora e pelo policial interrogado: nua, de pernas abertas, com muitos ferimentos nos seios, vagina e o rosto desfigurado. Enquanto passa as fotos, a promotora disse:

Ele deitou e rolou em cima dela. A gente não consegue entender o que se passa na cabeça de certas mulheres... quem não gosta de uma reconciliação, não é? (Luciana, promotora de justiça, notas do caderno de campo. Setembro, 2021).

No encerramento de sua sustentação, Luciana pediu que se fizesse “justiça”, e lembrou que o Supremo Tribunal Federal (STF) decidira que qualquer tese de legítima defesa da honra é inconstitucional:

A vítima aqui já foi julgada, com pena de morte, sem direito ao contraditório, redução de pena, saidinha de Natal [...] ela não está mais em julgamento. Já peguei casos aqui que mulher recebeu dezessete facadas, ficou cega e pediu para soltar o cara [...] o MP [Ministério Público] tem que agir porque a gente vê que a pessoa não tem condições de tomar decisões. [ela para de frente para a plateia e olha em direção ao público assistindo ao júri] se vocês forem assassinados, ou um parente de vocês for assassinado, saibam que eu estarei aqui pelos senhores, o Ministério Público não arreda o pé da defesa da vida (Luciana, promotora de justiça. Notas do caderno de campo. Setembro, 2021).

Na sustentação da defesa, o defensor público pediu que não se fizesse “vingança” e que não se apelasse para a “irracionalidade”.

A defesa não faria uso do argumento da legítima defesa da honra, há uma orientação da defensoria pública de que há limites éticos para a defesa e o Tribunal do Júri é a prova de que não há vale tudo na sociedade. Eu tenho total liberdade para fazer valer minhas convicções pessoais. [...] o réu alega legítima defesa, é o que o Guilherme alega? Não, não é. Há uma modalidade penal que trata dos excessos de legítima defesa, excessos culposos e dolosos, mas 57 facadas é um absurdo. Essa ação repetida diz mais sobre o transtorno do que sobre a frieza (Guilherme, defensor público. Notas do Caderno de Campo. Setembro, 2021).

A partir daí o defensor passou a falar sobre a anatomia do cérebro, delimitando a linha da defesa de que o autor do crime sofria de transtornos psiquiátricos: “ele agiu de forma cruel, ou ele agiu de forma destemperada?”, perguntou aos jurados. Ele pediu que prestassem atenção às construções feitas pela promotoria:

Os eventos relatados por Fernanda em que ela não estava lá servem para impulsionar o júri. Quando a gente trabalha com feminicídio, a aniquilação da vítima se dá por ela ser mulher [...] não conseguimos compreender por que ela não saía do relacionamento [...] claro que ela pode não ter saído por medo, claro! É possível também que tenha havido um excesso durante uma briga, um excesso doloso. [...] Ela está morta por ser mulher? [...] Os senhores devem estar convencidos de que ela está morta por ela ser mulher, e não pelo histórico dele (Guilherme, Defensor público, Caderno de campo. Setembro, 2021).

Guilherme se encaminha para o final de sua sustentação explicando que há duas teses de defesa: a primeira, da autodefesa, alegada por Thiago. Nessa tese, Thiago teria matado Rosa durante uma briga física, em que Rosa o teria agredido. Nesse caso, a alegação é de “violenta emoção diante injusta provocação”, um “privilégio” do ponto de vista do direito penal, que acarreta redução da pena. A segunda tese, da defesa técnica, é o pedido que se afaste a qualificadora do “meio cruel”, sob o argumento de que as 57 facadas seriam justamente um sinal de “descontrole emocional”, em detrimento da frieza destacada pela acusação. Nesse ponto, é possível identificar que as duas linhas de defesa estão baseadas no acionamento das emoções como linha de atenuação do ato. Na primeira, a morte seria resultado de uma ação irrefletida decorrente de embate físico, com “carga” emocional; enquanto na segunda, a categoria “descontrole emocional” é trazida como meio de explicação do motivo do ocorrido.

“NESSE DIA ELE DISSE QUE PERDEU A CABEÇA”: O CASO JENIFER

De acordo com os autos do processo, Cláudio viveu como morador de rua durante aproximadamente seis meses, entre setembro de 2017 e março de 2018, período em que se relacionou com Jenifer, também moradora de rua. No dia 2 de março de 2018, o casal discutia na Avenida Almirante Barroso, no centro da cidade do Rio de Janeiro, quando Jenifer feriu Cláudio no abdômen, com uma espátula de metal que usava para prender o cabelo. Cláudio “deu uns tapas” na companheira e fugiu em direção ao Largo da Carioca, onde limpou seu ferimento. Jenifer o seguiu até o Largo da Carioca e pediu ajuda a dois policiais militares do Centro Presente, acusando-o de ser “ladrão” e portar R\$400,00 em dinheiro proveniente de roubos. Os policiais tentaram prendê-lo, mas ele conseguiu escapar e fugiu em direção à Central do Brasil.

Cláudio se deslocou até a Comunidade do Parque União, onde gastou os R\$400,00 em drogas, incluindo cocaína, loló, *crack* e álcool. Durante a investigação, ele admitiu que o dinheiro era proveniente de vários roubos de telefones celulares na Zona Sul, que vendia na região da Gamboa/Providência. Na tentativa de fazer as pazes com Jenifer, Cláudio deixou a comunidade na madrugada do dia 3 e voltou para a Avenida Almirante Barroso. Ao se aproximar, encontrou Jenifer ainda agressiva, segurando a mesma espátula de metal usada para feri-lo no dia anterior. Antevendo outra agressão, ele diz ter dado um soco na companheira, fazendo-a desmaiar. Cláudio então carregou Jenifer inconsciente por cerca de 30 metros até a mesma via. Lá, colocou-a de barriga para cima e arremessou uma tampa de ferro de um bueiro da CET Rio. Segundo documentos arrolados no processo, ninguém testemunhou o ato, mas outros moradores de rua ouviram o barulho. Em seguida, Cláudio fugiu em direção à Cinelândia, onde encontrou uma de suas namoradas e passou a noite com ela em um motel. Mais tarde, se escondeu na Comunidade do Parque União e, dois dias depois, voltou à Avenida Almirante Barroso, onde soube que Jenifer havia morrido. Quinze dias mais tarde, Cláudio foi preso em flagrante por roubo de um telefone celular por agentes do Programa Centro Presente, e confessou o crime.

A audiência do júri foi realizada no fim de setembro de 2021 e não teve plateia, não que houvesse restrição ao acesso de pessoas, mas porque ninguém, nenhum familiar ou estudante de direito compareceu para assistir. Ao comentar o caso, um defensor da vara vizinha disse que “homicídio de morador de rua é coisa bárbara” (notas do caderno de campo. Setembro, 2021). Segundo a denúncia ajuizada pelo Ministério Público, o acusado desconfiava que a companheira estava se relacionando com outros homens para conseguir dinheiro para comprar *crack*. Importante ressaltar que o caso foi apenas denunciado porque o acusado, ao ser preso por furto quinze dias depois no centro do Rio, confessou também o homicídio. O corpo da vítima havia sido encontrado quase sem vida, ela chegou a receber socorro no Souza Aguiar, mas não resistiu. Nenhuma investigação, nem nenhuma diligência havia sido aberta até a confissão. Depois do sorteio dos jurados, foi feita a leitura da denúncia, único momento em que o nome de Jenifer foi pronunciado no júri, a partir daí todos os presentes passaram a se referir a ela como “a vítima”. O único depoente desse julgamento foi chamado: o próprio Cláudio. A promotora

inicia o interrogatório com perguntas sobre a vida pregressa de Cláudio e sobre a relação dele com Jenifer.

Flávia: Ela usava drogas?

Cláudio: Sim, *crack*, cachaça [...] ela era doidona, surtada, arrumava vários problemas com os outros. Ela achava que eu ‘tava traindo, aí dei umas porradas nela. Ela sempre dizia: “você vai morrer na minha mão ou eu vou morrer na sua”. Eu joguei a tampa nela porque senão ela ia fazer comigo [...] ela veio de São Paulo porque tinha matado o marido dela (Notas do caderno de campo. Setembro, 2021).

O interrogatório do Ministério Público (MP) foi conduzido de modo que Cláudio contasse para os jurados sobre sua relação com Jenifer. Ele havia sido preso em flagrante por policiais militares do Centro Presente, quando a agrediu com a mesma tampa de bueiro que usou para matá-la meses depois. Ele diz que batia na namorada “só quando ela agredia antes”.

Durante o interrogatório da defesa, a defensora Carolina pediu que Cláudio mostrasse a cicatriz do ferimento feito por Jenifer na véspera do crime.

Carolina: Por que você voltou ao local no dia seguinte?

Cláudio: Para ficar tranquilo, eu gostava dela.

Carolina: Você gostava dela e deu com a tampa do bueiro nela?

Cláudio: É, eu gostava dela.

Carolina: Você também não era morador de rua?

Cláudio: Eu ‘tava há seis meses de sem-vergonhice, eu tinha a minha casa em Parque União.

Carolina: E por que você não levou para morar com você?

Cláudio: Ela não gostava não, ela gostava da rua, ela gostava de hotel[...].

Carolina: Você se arrepende de ter matado ela?

Cláudio: Sim, me arrependi no dia que fiz.

Carolina: E o que você fez depois?

Cláudio: Eu fui ficar com a outra. Fui conversar com a outra (Notas do caderno de campo. Setembro, 2021).

Na abertura dos debates, a promotora descreve o caso como “simples” e de “pouca complexidade”. As testemunhas arroladas no processo não são do fato, posto que nenhuma das testemunhas relatou ter presenciado o acontecido. São indivíduos que trabalhavam no entorno e conheciam Jenifer e Cláudio. Ela deixa claro que essas testemunhas, que conheciam o casal, relatam terem ouvido muitas discussões entre os dois.

A violência do homicídio sendo julgado é, de certa forma, acirrada pela precariedade associada à condição dos envolvidos neste caso:

A vítima ficou jogada na rua e foi socorrida pelo corpo de bombeiros e levada ao hospital. Ninguém sabia o que teria feito aquilo. Mas a agressão não era novidade na vida desses dois. [...] E aquele grupo, que sempre pernoitou ali, nunca mais foi visto. Embora o acusado tenha confessado o crime, ele confessa hoje tentando suavizar a barbárie do fato sem si. Tenta suavizar para não ver a si mesmo como um monstro. Quando ele a atingiu com o bueiro, ela estava desmaiada, sem poder reagir. Eles

vinham num processo quase compulsivo, porque os dois brigavam, mas não paravam de se procurar [...] o acusado tenta suavizar dizendo que se arrependeu e que fez pois havia usado droga [...] ele consegue se desvencilhar [da polícia] e se enfia na favela para gastar os 400 reais que ele havia roubado em *crack*, cocaína, loló, maconha, e volta para o local do fato. Ele diz que voltou para fazer as pazes, a gente nunca vai saber. Até porque ela não chegou a agredi-lo, ele só a viu com o punhal [na mão]. (Flavia, promotora de justiça. Notas do caderno de campo. Setembro, 2021).

Em seguida, a promotora passa a explicar para os jurados as qualificadoras e o porquê de elas serem imputadas. O recurso que dificultou a defesa da vítima se justifica por ela estar desmaiada no momento que sofreu o golpe com a tampa de bueiro. A qualificadora que define “motivo fútil”, para a promotora, responsabiliza pela conduta de Cláudio, que matou a namorada por uma “briga” ou “por não aceitar o fim da relação” – não tendo o MP definido o motivo do crime durante a investigação – contudo, tratava-se de uma “relação tóxica”. A qualificadora do feminicídio é incluída no processo devido à relação íntima entre os dois.

Durante a sustentação da defesa, Carolina também disse tratar-se de um caso “simples”, sinalizando que a defensoria vai apresentar uma tese relativamente semelhante à acusação. A linha argumentativa da defesa consistiu, portanto, em buscar a pena mais branda possível para o assistido.

O primeiro responsável pelo homicídio é ele próprio, é o que chamamos de réu-colaborador. Ele teve muito mais hombridade do que alguns homens que trabalham, que têm a vida toda certa. Ele não está sendo julgado por uma conduta moral e, sim, por um feminicídio. E está sendo julgado por mulheres e é natural do ser humano tentar interpretar os fatos e, bem, ela era farinha da mesma sacola, pelo que me parece. Onde tem violência, onde tem desrespeito, não é uma relação saudável e as drogas aumentam a proporção das coisas. Nesse dia ele disse que perdeu a cabeça, temos então uma situação de violenta emoção diante da injusta provocação da vítima (Carolina, Defensora Pública. Notas do Caderno de Campo. Setembro, 2021).

A defensora argumentou que se a única prova a ser usada é o depoimento do acusado, então todo o depoimento deve ser levado em consideração, não apenas a parte que o prejudica. O fato de ele ter confessado um crime que não estava sendo investigado, no qual não havia provas contra ele, é suficiente para determinar que Cláudio “sabe a diferença entre o certo e o errado”. Logo, o que a defesa sustenta não é pela absolvição de Cláudio, mas pelo privilégio para redução da pena:

Ele foi tomado por essa violenta emoção, ela ‘tá em jogo nesse tipo de relacionamento, não? (Carolina, Defensora Pública. Notas do caderno de campo. Setembro, 2021).

O “privilégio”, alegado pelas defesas, é um tipo chamado “violenta emoção diante de injusta provocação”. Esse argumento é utilizado como causa de redução de pena, segundo os defensores, para dar conta de um contexto, para ser “justo”, pois seria diferente um homicídio “do nada”, ou num contexto de “descontrole emocional” (notas do caderno de campo). O

privilégio é geralmente utilizado para descrever cenários de “briga” em que o desenrolar do conflito resulta em um feminicídio (consumado ou tentado).

EMOÇÕES, GÊNERO E PODER

Na abertura dos debates, promotoria e defesa destacam a necessidade de os jurados fazerem “justiça” e não “vingança”, e apelam para que eles ajam com “racionalidade”. Esse é um expediente comum entre os operadores do júri, não apenas em júris de feminicídio, mas principalmente nos julgamentos que tratam de crimes em que foi empregada uma violência excessiva, cometidos por pessoas próximas das vítimas. Diante dessa observação, cabe compreender qual o estatuto do nexos entre justiça e razão em relação ao lugar das emoções nos discursos. O “fazer justiça” é um apelo presente em ambos os lados e que designa intenções: para o Ministério Público, a condenação; para os defensores, que se evitem excessos acusatórios. O fazer justiça é também um apelo para que se julgue com “racionalidade”. Nos casos dos feminicídios, é um apelo à racionalidade no curso de um processo em que se julgam e se punem indivíduos, por um delito tido como um “mal da sociedade”, isto é, a violência letal e misógina contra mulheres.

Em ambos os casos, uma das dimensões valorizadas pela estratégia da acusação é a ênfase na “vulnerabilidade” das vítimas. Essa vulnerabilidade não se caracteriza exclusivamente pelo fato de terem sido vítimas de feminicídio, nem se explica exclusivamente por serem mulheres. No primeiro caso, o de Rosa, tanto a promotora quanto o defensor público se questionam sobre o porquê de ela não deixar o relacionamento. A promotora sugere haver na relação uma dependência emocional e, ao declarar a frase “quem não gosta de uma reconciliação?”, enquanto exhibe fotos do corpo da vítima sem vida, nu, com ferimentos no rosto e partes íntimas, parece fazer referência ao depoimento da ex-mulher do acusado, no qual ela diz que Rosa estava no relacionamento por gostar das relações sexuais.

No segundo caso, a vulnerabilidade da vítima é expressa por sua condição social, de moradora de rua. Essa vulnerabilidade se expressa também no júri, quando comparado com um caso como o de Rosa. A plateia vazia e a ausência de testemunhas chamadas a depor denotam características da administração jurídica do homicídio de Jenifer. No caso de Rosa, também não havia testemunhas oculares, contudo, é possível conhecer a vítima a partir da sua relação com amigos e familiares. Já Jenifer, conhecemos apenas através do depoimento do homem acusado de matá-la. Ela é descrita como uma mulher agressiva que fazia uso excessivo de drogas ilícitas e álcool.

Os traços de agressividade e o uso de álcool e drogas atribuídos às vítimas é mais um ponto de convergência entre os dois casos. O uso de drogas de ambas as vítimas era, contudo,

distinto, e é explorado ao longo das audiências do júri de forma diferente em cada caso: enquanto Jenifer é retratada como uma moradora de rua que “fazia de tudo para comprar crack e cachaça”; o tipo de consumo de drogas de Rosa não é explorado em detalhes ao longo do julgamento, sendo explicitado apenas de forma genérica. No caso de Jenifer, o uso de drogas também assume centralidade maior do que no caso Rosa para a descrição dos eventos que levaram a sua morte. Ambos os autores dos crimes alegam que agiram para se defender de agressões das companheiras, sendo o ato do feminicídio “necessário” (conforme o verbalizado por Cláudio) como uma forma de defesa. A caracterização das mulheres como sujeitos agressivos e dos fatos julgados no Tribunal do Júri, como “destemperos” (caso Rosa) e um momento em que o acusado “perdeu a cabeça” (caso Jenifer), denotam o descontrole emocional ou a exacerbação das emoções como um *continuum* do feminino, sendo este um comportamento que expressa a personalidade das vítimas dos crimes ali discutidos e julgados. A ruptura de um padrão, que denota o descontrole emocional ao denominar o masculino, o momento de “perda dos freios” que culmina com esse “descontrole”, descreve os fatos em si, não as personalidades e o temperamento dos acusados, mas um estado emocional momentâneo. Analogamente, os réus são também caracterizados pela resposta excessivamente emocional, mas que atua na forma de um “rompante”. São sujeitos que cederam a “destemperos” e “perderam a cabeça”, sendo a resposta emocional uma exceção, um desvio momentâneo. Nos júris analisados, as vítimas são descritas por “o que eram”, os acusados, por “aquilo que fizeram”.

No mundo moderno, uma série de dispositivos discursivos apontam para a ordem de acordo com a qual as emoções devem ser deixadas em segundo plano diante da valorização da racionalidade, especialmente em tarefas como a organização das ideias, a medição do tempo e o planejamento do trabalho. A diretriz que orienta o espírito científico moderno privilegia abertamente o campo das ideias, ao passo que as emoções correspondem a uma dimensão volátil e inconveniente da pesquisa. De acordo com Catherine Lutz (1990), uma das mais recorrentes associações ideológicas inscritas em micropolíticas de gênero no Ocidente é a da relação entre o feminino e o discurso das emoções. Enquanto o feminino estaria associado ao descontrole emocional, ao masculino ficaria reservado o lugar de uma suposta racionalidade capaz de fundamentar a dominação como legítima, “natural”. Lutz destaca o movimento que a emoção faz “de recantos escuros da vida interior” para “operadores sociais, culturais e linguísticos”, processo no qual é possível observar uma categoria formadora da ideia de emoção em si, ligada ao próprio entendimento do feminino:

Um aspecto importante dessa categoria (emoção) é a sua associação com o feminino, de modo que as qualidades que definem o emocional também definem as mulheres [...]. Por essa razão, qualquer discurso sobre a emoção é também, pelo menos implicitamente, um discurso sobre gênero. Como um conceito analítico e cotidiano no Ocidente, a emoção, como a mulher, tem sido tipicamente vista como algo natural e não cultural, irracional em vez de racional, caótico em vez de ordenado, subjetivo em vez de universal, físico em vez de mental ou intelectual, involuntário e incontrolável e, portanto, muitas vezes perigoso (Lutz, 1990, p. 69, tradução nossa).

Coelho e Rezende (2011) sistematizaram essa perspectiva a partir de duas oposições características das representações das emoções pelo Ocidente, tal como descritas por Catherine Lutz (1988): de um lado, emoção *versus* razão, o que confere à dimensão dos sentimentos uma desvantagem ou desvalorização; por outro ângulo, a oposição emoção *versus* distanciamento, o que corresponde a uma espécie de redenção ou positividade. “A valorização da emoção altera-se em função daquilo com que contrasta: em oposição ao pensamento, é o polo negativo; diante do distanciamento, torna-se o polo positivo” (Coelho; Rezende, 2011, p. 17). Na chave micropolítica, em outro lugar, Bispo e Coelho (2019) pontuam a centralidade desse discurso no plano de dominação não apenas das mulheres, mas de grupos subalternizados em função da construção desse imaginário associado à instabilidade e descontrole das emoções.

Esse movimento gerou uma percepção sistematizada do quanto os grupos tradicionalmente tidos como passivos e socialmente inferiores, incapazes de serem ‘racionais’ como os dominantes, sempre estiveram associados à esfera emotiva em algum nível de suas vidas (mulheres, negros, camponeses, homossexuais, grupos indígenas ou de outras culturas mais ‘exóticas’, entre outros). Não é à toa essa série de trabalhos cujas propostas se encaixam na tentativa de desmistificar tais correlações, como fez Lutz em seus escritos sobre gênero (Bispo; Coelho, 2019, p. 188).

O debate teórico aponta para o que Lutz chama de “retórica do controle”, um discurso que determina e realiza a manutenção de grupos dominantes e dominados através de marcadores de gênero. Em síntese, a mulher é inscrita dentro de um discurso cuja ordem segue um sentido do feminino como algo mais expressivo emocionalmente, portanto, ligado a um estereótipo de instabilidade justificada pelo emocional. Na imbricação entre gênero e emoções, consideramos o pressuposto do duplo caráter das emoções, paradoxal em suas expressões de fraqueza e de força, como marcadores dos papéis de gênero na sociedade. De acordo com Lutz, se a emoção é entendida como algo “dentro” do indivíduo, então temos um poderoso instrumento simbólico de manutenção de uma ordem social baseada na definição dos limites entre emoção e razão, controle e descontrole, constância e inconstância, equilíbrio e desequilíbrio, etc.

Ao investigar as inversões dos papéis de gênero nos casos de crime passionai no Brasil e na Colômbia, Jimeno (2004) identifica como os homens e as mulheres que cometem esses crimes são interpretados pela justiça. Mapeando o conjunto de discursos que dão sentido às ações individuais e institucionais, entende a centralidade da oposição razão *versus* emoção como instrumento discursivo tanto das histórias pessoais quanto da interpretação por parte da justiça. Um enredo no qual o homem que comete o crime tende a ser interpretado como aquele que atravessou um momento de descontrole, enquanto a mulher que comete o crime tende a ser interpretada como aquela que guarda um traço de frieza em sua personalidade. Analisando as configurações emotivas dos crimes passionais, sugere três aspectos recorrentes entre os casos: a imputabilidade, o amor e a psicologização da mente, atravessada pela intervenção das emoções e entendidas de acordo com os papéis de gênero.

Dessa forma, observamos que, nos discursos do júri de feminicídio, os sujeitos das vítimas são constituídos a partir de um *continuum* ligado às respostas emocionais para os eventos envolvidos nas relações “conturbadas” e “tóxicas” conforme o descrito pelos operadores do júri. Os motivos pelos quais elas se mantêm nas relações é questionado, e as hipóteses aventadas durante as sustentações se referem à “falta de autoestima”, “medo”, “dependência emocional”. Os argumentos que aludem a categorias passionais desencadeiam, portanto, processos de deslocamento e circulação entre réu e vítima, para o desvelamento de uma “verdade jurídica”, sob a qual os fatos julgados só aconteceram devido à incapacidade dos indivíduos de se encarregar das próprias vidas de modo racional, marcando razão e emoção como polos independentes na experiência humana (Jimeno, 2004).

A retórica do controle sugere um conjunto de papéis definidos em termos de força e fraqueza, papéis hierarquizados e organizados em marcadores de gênero (Lutz, 1990, p. 73). Contudo, essa construção cultural das emoções está repleta de contradições, pois a mesma imagem atribuída à mulher como fonte de emoção, imbuída de predisposição ao afeto e ao cuidado, é a que representa seu papel social como incompatível ao de trabalhos mais amplos, identificados como o lugar da racionalidade. Baseada no trabalho de Taussig sobre a relação colonial no início do século XX, Lutz (1990) destaca uma relação de ambivalência dos colonos em relação aos indígenas, entre o medo e a admiração: por um lado, são figuras dotadas de força física admirável, por outro lado, são vistos como perigosos e ameaçadores em função da falta de civilização. O argumento da autora incide sobre as aproximações entre a relação colonial e as relações de gênero, que funcionam sob a lógica de “espelho patriarcal”, no qual o lado compreendido como excessivamente emocional é acompanhado de uma espécie de *admiração cheia de ressalvas*: cuidadoso, porém, eruptivo; afetuoso, porém, ameaçador. Talvez essa hipótese explique um dado interessante da pesquisa: o fato de os criminosos procurarem figuras femininas após cometerem seus crimes, segundo os autos do processo. Nesse registro, o feminino passa a ser reconhecido pela disponibilidade à compreensão ou por algum grau de acolhimento, acionando a representação do cuidado como ligado às mulheres.

Ao considerar o campo das emoções, procuramos organizar as categorias a serem analisadas dentro de um campo semântico comum, de acordo com o argumento de Coelho (2010) sobre a abordagem das emoções em termos de “complexos” ou “famílias”. Nesse sentido, ao tratar da humilhação, consideramos as conexões a outros termos que realizam o trabalho de redução do outro, de uma perspectiva normativa patriarcal. Em trabalho que procurou compreender as relações entre humilhação e gênero, Díaz-Benitez (2019) trata como sentimento e ato uma categoria ligada a outros múltiplos atos, os quais denotam hierarquias a partir de uma multiplicidade de falas a respeito da pornografia. Analisando os discursos em torno dos casos, destaca o particular interesse em saber se as atrizes de filmes pornográficos gostavam do que faziam. Observou que enunciados estabelecem um nexos entre o sofrimento e suas trajetórias, um dispositivo de inferiorização pela justificação que converge para o que

podemos compreender como humilhação. O ponto a partir do qual se pretende argumentar é o da trivialização do sofrimento feminino como forma de rebaixamento feminino que se apresenta como “lúdica” ou “divertida”.

A proposta de Díaz-Benitez (2019) está situada na seguinte questão: se a apreensão das hierarquias possui esse duplo potencial: (1) “de levar a desejar a aniquilação do outro”; e (2) “de levar a desejar a permanência desse outro sempre e quando se mantenha em seu lugar”, o que acontece, do ponto de vista das emoções, quando tal ordem social é desfeita? Nossa hipótese é a de que a perda do “deleite” em “testemunhar uma hierarquia” vista a partir de cima é representada não apenas como a perda do lugar de dominação, mas como a inversão da humilhação – os homens com os quais essas mulheres estabeleceram relações afetivas ou “superfícies de contato” se veem agora como ocupando um lugar de importância reduzida. Tendo seus papéis inferiorizados pela ameaça ao *status* privilegiado de dominação, passam a ocupar uma posição desconfortável em relação ao modo social e histórico construído no modelo patriarcal.

Jimeno (2004) postula que nas sociedades latino-americanas, o passional é concebido como uma entidade distinta do pensamento, possuindo própria força e vontade. Um ato criminoso motivado pela paixão é considerado repentino e imprevisível. Isso desvela que prevalece a concepção de indivíduo como um ser singular, dotado de uma interioridade pessoal, e as emoções são percebidas como manifestações sentimentais originadas desse âmago. Tal perspectiva encobre as construções históricas e sociais subjacentes ao comportamento, como o temor de ser traído ou a apreensão de ver a própria identidade diminuída pela traição do parceiro, além de ocultar a relação entre esses pensamentos e as crenças arraigadas sobre os papéis sociais de homens e mulheres. Essas são concepções tão historicizadas que figuram em formas de argumentos punitivos e defensivos, e se articulam com dispositivos legais.

Nesse sentido, marcamos aqui mais um ponto de afliência entre os dois casos analisados: depois de cometerem os crimes, os homens buscaram mulheres, com quem passaram a noite conversando, para confessar o crime, segundo depoimentos e documentos arrolados nos autos dos processos. No caso Rosa, Thiago procura a ex-mulher, com quem mantinha uma relação de amizade. No caso Jenifer, Cláudio procura uma namorada (por vezes referida no júri pelos operadores como “amante”). Nesses casos, a objetificação do feminino está para além do “exercício do rebaixamento” apontado por Díaz-Benítez (2019), e inclui como ato subsequente a substituição de outro corpo, de outra figura feminina. O ato de recorrer à outra representação do feminino, destacado pelos operadores que atuam no júri e, portanto, fundamental para a reconstituição dos fatos, deságua na hipótese do corpo desumanizado, objetificado, logo, substituível (Segato, 2005). Trata-se aqui de uma construção naturalizada do significado do feminino que atravessa inclusive os discursos dos operadores do direito.

Sob essa perspectiva, na linguagem que distingue o corpo-sujeito do corpo-objeto a partir de uma cultura do controle masculino, Matos e Soihet (2003) problematizam o corpo

feminino como objeto manipulado, exibido, silenciado e classificado não apenas por aquilo que se entende como crime, mas pelas formas de representação elaboradas por médicos, poetas, políticos, historiadores, juristas, etc. Nesse sentido, o corpo matável feminino objetificado é substituído por outro corpo feminino, não mais como alvo da violência, mas como lugar da compreensão e do cuidado. Nesse registro, a busca de uma figura feminina que representa a proteção diante de um acontecimento trágico.

Assim, diante dos casos analisados, é possível compreender a produção jurídica do feminicídio como dotado de uma marca de apropriação, intervenção e domesticação do corpo da mulher, que não fica restrito ao ato de matar, mas inclui a destruição física e moral da vítima, ao produzir a desfiguração e ao atacar regiões específicas do corpo, como a parte genital. No registro de Segato (2005), a restauração do *status* dos feminicidas ocorre pelo ataque ao *status* feminino, uma vez que o poder masculino, inscrito numa relação, se constitui pela “entrega do tributo”, ou seja, uma espécie de título outorgado pelas mulheres dentro de um processo. Nesse registro, decisões individuais e autônomas tais como o término de uma relação ou projetos pessoais como o de uma carreira profissional se tornam símbolos das ameaças ao *status* viril de dominação masculina. Nesse sentido, o corpo feminino atacado passa a guardar as marcas dessa tributação cobrada pelos criminosos em função das escolhas individuais das mulheres. Por essa razão, Segato ensaia uma compreensão do feminicídio como próxima do sentimento do caçador em busca do seu troféu, de modo que “o único valor da vida (da mulher) radica-se em sua disponibilidade para apropriação” (Segato, 2005, p. 279).

Do ponto de vista das emoções, foi possível identificar que o recurso discursivo da linha de defesa baseia-se em um estado episódico de desordem incompatível com o perfil do agressor. As linhas “violenta emoção diante de injusta provocação” e “descontrole emocional” convergem para um sentido específico: o criminoso teve seu estado de equilíbrio perturbado pela: (1) injusta provocação; ou (2) briga, discussão. Na primeira linha, o termo “injusto” sugere, ainda, uma reação fundamentada na defesa dos valores, enquanto, na segunda linha, o homem teria se desviado de sua linha de frieza ocasionando a morte de Rosa. Nos dois aspectos, é apresentado um estado de racionalidade equilibrada como lugar privilegiado associado ao masculino. A ordem desses papéis de gênero é remontada no contexto da briga, no qual a imagem de racionalidade equilibrada é atravessada pelo outro, a figura que, na relação, desarrumou tal ordem. O discurso, assim, subtrai a condição de vítima que restou ao corpo feminino para reinseri-lo como epicentro de uma desordem emocional.

Já no segundo caso, a escassez de testemunhas e de material de investigação é indicador do próprio desenho do processo: trata-se de moradores de rua. Algumas especificidades, como a descoberta do crime ocorrer semanas após, em contexto distinto, e o tratamento de Jenifer pela designação “a vítima” durante todo o julgamento dão o tom da desumanização não apenas do crime em si, mas também dos aspectos que envolvem as pessoas que vivem em situação de rua. O caso, classificado pela promotora como de “pouca complexidade”, chama atenção específica:

embora promotoria e defesa tendam a se alinhar ao reconhecer o histórico de brigas entre o casal e apesar do processo conter apenas uma única prova – o depoimento de Cláudio – novamente a categoria “violenta emoção diante de injusta provocação” é acionada. Sem pretensões de entrar no mérito dos processos, questionamos, do ponto de vista analítico e no plano da antropologia das emoções, como se relaciona a “violenta emoção” com a “injusta provocação”?

Não se trata aqui de analisar o conceito jurídico da “injusta provocação da vítima” e suas apropriações, do ponto de vista sociológico. Para além de suas características como recurso atenuante dentro de determinado processo, importa situar o acionamento do termo “injusto” dentro de uma ordem social demarcada pelos papéis de gênero hierarquizados e reconhecidos pela dominação política do masculino. Para além do conceito jurídico, do ponto de vista social e do contexto da relação entre homens e mulheres, “injusta provocação” denota aquilo que não está em conformidade com certa compreensão de justiça, portanto, o ato que representa uma ameaça a uma normativa de fundamento moral. Por “provocação”, podemos situar certo arranjo de palavras, entonações e atitudes voltadas a forçar o outro a entrar em um embate explícito ou briga, no contexto de uma discussão conflituosa. Se toda linguagem é uma forma de condução, a provocação é o canal apontado para o conflito declarado, enquanto a “provocação injusta” seria aquela capaz de despertar “violentas emoções”. Nos casos analisados, a violenta emoção seria um movimento de restauração ou manutenção da própria imagem ou reputação diante de uma ameaça produzida de forma injusta.

Debruçado sobre alguns casos de crimes hediondos, Jack Katz (2013) identificou algumas chaves de análise dos agressores que, do ponto de vista da interação, a transgressão seria uma forma de resposta baseada na interpretação da fala ou ato do outro capaz de estabelecer um estado de submissão ou inferiorização, diante do qual a única saída seria um revide mais contundente. Na chave da “provocação injusta”, Katz identifica a defesa de valores comuns e um sentido de sacrifício: “a imposição de uma marca à vítima” como modo de “ressacralizar o agressor” (2013, p. 222). Nesse registro, a morte não seria suficiente, uma vez que o agressor estaria envolvido em um ‘projeto maior’. Define como “massacre justificadamente irado” o ato do agressor que impõe ao corpo de sua vítima as marcas de sua dedicação em defesa de um valor. Para Katz, três aspectos situam o ato: interpretação da cena como ataque da vítima a um valor inegociável, atravessamento de um processo emocional específico que vai da humilhação à ira, baseado em um senso de unidade eterna do bem a ser defendido e, finalmente, organização coerente entre a postura emocional e o projeto de honrar a provocação sofrida por meio de uma resposta no corpo da vítima (Katz, 2013).

De acordo com os depoimentos coletados, o sentimento de humilhação não ocorre a partir do que os homens fazem em si, mas a partir do que é revelado pela conduta dos outros, nos termos de Katz (2013). No segundo caso, Cláudio diz gostar de Jenifer, mas Jenifer é acusada de gostar de hotel e de se relacionar com outros para comprar *crack*. No primeiro, o fato do agressor ter desferido 57 facadas na vítima corresponde a um signo cujo sentido pode

ser, de acordo com os operadores de justiça, sinal de frieza e sadismo ou sinal de descontrole emocional. De acordo com o defensor, no caso da morte de Rosa, Thiago agiu com “crueldade” ou “destempero”? Entre os opostos binários do equilíbrio e do desequilíbrio, a análise dos discursos desses dois casos permite verificar umnexo entre a experiência de transformação de sua identidade em termos de inferiorização e a reação no sentido da restauração de um valor inegociável defendido pelo agressor. Não nos cabe, dentro das pretensões do trabalho e das limitações de espaço, fazer uma avaliação baseada nos méritos que orientam uma decisão judicial ou mesmo nas estratégias discursivas de defesa, de promotoria e de pessoas envolvidas de alguma forma nos casos. Ocorre que, do ponto de vista de uma antropologia das emoções, a análise dos discursos dos operadores de justiça nos permite pontuar dois aspectos: (1) o reconhecimento de uma gramática emocional baseada na articulação entre a humilhação e a raiva dos agressores que interpretam como ameaças às próprias identidades os comportamentos e falas de suas mulheres em contextos de brigas e provocações; e (2) o sentimento de humilhação se inscreve numa ordem social que tende a reproduzir os papéis de homens e de mulheres dentro de registros hierarquizados e marcados pelo controle masculino. Instaurados e reconhecidos como “valores eternos” (Katz, 2013), os crimes aparecem como expressões de uma necessidade de preservação do “lugar” do homem na relação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos casos analisados, a relação íntima entre os envolvidos conduz todo o fio narrativo, estando também a ela associados os argumentos, valores, moralidades e padrões relatados durante os júris populares. Logo, o imperativo do direito penal que individualiza acontecimentos suprime a dimensão estruturante das relações de gênero inerentes ao feminicídio, ocultando o contexto e a estrutura produtores dessa violência. Mais do que isso, dissimula que a violência não é uma exceção, mas elemento constitutivo da ordem reguladora de gênero.

Essas categorias do campo semântico das emoções operam, portanto, como elementos fundamentais das narrativas dos feminicídios e restituem a essas dinâmicas a dimensão individualizante das condutas desviantes, característica própria do direito penal, singularizando, assim, a narrativa sobre como o indivíduo X assassinou a vítima Y. Dessa forma, a transformação da categoria sociopolítica em categoria penal impõe seu enquadramento em um contexto de individualização de delitos e de reprodução de estigmas, próprio do SJC. As emoções conferem o caráter extraordinário aos casos de feminicídio julgados no Tribunal do Júri, elementos esses que estabelecem a distinção entre os sujeitos que ali estão, tendo suas histórias de vida (e morte) narradas, e os que não estão. É o elemento central que separa os indivíduos desviantes, que cometeram o delito, e aqueles que “cumprem as normas”.

Identificamos, portanto, como as práticas do júri, em que é fundamental “contar uma história” para os “jurados leigos”, mobilizam categorias do campo das emoções para encadear eventos, criar personagens e traduzir atos em delitos. Argumentamos que a produção dos sujeitos “vítimas” e “feminicidas” se dá na base da distinção, em uma espécie matricial que reforça os papéis de gênero associados à “racionalidade” e ao léxico afetivo. O que marca os casos aqui analisados, para os operadores que atuam no júri, é “medo” e/ou “dependência emocional”, no caso das vítimas, e “destempero” e/ou “incapacidade de lidar com as frustrações”, no caso dos acusados. Essas são concepções que circunscrevem a mulher em uma lógica de continuidade sob a qual os aspectos que denotam a exacerbação emocional são determinantes nas escolhas de vida, e em sua própria constituição como sujeito. Analogamente, o imperativo das emoções não determina traços de personalidade dos acusados, mas caracteriza atos pontuais, julgados no momento do júri. As chaves analíticas impulsionadas pelos operadores denotam, desse modo, uma ruptura momentânea de racionalidade, que caracteriza os acusados pelos crimes de feminicídio, sujeitos que, em determinada ocasião, cederam aos ímpetos passionais.

Na aplicação da lei do feminicídio, é restituída, portanto, a noção de “crimes passionais”, sendo essa uma abordagem que impõe um processo de individualização da violência, em detrimento daquela que enquadra o feminicídio como produto de uma ordem de gênero. Daí a noção centrada na semântica das “emoções” destina às mulheres um papel passivo nas dinâmicas violentas, na posição necessária de “oprimidas”, o que se constitui como o paradigma jurídico do feminicídio, ou seja, a perspectiva das emoções, pode estar em dimensões singulares e/ou histórias particulares, embrenhada no roteiro teórico e no percurso histórico do feminicídio como um assassinato que carrega uma gramática estrutural. Dessa forma, embora essas histórias “judiciais” singulares não respondam a histórias de vida dos sujeitos, elas restituem artificialmente, e provavelmente sem sucesso, elementos que a gramática teórica do feminicídio oblitera.

REFERÊNCIAS

1. ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse and politics of everyday life. *In*: ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. **Language and politics of emotion**. New York: Cambridge University, 1990. p. 1-23.
2. ÁLVAREZ, Santiago. La distancia en el discurso profesional de la justicia argentina: la representación de la criminalidad en la justicia penal ante la ‘nueva ola’ de violencia delictiva. *In*: GAYOL, Sandra; KESSLER, Gabriel (org.). **Violencias, delitos y justicias en la Argentina**. Buenos Aires: Editorial Manantial; Universidad de General Sarmiento, 2002. p. 113-124.
3. ANDRADE, Vera Regina Pereira de. A soberania patriarcal: o sistema de justiça criminal

- no tratamento da violência sexual contra a mulher. **Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos**, Florianópolis, v. 26, n. 50, p. 71-102, 2005.
4. BOURDIEU, Pierre. **A distinção**. São Paulo: Edusp, 2017.
 5. BRASIL. **Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015**. Altera o art. 121 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, para prever o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio, e o art. 1º da Lei nº 8.072, de 25 de julho de 1990, para incluir o feminicídio no rol dos crimes hediondos. Brasília: Presidência da República, 2015. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/113104.htm. Acesso em: 22 abr. 2024.
 6. BISPO, Raphael; COELHO, Maria Claudia. Emoções, Gênero e Sexualidade: apontamentos sobre conceitos e temáticas no campo da Antropologia das Emoções. **Cadernos de Campo (São Paulo-1991)**, v. 28, n. 2, p. 186-197, 2019.
 7. BRUNATTI, Olga; RIFOTIS, Theophilos; CASTELNUOVO, Natalia. La judicialización de los conflictos intrafamiliares en el fuero penal bonaerense. Modelos interpretativos de violencia familiar y nociones nativas de la categoría víctima. *In*: RIFOTIS, Theophilos; CASTELNUOVO, Natalia (comp.). **Antropología, violencia y justicia**. Repensando matrices de la sociabilidad contemporánea en el campo del género y de la familia. Buenos Aires, Antropofagia, 2011. p. 125-154.
 8. CAMPOS, Carmen Hein. Feminicídio no Brasil: uma análise crítico-feminista. **Sistema Penal & Violência**, v. 7, n. 1, p. 103-115, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/2177-6784.2015.1.20275>. Acesso em: 8. out. 2024.
 9. CARCOVA, Carlos Maria. **Direito, política e magistratura**. São Paulo: Ltr, 1996.
 10. COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia. **Antropologia das emoções**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
 11. COELHO, Maria Claudia; REZENDE, Claudia. **Cultura e sentimentos**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.
 12. CORRÊA, Mariza. **Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais**. Porto Alegre: Editora Graal, 1983.
 13. DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. **Horizontes antropológicos**, v. 25, n. 54, p. 51-78, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000200003>. Acesso em: 8. out. 2024.
 14. FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.
 15. GARCÍA-VILLEGAS, Mauricio. **La eficacia simbólica del derecho: examen de situaciones colombianas**. Bogotá, DC: Ediciones Uniandes, 1993.
 16. HABERMAS, Jürgen. **Reason and the rationalization of society**. Boston: Beacon Press, 1983. (The theory of communicative action, v.1).
 17. HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2016. v. 10.

18. JIMENO, Myriam. **Crimen pasional**: contribución a una antropología de las emociones. Univ. Nacional de Colombia, 2004.
19. KANT DE LIMA, Roberto. **Da inquirição ao júri, do trial by jury a plea bargaining**: modelos para a produção da verdade e a negociação da culpa em uma perspectiva comparada Brasil/Estados Unidos. 1995. Tese (Professor Titular em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.
20. KATZ, Jack. Massacre justo. *In*: COELHO, Maria Claudia. **Estudos sobre interação**: textos escolhidos. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 211-284.
21. LAGARDE, Marcela. Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres. *In*: BULLEN, Margaret Louise; MINTEGUI, María Carmen Díez (coord.). **Retos teóricos y nuevas prácticas**. Cidade do México: Ankulegi, 2008. p. 209-240.
23. LUTZ, Catherine. **Unnatural Emotions**: everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge in western theory. Chicago: The University Chicago Press, 1988.
24. LUTZ, Catherine. Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. *In*: ABU-LUGHOD; Lila; LUTZ, Catherine. **Language and politics of emotion**. New York: Cambridge University, 1990. p. 63-71.
25. MATOS, Maria Izilda Santos; SOIHET, Rachel (ed.). **O corpo feminino em debate**. Unesp, 2003.
26. OACNUDH [Escritório Regional para a América Central do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos]. **Modelo de protocolo latino-americano para investigação de mortes violentas de mulheres (femicídios/feminicídios)**. Brasília: OACNUDH, 2014.
27. RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Michel Foucault**. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
28. RADFORD, Jill; RUSSELL, Diana. (org.). **Femicide**: the politics of woman killing. Woodbridge: Twayne Publishers, 1992.
29. SEGATO, Rita. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juarez. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 265-285, 2005.
30. SENTO-SÉ, Isadora Vianna. **“Quero te apagar de mim”**: abordagens e significados do Femicídio no sistema de justiça criminal do Rio de Janeiro. 2023. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.
31. VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. **Cadernos Pagu**, n. 51, p. e175101, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18094449201700510001>. Acesso em: 8. out.

2024.

32. ZARA, Georgia; GINO, Sarah. Intimate partner violence and its escalation into femicide. Frailty thy name is “Violence Against Women”. **Frontiers in psychology**, [s. l.], v. 9, p. 1777, 2018. Disponível em: <https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2018.01777/full>. Acesso em: 5 jun. 2024.

Isadora Vianna Sento-Sé

Pós-doutoranda pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3579-5969>. Contribuição: Pesquisa empírica, Pesquisa bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: isadorasentose@gmail.com

Eduardo Moura Pereira Oliveira

Professor adjunto na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutorado em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3778-7199>. Contribuição: Pesquisa bibliográfica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: eduardomoura@gmail.com



ANTROPOLÍTICA

56.3

3º QUADRIMESTRE

ISSN 2179-7331
REVISTA CONTEMPORÂNEA DE ANTROPOLOGIA
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

D **DOSSIÊ**
TEMÁTICO

Carisma: poder, autoridade e devoção no Oriente Médio e Norte da África¹

Charisma: power, authority, and devotion in the Middle East and North Africa

Gisele Fonseca Chagas

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

Liza Dumovich

Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven), Leuven, Belgique

RESUMO

Desde a publicação do trabalho fundante de Max Weber sobre a conceitualização do carisma, o conceito tem sido objeto de uma vasta gama de interpretações, muitas vezes marcadas por contradições. Reconhecendo a natureza fragmentária do modelo teórico proposto por Weber, este dossiê examina o conceito de carisma a partir de uma perspectiva antropológica e visa explorar as diversas formas e manifestações através das quais o carisma é criado e legitimado. Etnografias realizadas em contextos religiosos no Oriente Médio e Norte de África lançaram luz sobre as várias configurações de comunidades, movimentos e relações carismáticas que produzem múltiplas formas de expressão emocional e de experiência religiosa. Com o objetivo de contribuir para o debate antropológico sobre a aplicabilidade do conceito de Weber a diferentes formas de carisma, este dossiê apresenta cinco relatos etnográficos a partir de trabalhos de campo na Turquia, Marrocos, Líbano e Iraque. Estes estudos exploram os processos pelos quais carisma é construído, mantido e transmitido em diferentes contextos religiosos, políticos e institucionais. Ao integrar a teoria weberiana com perspectivas etnográficas, este dossiê procura avançar a nossa compreensão do carisma como um fenômeno dinâmico, relacional e culturalmente enraizado. As contribuições que seguem aprofundam a nossa compreensão das diversas formas de engajamento religioso e político, de pertencimento e de ligação emocional a um líder religioso, comunidade ou movimento, promovendo um diálogo produtivo entre diferentes perspectivas analíticas e contextos etnográficos.

Palavras-chave: Max Weber, Carisma, Etnografia, Oriente Médio e Norte da África.

¹ Este trabalho conta com o apoio das bolsas de Cientista do Nosso Estado (FAPERJ) e de Produtividade em Pesquisa 2 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).



Funded by
the European Union



ABSTRACT

Since the publication of Max Weber's foundational work on the conceptualization of charisma, the concept has been subject to a wide range of interpretations, often marked by contradictions. Acknowledging the fragmentary nature of Weber's framework, this special issue examines the concept of charisma from an anthropological perspective, engaging with Weber's theoretical model to explore the diverse forms and manifestations through which charisma is created and legitimized. Ethnographies conducted in religious contexts across the Middle East and North Africa have shed light on the various configurations of charismatic communities, movements, and relations, which produce multiple forms of emotional expression and religious experience. In order to contribute to the anthropological debate on the applicability of Weber's concept to different forms of charisma in distinct social and religious contexts, this collection features five ethnographic accounts from Turkey, Morocco, Lebanon, and Iraq. These studies explore the processes through which charisma is constructed, maintained, and transmitted across different religious, political, and institutional contexts. By integrating Weberian theory with ethnographic perspectives, this issue seeks to advance our understanding of charisma as a dynamic, relational, and culturally embedded phenomenon. The contributions to this issue deepen our insight into diverse forms of religious and political commitment, belonging, and emotional attachment to a religious leader, community, or movement, fostering a productive dialogue between different analytical perspectives and ethnographic contexts.

Keywords: Max Weber, Charisma, Ethnography, Middle East and North Africa.

Este dossiê aborda o conceito de carisma a partir de uma perspectiva antropológica. Ele é o desdobramento de um painel organizado em 2023 pelo Núcleo de Estudos do Médio Oriente da Universidade Federal Fluminense (NEOM/UFF) na reunião da Comissão de Antropologia do Médio Oriente da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) em 2023, onde pesquisadores abordaram o tema do carisma religioso no Oriente Médio e Norte de África e suas diásporas.

Desde a publicação do trabalho fundante de Max Weber (1922) sobre a conceitualização de carisma, este tem sido objeto de um vasto leque de interpretações, muitas vezes marcadas por contradições. Na antropologia, tem-se debatido a sua aplicabilidade a todas as formas de carisma e em contextos sociais e religiosos específicos (Riesebrodt, 1999). Alguns estudiosos endossaram a perspectiva de Weber (Lindholm, 1990; 2013; Chagas, 2013; Pinto, 2013; 2016; Tee, 2019), enquanto outros a criticaram (Bourdieu, 1987; Werbner; Basu, 1998). Riesebrodt (1999) argumentou que as interpretações contraditórias do conceito de Weber decorrem das inconsistências presentes nas próprias formulações do autor sobre carisma e autoridade

carismática, as quais diferem em contexto, escopo e níveis de abstração.

Na sua sociologia política, Weber baseou-se no trabalho de Rudolf Sohm (1892) sobre o direito eclesiástico, que define o carisma como um dom pessoal que cria uma autoridade baseada na inspiração divina. Weber definiu o tipo ideal de autoridade carismática como

[...] uma certa qualidade de uma personalidade individual em virtude da qual é considerada extraordinária e tratada como dotada de poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, especificamente excepcionais. Trata-se de uma autoridade que não é acessível ao cidadão comum, mas que é considerada de origem divina ou exemplar e, com base nela, o indivíduo em causa é tratado como um “líder” (Weber, 1968, p. 241-242).

Na formulação de Weber sobre os três tipos puros de dominação legítima, a autoridade racional-legal baseia-se na crença na legalidade das normas estabelecidas, enquanto a autoridade tradicional está fundamentada em crenças enraizadas em tradições e costumes. Em contraste, a autoridade carismática “é fortemente oposta à autoridade racional, particularmente burocrática, e à autoridade tradicional, seja em suas variantes patriarcais, patrimoniais ou de classe, todas consideradas formas cotidianas de dominação; enquanto o tipo carismático é a antítese direta disso” (Weber, 1968, p. 244). De acordo com a tipologia de Weber, a autoridade carismática é um tipo específico de relação social estruturada que atua como uma força anti-tradicionalista, anti-racional e até mesmo revolucionária, capaz de desestabilizar normas estabelecidas e sistemas tradicionais de autoridade (Riesebrodt, 1999; Breuer, 2019).

Diferentemente, na sua sociologia da religião, Weber desenvolveu uma conceitualização mais ampla do carisma, apoiando-se no debate antropológico sobre as tradições religiosas e mágicas. Ele escreve:

[...] nem todas as pedras podem servir de fetiche, de fonte de poder mágico. Nem todas as pessoas têm a capacidade de atingir os estados extáticos que são vistos, de acordo com a experiência primitiva, como as condições prévias para produzir certos efeitos na meteorologia, na cura, na adivinhação e na telepatia. São principalmente, embora não exclusivamente, estes poderes extraordinários que têm sido designados por termos especiais como “mana”, “orenda” e o iraniano “maga” (o termo do qual deriva a nossa palavra “magia”). A partir de agora, empregaremos o termo “carisma” para esses poderes extraordinários. (Weber, 1968, p. 400).

Este conceito mais geral de carisma estende-se para além da autoridade pessoal ou da liderança, incluindo poderes despersonalizados que se acredita residirem em objetos, rituais ou forças mágicas. É melhor entendido como um fenômeno reconhecido como extraordinário e, por isso, dotado de um estatuto especial (Miyahara, 1983). É importante notar que nem todos os tipos de carisma podem ser usados para estabelecer autoridade e tornar-se anti-tradicionalista ou

revolucionário. Ele pode mesmo funcionar dentro das tradições existentes ou mesmo reforçá-las. Além disso, os objectos carismáticos geralmente não exercem autoridade ou reúnem seguidores (Riesebrodt, 1999).

Partindo desse entendimento, Weber continua:

O carisma pode ser de dois tipos. Quando esta denominação é plenamente merecida, o carisma é um dom que reside num objeto ou numa pessoa simplesmente em virtude de um dom natural. Esse carisma primário não pode ser adquirido por nenhum meio. Mas o carisma do outro tipo pode ser produzido artificialmente num objeto ou pessoa através de alguns meios extraordinários. Mesmo assim, supõe-se que os poderes carismáticos só podem ser desenvolvidos em pessoas ou objectos em que o germe já existia, mas que teria permanecido adormecido a menos que fosse evocado por algum regime ascético ou outro. (Weber, 1968, p. 400).

Por conseguinte, ao contrário da autoridade carismática, a noção de carisma tal como conceitualizada por Weber não é intrinsecamente ligada à liderança ou ao poder institucional, mas abrange uma gama mais vasta de fenômenos extraordinários. É justamente a ênfase num “poder carismático” pré-existente em pessoas ou objectos que levou Pierre Bourdieu (1987) a rejeitar a conceitualização weberiana de carisma. Bourdieu (1987), como outros que comentaram o trabalho de Weber sobre carisma (por exemplo, Werbner e Basu, 1998 e Breuer, 2019), critica Weber por caracterizar o carisma como uma qualidade esotérica e por superestimar a personalidade carismática. Em vez disso, Bourdieu sugere que a investigação sociológica deve concentrar-se nas atividades, valores e crenças endossadas pelo líder carismático.

Assim como Bourdieu, Mary Douglas (1996) sugere que a abordagem de Weber psicologiza excessivamente o que deveria ser entendido a partir das estruturas e práticas sociais compartilhadas. A autora defende que a noção de carisma weberiana carece de uma consideração de fatores estruturais de nível macro, tais como os contextos sociais, políticos, econômicos e materiais. O foco restrito da análise, sugere Douglas, resulta numa abordagem psicossociológica que reduz fenômenos complexos a atributos psicológicos individuais, em vez de os situar em estruturas sociais mais amplas. Um novo enfoque da investigação sobre a legitimação gerada socialmente revelaria as razões pelas quais os indivíduos seguem um líder carismático. Também explicaria porque uma determinada mensagem exerce apelo sobre uma comunidade específica e parece irrelevante para outra (Hutt, 2007).

Alternativamente, algumas pesquisas têm enfatizado a natureza relacional (Lindholm, 1993; Pinto, 2016) e a adaptabilidade do conceito de carisma de Weber aos contextos contemporâneos (Chagas, 2013; Tee, 2019). Charles Lindholm (1993) propôs um modelo teórico que engloba a relação carismática como um fenômeno enraizado em conexões emocionais

profundas, as quais servem de base à ação humana e às dinâmicas sociais. Segundo ele, os sentimentos de êxtase e perda de identidade que os seguidores experimentam em relação ao seu líder carismático são paralelos à idealização do amor romântico.

Caroline Tee (2019) sublinhou que o carisma não é uma qualidade inata, mas uma interação dinâmica entre um líder e os seus seguidores, dependente do apoio contínuo dos últimos, um princípio que permanece válido mesmo no domínio virtual, onde as interações são mediadas através de plataformas digitais. Tee explorou a forma como o carisma pode ser materializado e sustentado através de símbolos físicos e espaços associados ao líder. O seu trabalho enriqueceu a proposta conceitual de Weber, demonstrando os mecanismos através dos quais a autoridade carismática persiste e se adapta às paisagens culturais e sociais em mudança, oferecendo uma visão da sua resiliência e seu potencial transformador.

No que diz respeito à pesquisa etnográfica sobre o tema num contexto do Oriente Médio, Paulo Gabriel Pinto (2016) baseou-se em Weber, integrando o carisma centrado na personalidade (*baraka*) e o carisma relacional (rituais corporificados, práticas comunitárias e experiências individuais) na sua análise de um ritual coletivo sufi numa *zawiya* (centro ritual) na Síria. Ele mostrou que o carisma não é apenas um fenômeno sociológico, mas é também experiencial e corpóreo, enraizado nas práticas físicas e nas interações sensoriais dos indivíduos. Pinto expandiu o conceito weberiano ao criar um enquadramento mais matizado, experiencial e ritualista, relevante para a compreensão do poder e da autoridade religiosa no sufismo sírio e além. Ademais, o autor salientou o duplo potencial do carisma para não apenas reforçar mas também destruir as hierarquias religiosas.

Ainda no contexto sírio, Gisele Chagas (2013) abordou o carisma a partir de uma perspectiva de gênero através de sua etnografia com um ramo feminino de uma ordem sufi damascena organizada em torno de Shaykh Ahmed Kuftaru (m. 2004), que foi um *shaykh* (líder religioso) sufi e Grande Mufti da Síria durante 40 anos (1964-2004). A sua análise centrou-se na estrutura carismática e burocrática que organiza esta ordem sufi em geral, e uma *halaqa* (círculo religioso) feminina em particular, com a qual realizou trabalho de campo. Com base no modelo teórico de Weber, o estudo mostrou que a estrutura carismática e a estabilidade da *halaqa* são sustentadas pelo vínculo emocional que conecta as discípulas à líder espiritual e à *halaqa* como um todo. O amor e a dedicação à líder carismática feminina eram percebidos como compromissos pessoais e espirituais.

Ao invés de sugerir que essas perspectivas variadas resultam principalmente de interpretações equivocadas do trabalho de Weber (Lash; Whimster, 1987; Breuer, 2019) ou de inconsistências inerentes ao seu próprio quadro conceitual (Riesebrodt, 1999), os artigos que

compõem este dossiê reconhecem a relevância de seu modelo teórico para identificar diferentes formas e manifestações de carisma e para compreender os processos pelos quais ele é criado e endossado. Cientes dos aspectos fragmentários da teoria do carisma de Weber (Tee, 2019), essa coleção contribui para o debate corrente ao apresentar cinco análises etnográficas que examinam as diversas formas pelas quais o carisma é construído, mantido e transmitido em diferentes contextos nacionais e religiosos no Médio Oriente e Norte de África.

No artigo de abertura, Markus Dressler investiga o conceito de carisma nas tradições islâmicas, enfatizando sua relevância na construção de discursos de ortodoxia no Islã. Dialogando com o conceito de Islã como uma “tradição discursiva”, formulado por Talal Asad, e as críticas apresentadas por Shahab Ahmed e Zeynep Oktay ao modelo asadiano, Dressler defende a ampliação das fontes de normatividade islâmica para além do Alcorão e dos Hadiths. A análise destaca a importância do carisma, particularmente na tradição Alevi, onde ele se manifesta na sacralidade de indivíduos, objetos e práticas. Esses elementos refletem expressões corporificadas e materiais do sagrado que desafiam os paradigmas centrados nas escrituras. O artigo examina ainda a noção de revelação contínua, ressaltando suas raízes nos discursos sufis e xiitas, onde a interação divina é vista como constante e não restrita à revelação textual. Ao situar o Alevismo em um contexto genealógico e antropológico, Dressler critica a marginalização das tradições carismáticas nos estudos do Islã e defende o reconhecimento do carisma como um pilar nos discursos islâmicos, contribuindo, assim, para uma compreensão mais inclusiva das estruturas normativas e práticas espirituais dessa tradição religiosa.

O segundo artigo desloca o foco do Islã para o Cristianismo. Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz explora o conceito de carisma através da análise da vida e devoção a Bshara Abou Mourad, um monge salvatoriano cujo processo de canonização em curso sublinha o seu papel na formação da comunidade greco-católica no Líbano. Baseando-se na definição clássica de Max Weber e nas subsequentes expansões antropológicas, o estudo realça a forma como o carisma opera nas dimensões pessoal e material, manifestando-se em espaços sagrados, rituais e objetos associados a Abou Mourad. O artigo introduz o conceito de “arenas de carisma” para descrever os contextos espaciais e sociais onde a influência espiritual do monge é mobilizada. O autor demonstra etnograficamente como o carisma não se limita aos traços extraordinários de uma pessoa, mas se estende à cultura material, à memória comunitária e às práticas devocionais que transcendem as fronteiras locais para moldar a identidade coletiva. Ao combinar o conceito weberiano e enquadramentos pós-weberianos, o estudo ilustra a forma como o carisma de Abou Mourad serve tanto como marcador de distinção religiosa quanto como fonte de coesão para a comunidade greco-católica em meio à dinâmica sectária do Líbano. A análise contribui

para uma compreensão matizada do carisma como uma força dinâmica que liga as dimensões individual, comunitária e política.

O artigo de Bruno Ferraz Bartel examina a interação entre autoridade, legitimidade e carisma no contexto do sufismo marroquino, centrando-se na reorganização do centro ritual da irmandade Hamdouchiya em Safi. O estudo aborda a forma como a liderança numa *zawiya* (centro ritual) é moldada não só pelas hierarquias tradicionais, mas também pelo carisma institucional. Igualmente, destaca os esforços de três indivíduos-chave para revitalizar as práticas devocionais, misturando a autoridade tradicional com uma reinterpretação moderna das normas rituais e éticas. A pesquisa expande o conceito weberiano de carisma, demonstrando como o carisma sufi opera dentro de estruturas institucionais, enfatizando performances coletivas, laços afetivos e agência localizada. Esta hibridização da dominação tradicional e carismática sublinha a adaptabilidade do sufismo marroquino ao navegar tanto na continuidade histórica como nos desafios contemporâneos. Antropologicamente, o artigo contribui para a compreensão do carisma como uma força dinâmica que integra a prática ética, o desempenho ritual e a inovação institucional. Embora o foco permaneça no domínio religioso, o estudo reconhece as dimensões sociopolíticas da autoridade dentro do contexto organizacional e cultural da *zawiya*.

O artigo seguinte investiga a autoridade carismática do Ayatollah Sistani no Iraque pós-2003, oferecendo uma perspectiva inovadora através do conceito de “ligação afetiva”. Com base em entrevistas realizadas com seguidores de Sistani, o artigo realça as dimensões emocionais e cognitivas do carisma, tal como são percebidas pelos seus seguidores. O estudo de Ali Alsayegh examina a liderança de Sistani como enraizada em três percepções inter-relacionadas: legitimidade, esperança política e autenticidade. Esses fatores combinam-se para formar uma confiança absoluta que permite a Sistani mobilizar os seus seguidores em resposta a eventos importantes como eleições, protestos e a sua *fatwa* da jihad de 2014 contra o ISIS. O trabalho contribui para a compreensão antropológica do carisma ao demonstrar como a autoridade de Sistani opera na interseção entre o conceito weberiano e as práticas culturais e religiosas nas comunidades xiitas. Ele sublinha a interação dinâmica entre as percepções dos seguidores e as condições sociopolíticas, enriquecendo as discussões sobre a forma como a autoridade carismática se adapta e flutua em contextos variáveis de agitação política e social. O artigo aborda a autoridade carismática principalmente como carisma religioso inserido no quadro teológico e cultural xiita, em que Sistani é visto como um líder espiritual e representante da autoridade divina. No entanto, a autoridade carismática também se estende ao carisma político, uma vez que a influência de Sistani na mobilização política e nas crises nacionais é um tema central. Assim, o carisma do Ayatollah atravessa as duas dimensões, com uma base mais forte

no carisma religioso, mas com implicações significativas para a autoridade política.

No artigo final, Montassir Sakhi analisa a formação do carisma político-religioso no Iraque pós-Baathista, focando nas transformações que ocorreram após a Guerra do Golfo em 1991 e nas intervenções subsequentes dos Estados Unidos. O autor rastreia a evolução desde o carisma nacionalista personificado por Saddam Hussein até as lutas fragmentadas por carisma religioso que surgiram no contexto do sectarismo, da guerra e da agressão colonial. A análise destaca como a noção de “racionalização” de Weber ajuda a explicar a transição da liderança carismática nacionalista para a liderança religiosa baseada em divisões sectárias. No entanto, também desafia o modelo de Weber ao argumentar que a persistência da violência e instabilidade no Iraque contraria a racionalização típica do carisma observada nos sistemas políticos modernos. O artigo integra as percepções de Weber com uma crítica pós-colonial, lançando luz sobre as interseções entre carisma, religião e construção estatal em uma sociedade fragmentada. Ele contribui para as discussões antropológicas sobre o conceito de carisma, principalmente, ao fornecer uma reavaliação crítica da teoria de Weber e sua aplicabilidade em sociedades não ocidentais.

As contribuições reunidas nesta edição ilustram diversas configurações de comunidades, movimentos e relações carismáticas e as diferentes maneiras pelas quais elas produzem uma gama de manifestações políticas contemporâneas e experiências religiosas na vida cotidiana em contextos do Oriente Médio e Norte da África. As análises ressaltam o valor do conceito de carisma como uma ferramenta poderosa para a investigação antropológica e o potencial da perspectiva etnográfica para compreender as nuances do carisma como uma realidade vivida.

REFERÊNCIAS

1. BOURDIEU, Pierre. Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion. *In*: LASH, Scott; WHIMSTER, Sam (ed.). **Max Weber: Rationality and Modernity**. London: Allen and Unwin, 1987. p. 119-136.
2. BREUER, Stefan, The Relevance of Weber's Conception and Typology of Herrschaft'. *In*: HANKE, Edith; SCAFF, Lawrence; WHIMSTER, Sam (ed.). **The Oxford Handbook of Max Weber**. Oxford: Oxford University Press, 2019.
3. CHAGAS, Gisele Fonseca. Female Sufis in Syria: Charismatic Authority and Bureaucratic Structure. *In*: LINDHOLM, Charles (ed.). **The Anthropology of Religious Charisma**. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 81-100. (Contemporary Anthropology of Religion).

4. DOUGLAS, Mary. **Natural Symbols**. New York: Routledge, 1996.
5. EISENSTADT, Shmuel. Introduction. *In*: WEBER, Max. **On Charisma and Institution Building. Selected writings**. Chicago: University of Chicago Press, 1968. p. xix-lvi.
6. HUTT, Curtis. Pierre Bourdieu on the Verstehende Soziologie of Max Weber. **Method & Theory in the Study of Religion**, [s. l.], v. 19, n. 3-4, p. 232-254, 2007.
7. LINDHOLM, Charles. **Charisma**. Oxford: Blackwell, 1993.
8. LINDHOLM, Charles. **The Anthropology of Religious Charisma**. Contemporary Anthropology of Religion. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
9. MIYAHARA, Kojiro. Charisma: From Weber to Contemporary Sociology. **Sociological Inquiry**, [s. l.], v. 53, n. 4, p. 368-388, 1983.
10. PINTO, Paulo. Knowledge and Miracles: Modes of Charisma in Syrian Sufism. *In*: LINDHOLM, Charles (ed.). **The Anthropology of Religious Charisma**. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 59-77. (Contemporary Anthropology of Religion).
11. PINTO, Paulo. Mystical bodies/unruly bodies: Experience, empowerment and subjectification in Syrian Sufism. **Social Compass**, [s. l.], v. 63, n. 2, p. 197-212, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0037768616628791>. Acesso em: 12 dez. 2024.
12. RIESEBRODT, Martin. Charisma in Max Weber's Sociology of Religion. **Religion**, [s. l.], v. 29, n. 1, p. 1-14, 1999.
13. SHILS, Edward. Charisma, Order, and Status. **American Sociological Review**, [s. l.], v. 30, n. 2, p. 199-213, 1965.
14. TEE, Caroline. Creating charisma online: the role of digital presence in the formation of religious identity. **Journal of Contemporary Religion**, [s. l.], v. 34, n. 1, p. 75-96, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13537903.2019.1585104>. Acesso em: 12 dez. 2024.
15. WEBER, Max. **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology**. Oakland: University of California Press, 1968. [1922].
16. WERBNER, Pnina; BASU, Helene. The embodiment of charisma. *In*: WERBNER, Pnina; BASU, Helene (ed.). **Embodying Charisma: modernity, locality and the performance of emotion in Sufi cults**. New York: Routledge, 1998. p. 3-27.

Gisele Fonseca Chagas

Professora no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. Vice-coordenadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3798-8721>. Colaboração: Seleção e organização dos artigos, Redação e revisão da apresentação.

E-mail: giselechagas@id.uff.br

Liza Dumovich

Bolsista de pós-doutorado da Marie Skłodowska-Curie Action no Departamento de Antropologia Social e Cultural da KU Leuven. Coeditora da Revista Diáspora - Oriente Médio & Norte da África. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9804-7234>. Colaboração: Seleção e organização dos artigos, Redação e revisão da apresentação. E-mail: liza.dumovich@kuleuven.be

Charisma: power, authority, and devotion in the Middle East and North Africa¹

Carisma: poder, autoridade e devoção no Oriente Médio e Norte da África

Gisele Fonseca Chagas

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

Liza Dumovich

Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven), Leuven, Belgique

ABSTRACT

Since the publication of Max Weber's foundational work on the conceptualization of charisma, the concept has been subject to a wide range of interpretations, often marked by contradictions. Acknowledging the fragmentary nature of Weber's framework, this special issue examines the concept of charisma from an anthropological perspective, engaging with Weber's theoretical model to explore the diverse forms and manifestations through which charisma is created and legitimized. Ethnographies conducted in religious contexts across the Middle East and North Africa have shed light on the various configurations of charismatic communities, movements, and relations, which produce multiple forms of emotional expression and religious experience. In order to contribute to the anthropological debate on the applicability of Weber's concept to different forms of charisma in distinct social and religious contexts, this collection features five ethnographic accounts from Turkey, Morocco, Lebanon, and Iraq. These studies explore the processes through which charisma is constructed, maintained, and transmitted across different religious, political, and institutional contexts. By integrating Weberian theory with ethnographic perspectives, this issue seeks to advance our understanding of charisma as a dynamic, relational, and culturally embedded phenomenon. The contributions to this issue deepen our insight into diverse forms of religious and political commitment, belonging, and emotional attachment to a religious leader, community, or movement, fostering a productive dialogue between different analytical perspectives and ethnographic contexts.

¹ This work has the support of the Cientista do Nosso Estado and Productivity in Research 2 scholarships from Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) and the National Council for Scientific and Technological Development (CNPq), respectively.



Funded by
the European Union



Keywords: Max Weber, Charisma, Ethnography, Middle East and North Africa.

RESUMO

Desde a publicação do trabalho fundante de Max Weber sobre a conceitualização do carisma, o conceito tem sido objeto de uma vasta gama de interpretações, muitas vezes marcadas por contradições. Reconhecendo a natureza fragmentária do modelo teórico proposto por Weber, este dossiê examina o conceito de carisma a partir de uma perspectiva antropológica e visa explorar as diversas formas e manifestações através das quais o carisma é criado e legitimado. Etnografias realizadas em contextos religiosos no Oriente Médio e Norte de África lançaram luz sobre as várias configurações de comunidades, movimentos e relações carismáticas que produzem múltiplas formas de expressão emocional e de experiência religiosa. Com o objetivo de contribuir para o debate antropológico sobre a aplicabilidade do conceito de Weber a diferentes formas de carisma, este dossiê apresenta cinco relatos etnográficos a partir de trabalhos de campo na Turquia, Marrocos, Líbano e Iraque. Estes estudos exploram os processos pelos quais carisma é construído, mantido e transmitido em diferentes contextos religiosos, políticos e institucionais. Ao integrar a teoria weberiana com perspectivas etnográficas, este dossiê procura avançar a nossa compreensão do carisma como um fenômeno dinâmico, relacional e culturalmente enraizado. As contribuições que seguem aprofundam a nossa compreensão das diversas formas de engajamento religioso e político, de pertencimento e de ligação emocional a um líder religioso, comunidade ou movimento, promovendo um diálogo produtivo entre diferentes perspectivas analíticas e contextos etnográficos.

Palavras-chave: Max Weber, Carisma, Etnografia, Oriente Médio e Norte da África.

This special issue explores the concept of charisma from an anthropological perspective. It originates from a panel discussion convened by the Center for Middle East Studies at Universidade Federal Fluminense (NEOM/UFF) during the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) Commission on the Anthropology of the Middle East 2023 meeting, where scholars engaged the topic of religious charisma in the Middle East and North Africa and its diasporas.

Since the publication of Max Weber's (1922) foundational work on the conceptualization of charisma, it has been subject to a wide range of interpretations, often marked by contradictions. Anthropologists have debated its applicability to all forms of charisma and in specific social and religious contexts (Riesebrodt, 1999). Some scholars have built upon Weber's framework (Lindholm, 1990; 2013; Chagas, 2013; Pinto, 2013; 2016; Tee, 2019), while others have

critiqued it (Bourdieu, 1987; Douglas, 1996; Werbner; Basu, 1998). Riesebrodt (1999) argued that contradictory interpretations of Weber's concept of charisma are caused by inconsistencies in Weber's own conceptualizations of charisma and charismatic authority, which differ in their context, scope, and levels of abstraction.

In his political sociology, Weber built on Rudolf Sohm's work on ecclesiastical law (1892), which outlined charisma as a personal gift that creates authority based on divine inspiration. Weber defined the ideal type of charismatic authority as

[...] a certain quality of an individual personality by virtue of which he is considered extraordinary and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities. These are such as are (sic) not accessible to the ordinary person, but are regarded as of divine origin or as exemplary, and on the basis of them the individual concerned is treated as a "leader" (Weber, 1968, p. 241-242).

In Weber's formulation of the three pure types of legitimate domination, rational-legal authority is based on the belief in the legality of enacted rules, while traditional authority is grounded in long-established beliefs in traditions and customs. In contrast, charismatic authority "is sharply opposed to rational, and particularly bureaucratic, authority, and to traditional authority, whether in its patriarchal, patrimonial, or estate variants, all of which are everyday forms of domination; while the charismatic type is the direct antithesis of this" (Weber 1968, 244). According to Weber's typology, charismatic authority is a specific type of structured social relationship that is an anti-traditionalist and anti-rational, even revolutionary, force that can disrupt established norms and traditional authority systems (Riesebrodt, 1999; Breuer, 2019).

Differently, in his sociology of religion, Weber developed a broader conceptualization of charisma relying on the anthropological debate on religious and magical traditions. He wrote:

[...] not every stone can serve as a fetish, a source of magical power. Nor does every person have the capacity to achieve the ecstatic states which are viewed, in accordance with primitive experience, as the pre-conditions for producing certain effects in meteorology, healing, divination, and telepathy. It is primarily, though not exclusively, these extraordinary powers that have been designated by such special terms as "mana," "orenda," and the Iranian "maga" (the term from which our word "magic" is derived). We shall henceforth employ the term "charisma" for such extraordinary powers. (Weber, 1968, p. 400).

This more general concept of charisma extends beyond personal authority or leadership to include depersonalized powers believed to reside in objects, rituals, or magical forces. It is better understood as a phenomenon recognized as extraordinary and, therefore, given a special status (Miyahara 1983). In addition, not all types of charisma can be used to establish authority

and become anti-traditionalist or revolutionary. It may function within or even reinforce existing traditions. Moreover, charismatic objects usually do not exert authority or gather a following (Riesebrodt, 1999).

Building on this understanding, Weber further articulates:

Charisma may be either of two types. Where this appellation is fully merited, charisma is a gift that inheres in an object or person simply by virtue of natural endowment. Such primary charisma cannot be acquired by any means. But charisma of the other type may be produced artificially in an object or person through some extraordinary means. Even then, it is assumed that charismatic powers can be developed only in people or objects in which the germ already existed but would have remained dormant unless evoked by some ascetic or other regimen. (Weber, 1968, p. 400).

Therefore, unlike charismatic authority, the notion of charisma as conceptualized by Weber is not inherently linked to leadership or institutional power but captures a wider range of extraordinary phenomena. It is the emphasis on a pre-existing “charismatic power” in people or objects that prompted Pierre Bourdieu (1987) to dismiss his conceptualization of charisma. Bourdieu (1987), like others who have commented on Weber’s work on charisma (e.g. Werbner; Basu, 1998; Breuer, 2019), criticized Weber for characterizing charisma as an esoteric quality and for overestimating the charismatic personality. Instead, Bourdieu proposed that the sociological investigation should focus on the activities, values, and beliefs endorsed by the charismatic leader.

Echoing Bourdieu, Mary Douglas (1996) suggested that Weber’s focus on charisma overly psychologizes what should be understood through the lens of shared social structures and practices. She contended that Weber’s notion of charisma lacks sufficient investigation into the macro-level structural factors such as social, political, economic, and material contexts. This narrow focus, she suggested, results in a psycho-sociological approach that reduces complex phenomena to individual psychological attributes rather than situating them within broader societal structures. Redirecting the inquiry to the socially generated legitimation would reveal the reasons why individuals follow a charismatic leader. It would also explain why a certain message appeals to one specific community and seems irrelevant to another (Hutt, 2007).

Alternatively, some scholars have emphasized the relational nature (Lindholm, 1993; Pinto, 2016) and adaptability of Weber’s concept of charisma to contemporary contexts (Chagas, 2013; Tee, 2019). Charles Lindholm (1993) proposed a theoretical model that engages the charismatic relationship as a phenomenon rooted in deep emotional connections that serve as the basis for human action and social dynamics. According to him, the feelings of ecstasy and loss of identity that followers experience in relation to their charismatic leader parallel the

idealization of romantic love.

Caroline Tee (2019) posited that charisma is not an innate quality but rather a dynamic interaction between a leader and her followers, contingent upon the continuous endorsement of the latter. This tenet remains valid even in the virtual realm, where interactions are mediated through digital platforms. Tee investigated the ways in which charisma can be materialized and sustained through physical symbols and spaces associated with the leader. Her work enhanced Weber's framework by demonstrating the mechanisms through which charismatic authority persists and adapts in changing cultural and societal landscapes, offering insights into its resilience and transformative potential.

Regarding ethnographic research in the Middle Eastern context, Paulo Gabriel Pinto (2016) built on Weber's framework by integrating personality-centered charisma (*baraka*) and relational charisma (embodied rituals, communal practices, and religious experiences) in his analysis of a collective Sufi ritual in a Syrian *zawiya* (Sufi lodge). He showed that charisma is not only a sociological phenomenon but also an experiential and corporeal one, rooted in the individuals' physical practices and sensory engagements. Pinto expanded the Weberian concept into a more nuanced, experiential, and ritualistic framework, relevant for understanding power and religious authority in Syrian Sufism and beyond. In addition, he highlighted the dual potential of charisma not only to reinforce but also to disrupt religious hierarchies.

Additionally, also in the Syrian context, Gisele Chagas (2013) approached charisma from a gendered perspective in an ethnography with a female branch of a Damascene Sufi order centered around Shaykh Ahmed Kuftaru (d. 2004), who was a Sufi *shaykh* (religious leader) and the Grand Mufti of Syria for 40 years (1964-2004). Her analysis focused on the charismatic and bureaucratic structure that organized this Sufi order, in general, and the women's *halaqa* (religious circle), in particular, with which she conducted fieldwork. Building on Weber's theoretical model, the study showed that the charismatic framework and stability of the *halaqa* are underpinned by the emotional bond that connects the disciples to the leader and to the *halaqa* as a whole. Love and praise for the female charismatic leader were perceived as both personal and spiritual achievements.

Rather than suggesting that these varying perspectives stem mainly from misinterpretations of Weber's work (Lash; Whimster, 1987; Breuer, 2019) or from inherent inconsistencies in his own conceptual framework (Riesebrodt, 1999), this special issue acknowledges the relevance of Weber's theoretical model for recognizing different forms and manifestations of charisma and for understanding the processes by which it is created and endorsed. Mindful of the fragmentary aspects of Weber's theory of charisma (Tee, 2019), this collection contributes to the ongoing

debate by presenting five ethnographic accounts that examine the ways in which charisma is constructed, maintained, and transmitted in different national and religious contexts in the Middle East and North Africa.

In the opening article, Markus Dressler investigates the concept of charisma within Islamic traditions, emphasizing its relevance in shaping Islamic discourse. Engaging with Talal Asad's notion of Islam as a "discursive tradition" and the critiques advanced by Shahab Ahmed and Zeynep Oktay, Dressler advocates broadening the sources of Islamic normativity beyond the Qur'an and Hadith. The analysis highlights the significance of charisma, particularly in the Alevi tradition, where it manifests itself in the sanctity of individuals, objects, and practices. It shows that these elements reflect embodied and material expressions of the sacred that challenge scriptural-centered frameworks. The article further scrutinizes the notion of continuous revelation, underscoring its roots in Sufi and Shiite discourses, where divine interaction is seen as ongoing and not confined to textual revelation. By situating Alevism within a genealogical and anthropological framework, Dressler critiques the marginalization of charismatic traditions in Islamic studies and champions the acknowledgment of charisma as an anchor in Islamic discourses, thus contributing to a more inclusive understanding of Islam's normative structures and spiritual practices.

The second article shifts the focus from Islam to Christianity. Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz analyzes the concept of charisma through the lens of the life of and devotion to Bshara Abou Mourad, a Salvatorian monk whose ongoing canonization process underscores his role in shaping the Greek Catholic community in Lebanon. Drawing on Weber's classical definition and subsequent anthropological expansions, the study highlights how charisma operates within both personal and material dimensions, manifesting in sacred spaces, rituals, and objects associated with Abou Mourad. The article introduces the concept of "arenas of charisma" to describe the spatial and social contexts where the monk's spiritual influence is mobilized. It demonstrates how charisma is not limited to the extraordinary traits of a person but extends to material culture, communal memory, and devotional practices that transcend local boundaries to shape collective identity. By integrating Weberian and post-Weberian frameworks, the study illustrates how Abou Mourad's charisma serves as both a marker of religious distinctiveness and a source of cohesion for the Greek Catholic community amidst Lebanon's competitive sectarian dynamics. The analysis thus contributes to a nuanced understanding of charisma as a dynamic force that bridges individual, communal, and political dimensions.

Bruno Ferraz Bartel's piece examines the interplay of authority, legitimacy, and charisma within the context of Moroccan Sufism, focusing on the reorganization of the ritual center

of the Hamdouchiya brotherhood in Safi. It explores how leadership within a *zawiya* (Sufi lodge) is shaped not only by traditional hierarchies but also by institutional charisma. The study highlights the efforts of three key individuals to revitalize devotional practices, blending traditional authority with a modern reinterpretation of ritual and ethical norms. It demonstrates how, in this Sufi context, charisma operates within institutional frameworks, emphasizing collective performances, affective bonds, and localized agency. This hybridization of traditional and charismatic domination underscores the adaptability of Moroccan Sufism in navigating both historical continuity and contemporary challenges. Bartel's study contributes to the anthropological understanding of charisma as a dynamic force that integrates ethical practice, ritual performance, and institutional innovation. While the focus remains on the religious domain, the study recognizes the sociopolitical dimensions of authority within the *zawiya*'s organizational and cultural context.

The following article investigates Ayatollah Sistani's charismatic authority in post-2003 Iraq, offering an innovative perspective through the concept of "affective bond." Based on interviews with Sistani's followers, Ali Alsayegh's study highlights the emotional and cognitive dimensions of charisma as perceived by his supporters. It examines Sistani's leadership as rooted in three interrelated perceptions: legitimacy, political hope, and authenticity. These factors combine to form an absolute trust that enables Sistani to mobilize his followers in response to key events such as elections, protests, and his 2014 *fatwa* (edict) against ISIS. The paper contributes to the anthropological understanding of charisma by demonstrating how Sistani's authority operates at the intersection of the Weberian framework and cultural-religious practices in Shi'i communities. It underscores the dynamic interplay between followers' perceptions and socio-political conditions, enriching discussions of how charismatic authority adapts and fluctuates in varying contexts of political and social upheaval. The article discusses charismatic authority primarily as religious charisma embedded in the Shi'i theological and cultural framework, where Sistani is viewed as a spiritual leader and representative of divine authority. However, it also extends to political charisma, as Sistani's influence on political mobilization and national crises is a central theme. Thus, his charisma straddles both categories, with a stronger foundation in religious charisma but significant implications for political authority.

In the final article, Montassir Sakhi examines the formation of politico-religious charisma in post-Baathist Iraq, focusing on the transformations that occurred after the Gulf War in 1991 and subsequent U.S. interventions. The author traces the evolution from the nationalist charisma embodied by Saddam Hussein to the fragmented struggles for religious charisma that emerged in the context of sectarianism, war, and colonial aggression. The analysis highlights

how Weber's notion of "routinization" helps explain the transition from charismatic nationalist leadership to sectarian-based religious leadership. However, it also challenges Weber's model by arguing that the persistence of violence and instability in Iraq defies the typical rationalization of charisma seen in modern political systems. It integrates Weber's insights with a postcolonial critique, shedding light on the intersections of charisma, religion, and state-building in a fragmented society. It advances anthropological discussions on charisma by providing a critical reevaluation of Weber's theory and its applicability to non-Western societies.

The contributions in this issue illustrate a multitude of configurations of charismatic communities, movements, and relations, and the diverse ways in which they produce a range of contemporary political manifestations and religious experiences in the daily lives of individuals in the Middle Eastern and North African contexts. The analyses underscore the value of the concept of charisma as a powerful tool for anthropological investigation and the potential of the ethnographic perspective to grasp the nuances of charisma as a lived reality.

REFERENCES

1. BOURDIEU, Pierre. Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion. *In*: LASH, Scott; WHIMSTER, Sam (ed.). **Max Weber: Rationality and Modernity**. London: Allen and Unwin, 1987. p. 119-136.
2. BREUER, Stefan, The Relevance of Weber's Conception and Typology of Herrschaft'. *In*: HANKE, Edith; SCAFF, Lawrence; WHIMSTER, Sam (ed.). **The Oxford Handbook of Max Weber**. Oxford: Oxford University Press, 2019.
3. CHAGAS, Gisele Fonseca. Female Sufis in Syria: Charismatic Authority and Bureaucratic Structure. *In*: LINDHOLM, Charles (ed.). **The Anthropology of Religious Charisma**. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 81-100. (Contemporary Anthropology of Religion).
4. DOUGLAS, Mary. **Natural Symbols**. New York: Routledge, 1996.
5. EISENSTADT, Shmuel. Introduction. *In*: WEBER, Max. **On Charisma and Institution Building. Selected writings**. Chicago: University of Chicago Press, 1968. p. xix-lvi.
6. HUTT, Curtis. Pierre Bourdieu on the Verstehende Soziologie of Max Weber. **Method & Theory in the Study of Religion**, [s. l.], v. 19, n. 3-4, p. 232-254, 2007.
7. LINDHOLM, Charles. **Charisma**. Oxford: Blackwell, 1993.
8. LINDHOLM, Charles. **The Anthropology of Religious Charisma**. Contemporary

- Anthropology of Religion. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
9. MIYAHARA, Kojiro. Charisma: From Weber to Contemporary Sociology. **Sociological Inquiry**, [s. l.], v. 53, n. 4, p. 368-388, 1983.
 10. PINTO, Paulo. Knowledge and Miracles: Modes of Charisma in Syrian Sufism. *In*: LINDHOLM, Charles (ed.). **The Anthropology of Religious Charisma**. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 59-77. (Contemporary Anthropology of Religion).
 11. PINTO, Paulo. Mystical bodies/unruly bodies: Experience, empowerment and subjectification in Syrian Sufism. **Social Compass**, [s. l.], v. 63, n. 2, p. 197-212, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0037768616628791>. Acesso em: 12 dez. 2024.
 12. RIESEBRODT, Martin. Charisma in Max Weber's Sociology of Religion. **Religion**, [s. l.], v. 29, n. 1, p. 1-14, 1999.
 13. SHILS, Edward. Charisma, Order, and Status. **American Sociological Review**, [s. l.], v. 30, n. 2, p. 199-213, 1965.
 14. TEE, Caroline. Creating charisma online: the role of digital presence in the formation of religious identity. **Journal of Contemporary Religion**, [s. l.], v. 34, n. 1, p. 75-96, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13537903.2019.1585104>. Acesso em: 12 dez. 2024.
 15. WEBER, Max. **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology**. Oakland: University of California Press, 1968. [1922].
 16. WERBNER, Pnina; BASU, Helene. The embodiment of charisma. *In*: WERBNER, Pnina; BASU, Helene (ed.). **Embodying Charisma: modernity, locality and the performance of emotion in Sufi cults**. New York: Routledge, 1998. p. 3-27.

Gisele Fonseca Chagas

Professor at the Department and the Postgraduate Programme in Anthropology at Universidade Federal Fluminense. Vice-coordinator of the Center for Middle East Studies. Doctorate degree in Anthropology from Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3798-8721>. Contribution: Articles selection and organization, Writing and review. E-mail: giselechagas@id.uff.br

Liza Dumovich

Marie Skłodowska-Curie Action Postdoctoral Fellow at the Department of Social and Cultural Anthropology at KU Leuven. Co-editor of Revista Diáspora - Oriente Médio & Norte da África. Doctorate degree in Anthropology from Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9804-7234>. Contribution: Articles selection and organization, Writing and review. E-mail: liza.dumovich@kuleuven.be

Carisma, personificação e revelação contínua: ampliando o conceito de Islã

Charisma, personification and continuous revelation:
broadening the concept of Islam

Markus Dressler

Institute for the Study of Religion, Leipzig University, Leipzig, Alemanha

Liza Dumovich (tradutora)

Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven), Leuven, Bélgica

RESUMO

Este artigo tem o objetivo de ampliar e pluralizar nossa abordagem do Islã como uma tradição discursiva. Ele formula uma intervenção no debate acadêmico sobre a conceituação do Islã como uma tradição discursiva proposta por Talal Asad. Essa conceituação foi criticada por conter um certo viés sunita em sua noção de ortodoxia, notadamente por Shahab Ahmed e Zeynep Oktay. Esta última, com base em seu trabalho sobre o alevismo, argumentou a favor da autoridade carismática como um element importante na conceituação dos nós da normatividade islâmica. Dando continuidade a essas intervenções, este artigo sustenta que o reconhecimento do papel central do carisma, que é a ênfase na devoção à sacralidade corporificada nos santos, a corporificação do divino em locais e coisas sagradas e as dimensões afetivas da devoção (no contexto de paisagens sonoras e formações estéticas específicas) pode ajudar a descentralizar pontos de referência logocêntricos e leais às escrituras na conceituação do Islã. O artigo argumenta que a pluralização dos pontos de referência centrais na conceituação do Islã está alinhada a uma perspectiva genealógica, que deve ser cética em relação a conceituações do Islã que se sobrepõem a hegemonias estabelecidas e tomam como axiomática a centralidade das escrituras na devoção islâmica.

Palavras-chave: Carisma, Alevismo, Islã, Talal Asad, Normatividade islâmica.

Recebido em 30 de outubro de 2024.
Avaliador A: 01 de novembro de 2024.
Avaliador B: 05 de novembro de 2024.
Aceito em 13 de novembro de 2024.



ABSTRACT

This article aims to broaden and pluralize our approach to Islam as a discursive tradition. It formulates an intervention to the scholarly debate on the conceptualization of Islam as a discursive tradition that was launched by Talal Asad. This conceptualization has been criticized for a certain Sunni bias in its notion of orthodoxy, which posits the Quran and Ḥadīth as central reference points in Muslim engagements with Islam, notably by Shahab Ahmed and Zeynep Oktay. The latter has, based on her work on Alevism, argued for taking charismatic authority more seriously in the conceptualization of the knots of Islamic normativity. Following up on these interventions, this article maintains that recognition of the central role of charisma, that is emphasis on devotion to sacredness embodied in saints, embodiment of the divine in sacred sites and things, and the affective dimensions of piety (in the context of specific soundscapes and aesthetic formations) can help to de-centre scripture-loyal and logocentric reference points in the conceptualization of Islam. The chapter argues that pluralization of the central reference points in relation to which Islam is conceptualized is in line with a genealogical perspective, which should be skeptical of conceptualizations of Islam that overlap with established hegemonies, and take for granted the scripture-centeredness of Islamic piety.

Keywords: Charisma, Alevism, Islam, Talal Asad, Islamic normativity.

INTRODUÇÃO

Para alguém que dedicou grande parte de seu trabalho acadêmico ao estudo dos aleviis na Turquia, a questão de como conceituar o alevismo em relação ao Islã e, portanto, a questão de como conceituar o Islã, está sempre em pauta. Ela é central, principalmente, devido à tendência dos discursos muçulmanos sunitas de classificar como heréticas e marginalizar as enunciações aleviis do Islã, uma prática por meio da qual os entendimentos sunitas do Islã são, eles próprios, constituídos como “ortodoxos” (Dressler, 2013). Já nos textos otomanos, os aleviis Kızılbaş¹ eram frequentemente acusados de heresia, articulada por meio das terminologias pejorativas típicas da apologética muçulmana sunita. Essa prática foi mais intensa no século XVI, depois que grupos Kızılbaş se alinharam com os safávidas na Anatólia, posicionando-se assim contra a soberania otomana (Sohrweide, 1965). No entanto, apesar de serem considerados hereges

¹ Kızılbaş, literalmente “Cabeça vermelha”, é o termo histórico (com fortes conotações pejorativas) usado pelos otomanos para designar os grupos e indivíduos que, desde o final do século XIX, ficaram conhecidos como aleviis.

desde então, seu pertencimento ao Islã não chegava a ser questionado². Isso mudou quando os missionários protestantes americanos, que começaram a estabelecer contatos regulares com as comunidades alevi Kızılbaş na década de 1850, começaram a sugerir origens e genealogias não islâmicas do alevismo Kızılbaş³. Outros observadores ocidentais aprofundaram essa linha de interpretação e, embora os otomanos e, posteriormente, o discurso kemalista afirmassem, em geral, a islamicidade do alevismo (ainda que muitas vezes criticassem sua interpretação do Islã), o questionamento dessa islamicidade tornou-se parte dos modos de interpretá-lo. Hoje, a relação do alevismo com o Islã é ferozmente contestada (Dressler, 2022).

Os debates sobre a islamicidade do alevismo apontam para conceitualizações específicas do Islã. A formulação do Islã como uma “tradição discursiva” por Talal Asad em seu *The Idea of an Anthropology of Islam (A ideia de uma antropologia do Islã)*, em 1986, foi um marco na reflexão acadêmica sobre esse trabalho de conceituação. Asad (1986) critica os vieses essencialista e funcionalista no estudo do Islã e destaca a necessidade de uma abordagem discursiva, sensível à dinâmica de poder histórica na qual as enunciações sobre o Islã são formuladas, bem como a importância das práticas e da corporificação na constituição do Islã como uma tradição. Distanciando-se das conceitualizações convencionais do Islã e privilegiando uma perspectiva explicitamente muçulmana, Asad relaciona a tradição islâmica ao Alcorão e ao Ḥadīth como seus principais pontos de referência normativos.

Embora a abordagem asadiana do Islã centrada no discurso, mais detalhada e ampliada em seu trabalho posterior, tenha recebido muitos seguidores, certos aspectos da sua noção de tradição discursiva foram criticados - especialmente o posicionamento do Alcorão e do Ḥadīth como pontos de referência autorizados para o engajamento dos muçulmanos com o Islã como tradição, e seu conceito de ortodoxia, que, como resultado desse engajamento, carrega um viés sunita (Lukens-Bull, 1999; Wilson, 2007; Reinhart, 2020)⁴. Tendo como pano de fundo essa crítica e com o objetivo de ampliar e pluralizar nossa abordagem do Islã como tradição discursiva, este artigo dialoga com o livro *What is Islam?*, de Shahab Ahmed, e se baseia nas contribuições recentes de Zeynep Oktay. Essa última, com base em seu trabalho sobre o alevismo, argumentou a favor de levar a autoridade carismática mais a sério na conceitualização dos pontos nodais da normatividade islâmica. Dando continuidade a essas intervenções, sustento que o reconhecimento do papel central do carisma, que é a ênfase na devoção à

2 Sobre a islamicidade das tradições alevi e bektashi, cf. Oktay-Uslu (2020, 2022); Karakaya-Stump (2020).

3 Sobre o encontro dos alevi com missionários americanos, cf. Kieser (2000).

4 Cf. Frank Peter (no prelo).

sacralidade corporificada nos santos, da corporificação do divino nos locais e coisas sagradas e das dimensões afetivas da devoção religiosa (no contexto de paisagens sonoras e formações estéticas específicas) pode ajudar a descentralizar as referências escriturais e logocêntricas na conceituação do Islã. Eu argumento que a pluralização dos pontos de referência centrais na conceituação do Islã se alinha a uma perspectiva genealógica, a qual deve ser cética em relação às conceituações que se sobrepõem às hegemonias estabelecidas e tomam como certa a centralidade das escrituras na devoção islâmica.

DO TEXTO AO CARISMA

Se concordarmos que não devemos nos contentar com uma abordagem nominalista, quais são então os conceitos que podem ancorar uma conceituação do Islã? Foi sugerido que a proposta de Asad de considerar o Alcorão e o Ḥadīth como os pontos de referência centrais em relação aos quais a tradição islâmica é negociada deriva de uma reificação religiosa da “tradição islâmica”, até mesmo uma inscrição indireta de preferências teológicas na conceituação do Islã (Lukens-Bull, 1999, p. 6). Em uma publicação mais recente, Asad (2017, p. 200) esclareceu:

A discordância é fundamental para o que considero ser uma tradição discursiva. Isso não significa que todos os muçulmanos tentem conscientemente seguir o Alcorão e os ditos do Profeta, muito menos que todos os muçulmanos estejam familiarizados com eles. O que acontece é que *os argumentos* sobre o que significa ser muçulmano (quando ocorrem e se, quando ocorrem, invocam “autoridades” ou não) são orientados para uma compreensão coerente ou apreciação de uma revelação divina e do papel do mensageiro que a disponibilizou para a humanidade.

Claramente, a abordagem asadiana do Islã como uma tradição discursiva e sua abordagem da ortodoxia como um produto de negociações que ocorrem dentro e por meio de relações de poder e, portanto, como histórica, permite uma pluralidade de posições dentro do Islã. E é certamente correto que, para a maioria dos muçulmanos, a revelação e o papel do profeta são fundamentais para sua compreensão do Islã. No entanto, o que dizer das margens dessa tradição, daqueles muçulmanos para os quais o papel do profeta é menos central, a profecia não foi concluída ou a compreensão da revelação não está centrada no texto?

A discussão a seguir tem o objetivo de redirecionar a atenção para esses territórios marginalizados do Islã. Uma das contribuições recentes mais notáveis para a questão da conceitualização do Islã, que criticou a tradição discursiva de Asad como excessivamente focada

no prescritivo e na produção de ortodoxia, foi oferecida por Shahab Ahmed. Ahmed (2016) considera essa abordagem conflitante com a pluralidade de normatividades que caracteriza a história dos muçulmanos. De fato, dificilmente se pode negar que a abordagem de Asad reverbera sensibilidades hegemônicas do Islã sunita. No contexto de uma discussão crítica sobre o uso do conceito de transcendência no contexto islâmico, ele afirma:

[Um] muçulmano devoto não usaria a palavra “transcender”, mas provavelmente ecoaria o Alcorão e diria “Eu tenho fé em Deus Todo-Poderoso e na outra vida (*al-ākhirā*)”. No entanto, o significado do que pode ser traduzido como “outro mundo que transcende este” para um muçulmano devoto pode ser encontrado em parte no que ele diz sobre o Alcorão, em suas invocações dele ao falar com outros muçulmanos e em seu comportamento em relação ao livro como “um sinal de Deus” para suas criaturas neste mundo (Asad, 2001, p. 213).

Esse argumento toma o “muçulmano devoto” como a voz emblemática que fala pelo Islã. No entanto, por que deveríamos privilegiar a atitude de um “muçulmano devoto” quando refletimos sobre o conceito de transcendência em relação ao Islã? E, antes, como determinamos o que conta como devoção dentro do Islã? A devoção, nesse caso, está necessariamente ligada à intimidade com o Alcorão? Ao explorar os limites conceituais da abordagem de Asad, Ahmed (2016, p. 104) argumenta que “uma conceituação válida do ‘Islã’ deve denotar e conotar todos os ‘Islãs’ possíveis”. Assim, ele busca uma concepção do Islã como “engajamento hermenêutico com o pré-texto, o texto e o con-texto da revelação a Muhammad” (2016, p. 363).

Ahmed (2016, p. 73) certamente precisa ser reconhecido por oferecer uma nova abordagem ao debate sobre a conceituação do Islã, no qual ele entra não a partir de seus centros discursivos, mas por meio de um foco nas “reivindicações normativas contraditórias feitas na história pelos muçulmanos sobre *o que é o Islã*”. A partir desse ponto de vista, ele oferece explorações reveladoras sobre discursos muçulmanos historicamente poderosos, porém marginalizados. Ele aponta, por exemplo, para a ênfase sufi nas “faculdades *holísticas* do conhecimento” em oposição a “dar prioridade apenas à faculdade raciocinativa” (2016, p. 19). Ele explica ainda que “o sufismo *submete o conceito* do Alcorão às exigências de uma matriz de Verdade total elaborada pela disciplina e experiência gnósticas, na qual a *ḥaqīqah*, a verdade experiencial, é a verdade superior, enquanto a *sharī‘ah*, a verdade prescritiva, é a verdade inferior” (2016, p. 98). Nessa linha, ele descreve o *samā‘*, que se refere a formas ritualizadas de ouvir música, como uma prática sufi “por meio da qual o muçulmano buscava *o gosto (dhawq)* somático direto, pessoal e subjetivo do Divino” (2016, p. 286). A abordagem de Asad ao Islã como “tradição discursiva=’ortodoxia’“, afirma Ahmed (2016, p. 289), não conseguiu captar essas dimensões exploratórias da prática muçulmana.

A intervenção de Ahmed, que direciona o foco para o não racional, as “faculdades holísticas de conhecimento”, a experiência somática e o gosto, é importante, pois permite uma descentralização das normatividades majoritárias na conceituação do Islã. Ainda assim, como Zeynep Oktay (2022) argumentou de forma convincente, seu envolvimento com o sufismo é dominado por discussões do pensamento sufi de elite e permanece logocêntrico em sua orientação principal, refletido no tratamento extensivo de vertentes filosóficas e, em particular, do que ele chamou de “amalgama filosófico-sufi” (Ahmed, 2016, p. 31). Esse viés em relação a ideias filosóficas fica explícito em sua discussão dos conceitos sufis de *baraka* (bênção) e *ziyāra* (visitação):

A ideia da economia cósmica da *barakah* procede diretamente da lógica neoplatônica de emanção que sustenta o cosmo aviceniano - de fato, a *ziyārah* de um muçulmano comum para obter a *barakah* que emana da tumba de um sufi em uma aldeia ou passagem de montanha no Marrocos, na Índia ou na Indonésia é precisamente um reconhecimento e uma participação ativa *de facto* em um cosmo organizado, estruturado e vivenciado em termos neoplatônicos, avicenianos e akbarianos (2016, p. 92).

Em sua recente intervenção no debate sobre a conceituação do Islã, Oktay destaca a avaliação crítica de Ahmed da noção de ortodoxia de Asad como muito limitada, pois se concentra apenas em “discursos prescritivos” (discursos que prescrevem e proíbem) e não leva em conta os “discursos exploratórios”, definidos por Ahmed como “uma licença para explorar (por) si mesmo”, ou seja, discursos que estabelecem autoridade “em áreas como filosofia, sufismo, arte, poesia, música etc.” (Ahmed, 2016, p. 282-283 apud Oktay-Uslu, 2021, p. 45)⁵. Embora Oktay reconheça, com base em seu próprio trabalho histórico sobre as tradições literárias alevi e bektashi, a importância de distinguir entre discursos islâmicos prescritivos e exploratórios, ela afirma que ambos permaneceriam, em última análise, limitados a uma imaginação de um “mundo islâmico letrado”. As hagiografias, por exemplo, não seriam nem prescritivas nem exploratórias, mas criariam “uma resposta emocional de veneração e devoção em seu leitor, levando assim comunidades a seguirem o santo em questão” (Oktay-Uslu, 2021, p. 47). Para captar esse tipo de discurso, que ela vê como um elemento constitutivo da literatura alevi e bektashi, totalmente incorporada à linguagem sufi, ela propõe um terceiro tipo de discurso, os “discursos leis ao carisma”:

⁵ Ahmed (2016, p. 285-286) argumenta que “a maior parte histórica da tradição discursiva normativa dos muçulmanos é não prescritiva e não ortodoxizante - em vez disso, é *exploratória* de uma multiplicidade de verdades e valores”.

A inclusão de “discursos leais ao carisma” abrirá espaço para os discursos religiosos de ambientes de letramento restrito. Também trará à tona um terceiro tipo de poder, um que não necessariamente prescreve ou leva a explorar, mas que cria uma resposta emocional, como a de veneração. É um tipo de poder que não exige formas letradas de raciocínio para sua comunicação (2021, p. 47).

Com essa intervenção, Oktay expande uma sugestão anterior minha de conceber a religiosidade que caracteriza o alevismo como marcada pela lealdade ao carisma em justaposição à lealdade às escrituras das abordagens sunitas hegemônicas, que são caracterizadas pela ênfase na tradição textual e na *sharī‘a/fiqh* (Dressler, 2002)⁶. Essas orientações, como já elaborei em outro lugar, não devem ser entendidas como mutuamente exclusivas:

Formas não escriturais de normatividade sempre fizeram parte das culturas islâmicas⁷ - seja na forma do sufi carismático ou do santo xiita, da autoridade da linhagem ou das várias formas de práticas islâmicas populares, muitas vezes específicas à região (como rituais meditativos e extáticos, potencialmente transformadores). Portanto, eu penso ser fundamentalmente equivocado conceber formas de autoridade escriturais e não escriturais (baseadas em carisma ou em práticas) no Islã como estando em oposição categórica, mesmo que certas polêmicas islâmicas sugiram exatamente isso. (Dressler, 2013, p. 236)⁸.

A questão sobre a base da autoridade religiosa no Islã é sempre contestada - podem surgir tensões, por exemplo, à luz dos diferentes embasamentos de autoridade associados a títulos honoríficos como *‘ālim* (denotando autoridade escritural/legal), *sayyid* (carisma baseado na descendência), *shaykh* sufi (carisma baseado no conhecimento místico) ou *wālī*/santo (carisma baseado na proximidade a Deus). As tradições que incluímos sob o rótulo de alevismo pertencem claramente a vertentes do Islã que consideram o carisma baseado na santidade e na descendência como a principal fonte de autoridade religiosa⁹.

6 A distinção entre diferentes tipos de autoridade islâmica já havia sido avançada anteriormente por Ernest Gellner, que posicionou, dentro de um cenário Ibn Khalduniano, entre os centros urbanos e tribais da sociedade, os especialistas islâmicos (*‘ulamā*) e os santos sufis como dois polos com relação às suas fontes de legitimidade religiosa - conhecimento acadêmico igualitário de um lado e linhagem biológica e espiritual do outro. Cf.: Gellner 1983, especialmente o cap. 4.

7 A noção de cultura islâmica é aqui entendida em um sentido amplo e não conota uma distinção entre cultura e religião.

8 Cf. Também: Lukens-Bull (1999, p. 11).

9 Para uma discussão sobre o carisma sufi em relação à noção weberiana de autoridade carismática, cf. Werbner e Basu (1998, p. 14-17).

REVELAÇÃO CONTÍNUA

Ele removeu o véu de todo o Alcorão, Eles viram que não há Alcorão além de 'Ali.

Abdul Musa, santo-poeta alevi, século XIV (Oktay-Uslu, 2022, p. 320).

Embora muitas vezes se considere como certo que a revelação corânica é a única âncora legítima da normatividade islâmica, há muitos indícios que apontam para um cenário muito mais complexo. Em sua inspiradora etnografia sobre as práticas de oração islâmica entre mulheres no Irã, Niloofar Haeri oferece uma interpretação intrigante da famosa história de Moisés e o Pastor, encontrada no *Mathnawī* do grande místico persa do século XIII, Jalāl ud-Dīn Rūmī. Nele, Deus admoesta Moisés, que havia repreendido um pastor por sua linguagem íntima ao se dirigir a Deus, com os seguintes versos: “Não temos nenhuma consideração por palavras ou *qāl*[,] Nós olhamos para seu espírito e *hāl*”. Enquanto o termo *qāl* se refere à linguagem verbal, Haeri (2021, p. 13) continua, *hāl*

[...] refere-se a um dos conceitos mais centrais do *`erfān*¹⁰. Ele é um termo complexo, destinado a capturar a mudança repentina, fugaz e imprevisível no estado emocional de uma pessoa, um momento em que ela sente uma sensação avassaladora de conexão com o divino (com a natureza, com o universo) - uma sensação de êxtase, alegria ou até mesmo tristeza profunda. É esse estado que Deus diz a Moisés que é importante. O pastor estava em *hal*, o estado mais verdadeiro. O *qal* não importa.

Em outras palavras, aos olhos do místico, o que importa é a experiência corporificada, expressa em estados particulares, em vez de uma linguagem correta, o *qāl* - um termo árabe que significa literalmente “ele falou” e, nesse sentido, aparece com frequência no Alcorão, ao qual ele se remete imediatamente.

A centralidade da revelação e uma abordagem textual da normatividade islâmica também são questionadas por Oktay-Uslu (2022, p. 308) em sua crítica ao livro de Ahmed, *What is Islam*, no contexto da literatura alevi:

Uma comparação com os princípios religiosos alevi revela que a conceitualização de Shahab Ahmed, baseada nos conceitos de Texto, Pré-Texto e Con-Texto, postula a primazia do Alcorão (Texto) e de Muhammad (como objeto da Revelação). Entretanto, apesar do lugar significativo dos discursos sufis no discurso alevi, nem o Alcorão nem o Profeta Muhammad são centrais na crença e prática alevi. Muitas das perspectivas

¹⁰ Literalmente “gnosis”, termo para o conhecimento místico xiita.

alevis sobre a amizade com Deus (*walāyah*) destacam a igualdade entre Muhammad, os imams e os santos alevis. A revelação não é exclusiva a Muhammad, mas sim a qualidade de todo discurso pertencente a Homens Perfeitos [MD: arab., sg.: *al-insān al-kāmil*¹¹]. Como resultado, não podemos falar de uma diferença significativa entre Texto (o Alcorão) e Con-Texto (a categoria de Ahmed para os textos escritos por amigos de Deus [MD: *awliyā*, i.e. santos sufis]).

O estudo seminal de Yohanan Friedmann sobre os precursores históricos do pensamento religioso Ahmadi demonstrou que a ideia de que a revelação continua além da profecia de Muhammad foi uma característica proeminente em vertentes significativas do sufismo e xiismo medievais. Ibn al-Arabi (1165-1240), por exemplo, distinguiu profecia espiritual legislativa e não legislativa: “A legislação é apenas uma parte [da profecia], e é inconcebível que sua cessação também implique a cessação do processo revelatório. Esse processo fornece o alimento espiritual do mundo, e o mundo não poderia existir sem ele”. Esse tipo de profecia espiritual não legislativa é adquirida, conquistada pelo “profeta que segue os passos do profeta legislativo e segue seu costume” (Friedmann, 2003, p. 74). Uma ideia muito semelhante é encontrada no xiismo, em que teólogos *mainstream* introduziram uma distinção entre profecia legalista (*nubuwwa*) e profecia espiritual, interior (*nubuwwa bāṭiniyya*), ou entre profecia (*nubuwwa*) e santidade (*wilāya*) - no contexto xiita, a posição espiritual dos imams, que é uma forma de profecia (2003, p. 75; Dakake, 2007, p. 25). Assim, especialmente em certas vertentes do sufismo e do xiismo, a profecia é necessariamente contínua: “Ela permitiu a existência de um relacionamento constante entre Allāh e o homem” (Friedmann, 2003, p. 76). Pensadores islâmicos medievais encontraram aspectos da profecia também na recepção de bons sonhos por crentes honestos (Friedmann, 2003, p. 84-86). Outra parte mais ampla da profecia foi atribuída aos *muḥaddathūn*, “pessoas com quem se fala” (2003, p. 86). Novamente, “a ideia de afinidade (ou mesmo identidade) entre os *muḥaddathūn* e os profetas é muito mais explícita nas tradições sufi e xiita. Na literatura sufi, os *muḥaddathūn* são creditados com as mais altas realizações espirituais, e a linha divisória entre eles e os profetas é frequentemente tênue” (2003, p. 88). O proeminente estudioso do século IX al-Tirmidhi via os *muḥaddathūn* como receptores da revelação (*wahy*). A diferença em relação ao profeta mensageiro (*rasūl*) era que este último recebia uma *sharī‘a* para transmitir (Friedmann, 2003, 88). Da mesma forma, de acordo com Aḥmad Sirhindī (1564-1624), *shaykh* proeminente da ordem Naqshbandī, “alguns poucos sufis alcançam perfeições proféticas e desfrutam de acesso direto à fonte de inspiração divina” (2003, p. 90). No xiismo, Ali e os imams também eram considerados *muḥaddathūn* (Friedmann, 2003).

11 Sobre as qualidades divinas de *al-insān al-kāmil* no pensamento sufi, cf. Morrissey (2020).

Friedman mostra um discurso islâmico medieval sobre revelação e profecia que é significativamente mais amplo de entendimentos que consideram o Alcorão como a expressão final do processo revelador e Muhammad o último profeta. Embora esse discurso não desafie a autoridade da revelação do Alcorão como divina e o papel de Muhammad como mensageiro, ele reconhece que nem a revelação nem a profecia estão vinculadas ao Alcorão. Isso é importante para a contextualização das noções alevi de revelação e, de forma mais ampla, para a apreciação das múltiplas intimidades que o relacionamento entre Deus e o homem permite em uma perspectiva alevi. No alevismo, como Oktay demonstrou, a revelação não é explicitamente uma qualidade reservada ao Alcorão. De forma análoga às vertentes do sufismo e do xiismo, Deus não é o outro definitivo e a revelação do Alcorão não é o momento singular em que essa alteridade está sendo superada. No alevismo, o divino - historicamente uma marca do hurufismo, conforme transmitido pela literatura bektashi – é não apenas corporificado em Ali e outros santos (*ahl al-bayt*¹², os outros imams xiitas, santos anatólícos e as famílias veneradas de linhagem alid), mas também perceptível nos seres humanos de forma mais geral (Mélikoff, 1998). Isso lembra o que Werbner e Basu (1998, p. 6) chamaram de “teoria sufi do carisma”, que é “uma forma corporificada, implícita, de conhecimento carismático. Ele se manifesta [...] nas capacidades rituais dos santos de imbuir o seu entorno concreto com sua persona sagrada”¹³.

Embora a tradição alevi defenda a profecia de Muhammad, ela é superada pela santidade e autoridade espiritual superior de Ali, emblematicamente reconhecida por Muhammad na mitológica União dos Quarenta durante a mítica ascensão de Muhammad aos céus (Oktay-Uslu, 2022) e no contestado Ḥadīth “Eu sou a cidade do conhecimento, e Ali é a sua porta”. No alevismo, a profecia (*nubuwwa/nübüvvet*) depende da santidade carismática (*wilāya/vilayet*) para ser autorizada e se tornar acessível (Oktay-Uslu, 2022, p. 320-322). “Para os alevi”, afirma Oktay (2022, 319), “qualquer texto ‘revelado’ a qualquer santo seria ontologicamente idêntico ao Alcorão”. Os hinos religiosos no alevismo (*deyiş*) e no bektashismo (*nefes*) são, na prática, ainda mais importantes do que o texto corânico (2022). Os alevi se referem a Ali como o “Alcorão falante” (*Kuran-ı natık*). O alaúde de braço longo (*saz*, ou *bağlama*), que é tocado pelos bardos alevi, os *aşık* (lit. aqueles “apaixonados” [por Deus]) dentro e fora do ritual, é reverenciado como o “Alcorão de cordas” (*telli Kuran*) (2022). De acordo com o etnomusicólogo Ulaş Özdemir (2009, p. 68), ele próprio um bardo alevi, os *aşık* são considerados santos e sua palavra é considerada a “essência do Alcorão: o *aşık* é o vetor das palavras sagradas e

12 “A família do Profeta”, ou seja, Muhammad, sua filha Fátima, casada com Ali, e seus descendentes diretos, Hasan e Hussain.

13 Cf. também Cone (2018), especialmente da página 23 até a 31.

é por meio de seu instrumento e de sua canção que ele as transmite”. Podemos identificar nessas expressões uma certa ambiguidade com relação ao Alcorão como o arquétipo islâmico da revelação. Embora o Alcorão apareça no discurso alevi como uma metáfora importante para as enunciações do divino, ao mesmo tempo ele não se limita ao texto codificado¹⁴. Ele está corporificado em Ali, na palavra do *aşık*, bem como no instrumento sagrado e seu som.

A paisagem sonora sagrada dos hinos religiosos alevi forma um domínio estético para a expressão do conhecimento religioso autoritativo (expresso em discursos prescritivos, exploratórios e leais ao carisma). O peso afetivo dos hinos alevi, acompanhados pelo som telúrico e desejoso do *bağlama*, é um elemento central na prática alevi dentro e fora de contextos rituais¹⁵. A importância do *bağlama* como portador de hinos religiosos e agente na transmissão da tradição alevi não pode ser superestimada, como destacou Béatrice Hendrich (2004, p. 162): “Para os alevi, o alaúde de braço longo é muito mais do que um meio popular de entretenimento. No culto alevi, ele tem um status sagrado e uma função ritual. Aos olhos dos alevi, ele corporifica a figura mnemônica central de suas origens, ele é o mediador entre o músico, o crente e Deus, e preserva e transmite as doutrinas”¹⁶.

Ainda outra forma de corporificação do sagrado é encontrada na centralidade do *ziyaret* (árabe *ziyāra*), que é a prática de “visitação” a lugares sagrados alevi¹⁷. A sacralidade do local de um *ziyaret* é frequentemente relacionada a um santo (como, por exemplo, no caso de um santuário, *türbe*), o qual é a fonte de *bereket* (árabe: *baraka*, “poder da bênção”) e, às vezes, de *keramet* (árabe: *karāma*), o poder (carismático) de realizar milagres¹⁸. Especialmente, mas não exclusivamente, na prática dos alevi de Dersim, os locais de *ziyaret* também podem ser fenômenos naturais, como fontes, montanhas e árvores, que são habitados ou constituem, por

14 Em outros contextos islâmicos, a própria materialidade do texto carrega um poder carismático. Veja, por exemplo, Nieber (2024).

15 Sobre a força afetiva da música Alevi, cf. Greve (2020, p. 125).

16 Comparando o status dos textos escritos no Islã sunita e alevi, Hendrich (2018, 50) argumenta que “mesmo que [...] os documentos históricos sejam tidos em alta conta por seus proprietários alevi, eles nunca são considerados textos *sagrados* iguais a qualquer cópia física do Alcorão [para os muçulmanos sunitas]. Os textos nem mesmo fazem parte do serviço religioso, onde o *saz* do *zakir* [pessoa que toca o *bağlama* no ritual] seria, em comparação, ritualmente beijado”.

17 *Ziyara* é uma prática devocional muito difundida em terras dominadas por muçulmanos, particularmente importante no sufismo e no xiismo. Cf.: Ahmed (2016, p. 92); para uma discussão perspicaz sobre o *ziyaret* na Turquia kemalista, cf. Beyinli (2021); para uma recente “descrição densa” de um importante *ziyaret* de Istambul, cf. Voswinckel Filiz (2022).

18 Para o *keramet* de *dedes/seyyits* e dervixes (o termo é usado aqui para homens com habilidades espirituais excepcionais) de Dersim, cf. Greve (2020, p. 109 e p. 114-116).

si só, seres poderosos¹⁹ que são igualmente capazes de conceder *bereket* e realizar *keramet*. A corporificação do sagrado nos locais de *ziyaret* pode ser vista como outro aspecto da revelação contínua. Como explica o autor alevi Esat Korkmaz, “*keramet* é uma expressão de como os desejos são enviados pela mediação das pessoas que receberam uma missão [santos, MD] e [por meio de] objetos naturais, indo além do caminho do raciocínio” (Korkmaz, 2003, p. 245 apud Markussen, 2012, p. 93). De acordo com essa citação, há outros objetos físicos que geralmente estão nas mãos das linhagens sagradas alevi e que se acredita terem agência e poderes milagrosos, como o *tarik*, uma vara de madeira usada em contextos rituais específicos e também para curar. Acredita-se que o *tarik* tenha personalidade e seja capaz de assumir diferentes formas de seres vivos (Gezik; Çakmak, 2010, p. 193; Yıldırım, 2013, p. 109-129). Em Dersim, o *tarik* é considerado um tipo de *ziyaret* (Gezik; Çakmak, 2010, p. 193).

Há um entendimento generalizado nos discursos populares e acadêmicos sobre o Islã de que práticas como o *ziyāra* são, na melhor das hipóteses, secundárias à prática prescrita de peregrinação a Meca (*hajj*), isto é, uma expressão da cultura muçulmana (ou seja, especificidade regional) em vez da religião islâmica (o universal legalmente exigido) (por exemplo, Bhardwaj, 2011, p. 69-87). Entretanto, essa hierarquização (entre a cultura muçulmana e a religião islâmica) precisa ser entendida como um produto de desenvolvimentos históricos contingentes e dinâmicas de poder. Como acadêmicos, devemos nos concentrar nos mecanismos de marginalização e exclusão que vêm com ela. As normas hegemônicas (isto é, a ortodoxia) e seus limites são estabelecidos contra o que está sendo julgado como além delas (ou seja, a heterodoxia). Portanto, esses limites e o que está além deles são cruciais para decifrar a dinâmica histórica do Islã como tradição discursiva.

Eu argumento que levar a sério o alevismo como uma formação islâmica requer uma compreensão mais complexa das negociações muçulmanas sobre o cerne e os limites do Islã. Aqui, a autoridade religiosa não está fundamentada em um texto revelado ou em uma lei universal derivada dele, mas no carisma como divindade corporificada - em humanos (Ali, humanos perfeitos e santos, *seyyits*, ou humanos em geral), lugares (*ziyaret*), som ou até mesmo coisas (*bağlama*, *tarik*). Isso requer, deve-se notar, uma noção de autoridade carismática que é significativamente mais ampla do que sua conceituação antropocêntrica, como foi formulada

19 Os locais de *ziyaret* constituídos por fenômenos naturais são especialmente difundidos no Alevismo de Dersim; cf. Gültekin (2020), especialmente da página 130 até a 152. Além de Dersim e além do alevismo, os locais naturais com qualidades significativas, como as nascentes, são frequentemente locais sagrados compartilhados com histórias de várias camadas; veja, por exemplo, Kreinath (2020, p. 225-234).

de forma paradigmática por Max Weber²⁰ e desenvolvida por outros desde então, também em relação ao Islã (Cone, 2018, p. 23-29). O reconhecimento da agência atribuída a lugares e coisas na tradição alevi ressoa com abordagens associadas às viradas materiais e afetivas no estudo da religião. A virada afetiva, em particular, enfatiza a ampla gama de experiências sensoriais humanas contra modos mais limitados de racionalidade baseada em texto. Como Birgit Meyer (2009, p. 7) afirmou: “O que está em jogo são, em outras palavras, os modos pelos quais as imaginações se materializam e são vivenciadas como reais, em vez de permanecerem no nível de representações intercambiáveis localizadas na mente”. O caso alevi fornece evidências que concorrem para o seu apelo por “uma compreensão mais abrangente e corporificada da estética [...] para explicar melhor o poder afetivo de imagens, sons e textos sobre seus contempladores” (2009, p. 6). Isso exige que se leve em conta a agência dos objetos materiais, incluindo o som, como eficazes na experiência dos praticantes²¹.

GENEALOGIA

Como a genealogia está essencialmente preocupada em subverter narrativas históricas lineares e expor o impacto dos desequilíbrios de poder na formação de sujeitos históricos, ela nos convida a investigar as contingências históricas por meio das quais discursos normativos específicos podem obter uma posição hegemônica dentro de uma tradição. Como foi que determinadas declarações de devoção muçulmana, por exemplo, com foco em uma conceituação específica de profetismo e revelação, alcançaram um status hegemônico? E quanto a outros enunciados da devoção muçulmana com ancoragens normativas alternativas?

Se entendermos as tradições religiosas no contexto do conceito de campo de Bourdieu, reconheceremos a importância constitutiva da heresia, entendida como o questionamento de

20 Weber definiu carisma como “uma certa qualidade de uma personalidade individual em virtude da qual ele é separado dos homens comuns e tratado como dotado de qualidades sobrenaturais, sobre-humanas ou, pelo menos, especificamente excepcionais”, conforme citado em (Eisenstadt, 1968, p. xviii).

21 A virada material no estudo da religião articula uma crítica mais geral da sabedoria convencional na disciplina, que ainda privilegia o conhecimento relacionado ao texto. Mohan e Warner (2017, p. 372), por exemplo, argumentam “que as culturas corporais e materiais da religião não duplicam ou meramente promulgam sistemas de crenças e sinais. Elas são outra coisa, um registro diferente de saber e ser”. Robert Langer (2020, p. 11-32) demonstrou a utilidade de aplicar essa abordagem a uma interpretação da prática religiosa alevi. Para uma aplicação inovadora da teoria do ator-rede à prática de *ziyaret* em tumbas e árvores sagradas na região turca de Hatay, cf. Kreinath (2019).

um discurso religioso dominante, para a formulação e manutenção de posições dogmáticas hegemônicas. Bourdieu aborda a relação dialética entre as posições dominantes e dominadas na constituição e manutenção de um campo religioso e suas fronteiras (Bourdieu, 1991). Sua abordagem é, portanto, bem adequada para analisar as margens das tradições religiosas. De uma perspectiva genealógica e também bourdieusiana, o posicionamento de tradições textuais específicas (como o Alcorão e o Ḥadīth) como pontos de referência para a tradição discursiva do Islã e o privilégio implícito de uma subjetividade muçulmana devota em relação a isso, como podemos ver no trabalho de Asad, é uma intervenção normativa. Tal posicionamento predefine o campo discursivo do Islã como marcado pela autoridade das escrituras e uma noção de devoção que é direcionada à mensagem corânica e ao seu profeta. Isso é notável, uma vez que Asad, em outro momento do seu envolvimento com o conceito de religião, está fortemente interessado em estabelecer a dinâmica contingente por meio da qual os conceitos ganham influência²².

Paula Schrode argumentou que a busca por ancoragens alternativas da tradição discursiva islâmica leva ao dilema de simplesmente substituir um princípio teológico normativo por outro²³. Como saída, ela sugere que recorramos a um enfoque meramente analítico sobre o poder e os vários recursos sociais dos quais ele se vale, principalmente valores e significados doutrinários e relações de poder interacionais. Isso leva Schrode a enfatizar a evidência empírica do Alcorão e da Sunna como quadros normativos para a maioria dos muçulmanos em todo o mundo. Certamente é importante não perder de vista o domínio das estruturas leais às escrituras para a normatividade muçulmana. Entretanto, o foco na dinâmica do poder discursivo também torna visíveis, como enfatizei neste ensaio, genealogias alternativas à ortodoxia islâmica. Elas apontam autoridades para a formulação do Islã que não são necessariamente expressas em relação às noções hegemônicas de uma revelação selada ou da tradição textual islâmica clássica. De uma perspectiva genealógica, essas formulações alternativas, muitas vezes marginalizadas, da autoridade islâmica, as práticas por meio das quais elas ganham forma e suas bases epistêmicas merecem nossa atenção.

22 Sobre a genealogia de Asad do conceito moderno de religião, consulte seus trabalhos posteriores, cf. Asad (1993, 2003).

23 Schrode (no prelo).

CONCLUSÃO

Não há dúvida de que muitos muçulmanos considerarão as atribuições alevi de sacralidade aos fenômenos da natureza, bem como aos santos vivos e falecidos, inovações não islâmicas. No entanto, do ponto de vista de uma história das religiões, essas práticas têm sido, por muitos séculos, parte dos discursos dos muçulmanos - de todas as convicções - na Anatólia e em seus arredores e, portanto, precisam ser estudadas como parte da tradição islâmica.

Seguindo as recentes contribuições de Oktay, argumentei neste artigo que devemos considerar o carisma, ao lado dos discursos prescritivo (Asad) e exploratório (Ahmed), como uma entre as autoridades a partir das quais a tradição discursiva do Islã é concebida. Caso contrário, excluiríamos grupos e correntes importantes que foram movidos para as margens das sociedades islâmicas, como os das tradições alevi e bektashi nos Bálcãs e na Anatólia, mas também outros grupos Alid nas proximidades do leste e sudeste da Anatólia, como os Yarsan (também Kaka'i, Ahl-i Haqq) e alauitas Nusayri, bem como movimentos sufis do Egito ao Senegal e do subcontinente indiano à Indonésia. As tradições islâmicas que valorizam fortemente as formas carismáticas de autoridade, que privilegiam o conhecimento corporificado em detrimento do conhecimento e sacralidade das escriturais, há séculos fazem parte dos discursos islâmicos. No caso dos alevi, o carisma é corporificado nas pessoas, seja com base na santidade (*vilayet*) ou na descendência (as linhagens sagradas alevi são consideradas *seyyit*, arab. *sayyid*), e materializado nos hinos religiosos alevi, bem como na prática do *ziyaret*.

Precisamos levar em consideração as dinâmicas de poder internas ao Islã quando refletirmos sobre a conceituação do Islã. A noção de Asad de que o Islã é uma tradição discursiva é um bom ponto de partida para isso, e, em princípio, sou favorável a seguir sua sugestão de começar a conceituação do Islã a partir de onde os muçulmanos começam. Mas a quem damos voz como muçulmanos? Claramente, os discursos islâmicos sunitas, com a disseminação de posições revivalistas e modernistas desde o final do século XIX, acompanhados pelo aumento da alfabetização, tornaram-se mais normalizados e homogêneos, e também mais exclusivos nas autoridades que eles estão dispostos a aceitar para se orientar. O centro gravitacional da tradição discursiva islâmica - se estivermos dispostos a universalizar essa noção - afastou-se, portanto, das tradições islâmicas carismáticas, como as de muitas tradições sufis e dos alevi. Dessa forma, é preciso considerar que os próprios alevi são hoje extremamente heterogêneos no que diz respeito à sua compreensão da religião, abrangendo desde interpretações totalmente ancoradas neste mundo, que podem até mesmo desafiar a ideia de que o alevismo seja uma formação

religiosa, até correntes que se aproximaram das ortodoxias sunitas ou xiitas contemporâneas. Contra esses desenvolvimentos, é difícil avaliar a influência de posições mais tradicionalistas, aqui entendidas como aquelas que se apegam às visões de mundo, à ética e às sensibilidades que caracterizam a herança literária alevi, a qual está firmemente inserida na tradição sufi do Islã. Estabelecer critérios para determinar uma seleção de vozes alevi que tomamos como pontos de referência ao conceituar uma tradição discursiva islâmica a partir de uma perspectiva alevi é, portanto, um esforço extremamente complexo.

Para concluir, defendo uma maior sensibilidade genealógica em nossa reflexão sobre os mecanismos pelos quais determinadas posições são hierarquizadas dentro da tradição discursiva do Islã. Devemos investigar a dinâmica histórica e epistemológica por meio da qual os limites da tradição islâmica são e foram construídos e mantidos por diferentes tipos de muçulmanos: sunitas e outros, devotos e não devotos. Isso exige que prestemos mais atenção às margens do campo discursivo do Islã, ou seja, o domínio do muçulmano considerado herege. Uma abordagem que define esse campo de forma excessivamente restrita em relação às ancoragens normativas das escrituras (que, historicamente falando, são constitutivas da maioria dos enunciados da ortodoxia islâmica) não consegue fazer justiça às correntes islâmicas baseadas em normatividades alternativas, como o carisma – corporificado, no caso dos alevi, não apenas em seus santos e nos representantes de suas linhagens sagradas, mas também em lugares, hinos e objetos físicos sagrados.

REFERÊNCIAS

1. AHMED, Shahab. **What is Islam?** The Importance of Being Islamic. Princeton: Princeton University Press, 2016.
2. ASAD, Talal. **The Idea of an Anthropology of Islam.** Center for Contemporary Arab Studies Georgetown University, 1986.
3. ASAD, Talal. **Genealogies of Religion:** Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
4. ASAD, Talal. Reading a Modern Classic: W. C. Smith's "The Meaning and End of Religion". **History of Religions**, [s. l.], v. 40, p. 205-222, 2001.
5. ASAD, Talal. **Formations of the Secular:** Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

6. BEYINLI, Gökçen. *İslam ve Sair Halk: Laik Türkiye’de Hurafeler, Kadınlar, Türbeler*. İstanbul: Kitap, 2021.
7. BHARDWAJ, Surinder Mohan. Non-Hajj Pilgrimage in Islam: A Neglected Dimension of Religious Circulation. **Journal of Cultural Geography**, [s. l.], v. 17, n. 2, p. 69-87, 2011. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08873639809478321>. Acesso em: 21 nov. 2024.
8. BOURDIEU, Pierre. Genesis and Structure of the Religious Field. **Comparative Social Research**, [s. l.], v. 13, p. 1-44, 1991.
9. CONE, Tiffany. **Cultivating Charismatic Power: Islamic Leadership Practice in China**. Cham: Palgrave MacMillan, 2018.
10. DAKAKE, Maria Massi. **The Charismatic Community: Shi’ite Identity in Early Islam**. Albany: State University of New York Press, 2007.
11. DRESSLER, Markus. **Die alevitische Religion**. Traditionslinien und Neubestimmungen. Würzburg: Ergon-Verlag, 2002.
12. DRESSLER, Markus. **Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam**. Nova York: Oxford University Press, 2013.
13. DRESSLER, Markus. What Is Alevism? Contemporary Debates vis-à-vis Historical and Systematic Considerations. In: ÖZKUL, Derya; MARKUSSEN, Hege Irene (ed.). **The Alevi in Modern Turkey and the Diaspora**. Recognition, Mobilisation and Transformation. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022. p. 17-44.
14. EISENSTADT, Shmuel Noah. Introduction. In: EISENSTADT, Shmuel (ed.). **Max Weber: On Charisma and Institution-Building**. Chicago: University of Chicago Press, 1968. p. ix-lvi.
15. FRIEDMANN, Yohanan. **Prophecy Continuous**. Aspects of Aḥmadī Religious Thought and Its Medieval Background. Oxford: Oxford University Press, 2003.
16. GELLNER, Ernest. **Muslim Society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
17. GEZİK, Erdal; ÇAKMAK, Hüseyin. **Raa Haqi - Riya Haqi**. Dersim Aleviliği *İnanç Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Kalan, 2010.
18. GREVE, Martin. Miracles and Tears. Religious Music in Dersim/Tunceli. In: GREVE, Martin; ÖZDEMİR, Ulaş; MOTIKA, Raoul (ed.). **Aesthetic and Performative Dimensions of Alevi Cultural Heritage**. Baden-Baden: Ergon, 2020. p. 103-131.
19. GÜLTEKİN, Ahmet Kerim. **Kutsal Mekânın yeniden Üretimi: Kemeré Duzgı’ dan Düzgün Baba’ya Dersim Aleviliğinde Müzakereler ve Kültür Örüntüleri**. İstanbul: Bilim ve Gelecek, 2020.
20. HAERI, Niloofar. **Say What Your Longing Heart Desires: Women, Prayer, and Poetry**

- in Iran. Redwood City: Stanford University Press, 2021.
21. HENDRICH, Béatrice. Im Monat Muharrem weint meine Laute!: die alevitische Langhalslaute als Medium der Erinnerung. *In*: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (ed.). **Medien des kollektiven Gedächtnisses: Konstruktivität - Historizität – Kulturspezifität**. Berlin: De Gruyter, 2004. p. 159-178.
 22. HENDRICH, Béatrice. Location(s) of Memory and Commemoration in Alevi Culture: Incorporation and Storage. *In*: ZIMMERMANN, Johannes; KAROLEWSKI, Janina; LANGER, Robert (ed.). **Transmission Processes of Religious Knowledge and Ritual Practice in Alevism between Innovation and Reconstruction**. Berlin: Peter Lang, 2018. p. 37-74.
 23. KARAKAYA-STUMP, Ayfer. **The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia**. Sufism, Politics and Community. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.
 24. KIESER, Hans-Lukas. **Der verpasste Friede**. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839 - 1938. Zúrique: Chronos, 2000.
 25. KORKMAZ, Esat. **Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü**. Istanbul: Kaynak, 2003.
 26. KREINATH, Jens. Tracing Tombs and Trees as Indexes of Saints' Agency in Veneration Rituals: Bruno Latour's Actor- Network Theory and the Hıdırellez Festival in Hatay, Turkey. **Journal of Ritual Studies**, [s. l.], v. 33, n. 1, p. 52-73, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/38854497/Tombs_and_Trees_as_Indexes_of_Agency_in_Saint_Veneration_Rituals_Bruno_Latour_s_Actor_Network_Theory_and_the_H%C4%B1d%C4%B1rellez_Festival_in_Hatay_Turkey. Acesso em: 21 nov. 2024.
 27. KREINATH, Jens. "Water Sanctuaries of Hatay, Turkey". *In*: RAY, Celeste (ed.). **Sacred Waters: A Cross-Cultural Compendium of Hallowed Springs and Holy Wells**. Abingdon: Routledge, 2020. p. 225-234.
 28. LANGER, Robert. The Aesthetics of Contemporary Alevi Religious Practice. A Bodily-and-Material Cultures' Approach. *In*: GREVE, Martin; ÖZDEMİR, Ulaş; MOTIKA, Raoul (ed.). **Aesthetic and Performative Dimensions of Alevi Cultural Heritage**. Baden-Baden: Ergon, 2020. p. 11-32.
 29. LUKENS-BULL, Ronald. Between Text and Practice: Considerations in the Anthropological Study of Islam. **Marburg Journal of Religion**, [s. l.], v. 4, n. 2, p. 1-21, 1999.
 30. MARKUSSEN, Hege Irene. **Teaching History, Learning Piety: An Alevi Foundation in Contemporary Turkey**. Lund: Sekel, 2012.
 31. MÉLIKOFF, Irène. **Hadji Bektach**. Un mythe et ses avatars: genèse et *évolution* du soufisme populaire en Turquie. Leiden: Brill, 1998.
 32. MEYER, Birgit. From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. *In*: MEYER, Birgit. **Aesthetic**

- Formations: Media, Religion, and the Senses.** Nova York: Palgrave Macmillan, 2009. p. 1-28.
33. MOHAN, Urmila; WARNIER, Jean-Pierre. Marching the Devotional Subject: The Bodily-and-Material Cultures of Religion. **Journal of Material Culture**, [s. l.], v. 22, n. 4, p. 369-384, 2017. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1359183517725097>. Acesso em: 21 nov. 2024.
 34. MORRISSEY, Fitzroy. **Sufism and the Perfect Human: From Ibn 'Arabī to Al-Jīlī.** Abingdon: Routledge, 2020.
 35. NIEBER, Hanna. Authority with Textual Materials – Power of the Written Qur'an. **Material Religion**, [s. l.], p. 1-22, 2024. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17432200.2024.2303905>. Acesso em: 21 nov. 2024.
 36. OKTAY, Zeynep. Historicizing Alevism: The Evolution of Abdal and Bektashi Doctrine. **Journal of Shia Islamic Studies**, [s. l.], v. 8, n. 3-4, p. 425-456, 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/89958090/Historicising_Alevism_The_Evolution_of_Abdal_and_Bektashi_Doctrine. Acesso em: 21 nov. 2024.
 37. OKTAY-USLU, Zeynep. Alevi-Bektashi Literature as a Discursive Tradition: Interpretive Strategies, Orality, Charisma-Loyalty. **Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association**, [s. l.], v. 7, n. 2, p. 33-53, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/49494642/Alevi_Bektashi_Literature_as_a_Discursive_Tradition_Interpretive_Strategies_Orality_Charisma_Loyalty. Acesso em: 21 nov. 2024.
 38. OKTAY-USLU, Zeynep. Alevism as Islam: Rethinking Shahab Ahmed's Conceptualization of Islam through Alevi Poetry. **British Journal of Middle Eastern Studies**, [s. l.], v. 49, n. 2, p. 305-326, 2022. Disponível em: https://www.academia.edu/83941148/Alevism_as_Islam_rethinking_Shahab_Ahmed_s_conceptualization_of_Islam_through_Alevi_poetry. Acesso em: 21 nov. 2024.
 39. ÖZDEMİR, Ulaş. Le verbe de l'*aşık* est l'essence du Coran. **La pensée de midi**, [s. l.], v. 28, n. 2, p. 66-70, 2009. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-la-pensee-de-midi-2009-2-page-66?lang=fr>. Acesso em: 21 nov. 2024.
 40. REINHART, Kevin. **Lived Islam: Colloquial Religion in a Cosmopolitan Tradition.** Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
 41. SOHRWEIDE, Hanna. Der Sieg der Şafaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert. **Der Islam**, [s. l.], v. 41, p. 95-223, 1965.
 42. VOSWINCKEL FILIZ, Esther. **Aziz Mahmud Hüdayi in Istanbul - Biographie eines Ortes.** Baden-Baden: Ergon-Verlag, 2022.
 43. WERBNER, Pnina; BASU, Helene. The Embodiment of Charisma. In: WERBNER, Pnina; BASU, Helene (ed.). **Embodying Charisma.** Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults. London: Routledge, 1998. p. 3-27.

44. WILSON, Brett, The Failure of Nomenclatura: The Concept of 'Orthodoxy' in the Study of Islam. **Comparative Islamic Studies**, n. 3/2, p. 169-194, 2007.
45. YILDIRIM, Rıza. Kışım Mari: Dersim Yöresi Kızılbaş Evladına Bağlanma Girişimi ve Sonuçları. *In*: HEPKON, Zeliha; AYDIN, Songül; ASLAN, Şükrü (ed.). **Dersim'i Parantezden Çıkarmak: Dersim Sempozyumu'nun Ardından**. İstanbul: İletişim, 2013. p. 109-129.

Markus Dressler

Professor de Estudos Turcos Modernos na Universidade de Leipzig. Doutor em Estudos Religiosos pela Universidade de Erfurt. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5997-8690>. E-mail: markus.dressler@uni-leipzig.de

Liza Dumovich

Pós-doutoranda na Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven) e bolsista da Marie Skłodowska-Curie Actions. Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9804-7234>. E-mail: liza.dumovich@kuleuven.be

Arenas of charisma: memory and devotion to Abūnā Bshara Abou Mourad in the construction of the Greek Catholic community in Lebanon

Arenas de carisma: memória e devoção ao Abūnā Bshara Abou Mourad na construção da comunidade greco-católica no Líbano

Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz

Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

ABSTRACT

This article examines the production and mobilization of the charisma of the Greek Catholic monk-priest Bshara Abou Mourad within the Lebanese context. Known as Abūnā (Father) Bshara, this monk plays a central role in the Greek Catholic community, particularly due to his ongoing canonization process in the Vatican, which, if successful, would make him the only saintly representative of this confession. The study investigates the transmission of his charismatic memory and devotional practices in the Lebanese localities associated with his ecclesiastical journey: Joun, Zahle, and Dayr al-Qamar. Drawing on a Weberian concept of charisma, focused on the individual's extraordinary qualities, but expanding this approach to include its embodiment in objects, images, and its territorial diffusion, the article argues that, in various spaces within these municipalities—designated as “arenas of charisma”—the spiritual power of Abūnā Bshara plays a crucial role in shaping the Greek Catholic community in Lebanon. This phenomenon not only manifests within these arenas but also extends to a national and even regional scale, functioning as a symbol of identity for the confession in contrast to other communities in Lebanon's multiconfessional and sectarian landscape. Thus, by analyzing charisma across multiple scales (local, national, and regional) and through various perspectives (memorial, devotional, and sectarian), this article contributes to the theory of charisma and its broader implications.

Keywords: Arenas of charisma, Memory, Devotion, Bshara Abou Mourad, Greek Catholic Community.

Recebido em 04 de abril de 2024.

Avaliador A: 10 de julho de 2024.

Avaliador B: 25 de setembro de 2024.

Aceito em 20 de novembro de 2024.



RESUMO

Este artigo examina a produção e mobilização do carisma do monge e padre greco-católico Bshara Abou Mourad no contexto libanês. Conhecido como Abūnā (padre) Bshara, este monge desempenha um papel central na comunidade greco-católica, especialmente devido ao seu processo de canonização no Vaticano, que, se bem-sucedido, o tornará o único santo representante desta confissão. O estudo investiga a transmissão de sua memória carismática e práticas devocionais nas localidades libanesas associadas à sua trajetória eclesiástica: Joun, Zahle e Dayr al-Qamar. Partindo de uma concepção weberiana de carisma, focada nas qualidades excepcionais do indivíduo, mas expandindo essa abordagem para incluir sua materialização em objetos, imagens e sua difusão territorial, o artigo argumenta que, em diferentes espaços dessas municipalidades—designados como “arenas de carisma”—o poder espiritual de Abūnā Bshara desempenha um papel crucial na construção da comunidade greco-católica no Líbano. Esse fenômeno não apenas se manifesta nessas arenas, mas também se projeta em escala nacional e até regional, funcionando como um símbolo de identidade para a confissão, em contraste com outras comunidades no cenário multiconfessional e sectário do Líbano. Assim, ao analisar o carisma em múltiplas escalas (local, nacional e regional) e através de diversas perspectivas (memorial, devocional e sectária), este artigo contribui para a teoria do carisma e suas implicações mais amplas.

Palavras-chave: Arenas de carisma, Memória, Devoção, Bshara Abou Mourad, Comunidade Greco-Católica.

INTRODUCTION

In November 2016, I conducted my first ethnographic visit to the Greek Catholic monastery of *Dayr al-Mukhalliṣ*¹ (The Holy Savior Monastery²). This sacred space, located in the village of Joun in the mountainous region of southern Lebanon, serves as the *maison*

¹ This article follows an adapted version of the International Journal of the Middle East Studies (IJMES) guidelines for transliterating the Arabic alphabet. While adhering to all other IJMES rules, this version differs in its use of capital letters at the beginning of proper names, deviating from the official guidelines, which prescribes lower cases for all transliterated terms. This adaption aims to make the text more accessible and familiar to a broader western audience. The IJMES' guidelines are available in: <https://www.cambridge.org/core/services/aop-file-manager/file/57d83390f6ea5a022234b400/TransChart.pdf>. Accessed on: Nov. 19, 2024.

² *Dayr al-Mukhalliṣ* can also be transliterated as Convent Saint Savior.

mère (motherhouse) of the Salvatorian Order³. Upon entering the town, I encountered images of a monk displayed in local homes, although I was unaware of his identity at the time. As I approached the monastery, these images became more frequent, and once inside, I was struck by the numerous items associated with this figure. There were not only images but also biographies, a biographical film, and his personal belongings, preserved in the room he once inhabited, which has since been turned into a museum. Among these artifacts, the monastery houses his “dominant symbol”⁴ (Turner, 1967), his tomb, located in the main church, where devotees gather around an altar to offer prayers.

That same day, I gathered information from both clergy and laypeople about the monk whose memory seemed omnipresent in and around the monastery. The first accounts provided by those present highlighted the monk’s significance. Observing the devotion of the faithful, especially at his tomb, I became increasingly intrigued by his importance to both the Salvatorian Order and the inhabitants of Joun and its surroundings.

The sacred figure in question is Bshara Abou Mourad, a Salvatorian priest who is currently in the process of being canonized by the Vatican, potentially becoming the first saint of the Middle Eastern Greek Catholic community⁵. Bshara Abou Mourad, or simply Abūnā Bshara, as he is known to both clergy and laypeople, was born Sélim in 1853 in Zahle, in the Bekaa Valley of eastern Lebanon. In September 1874, he entered the Salvatorian motherhouse, beginning his ecclesiastical journey. In the same month, he was admitted to the novitiate, received the religious habit, and adopted the name Bshara, meaning “annunciation.”

After completing his studies at *Dayr al-Mukhalliṣ*, Abūnā Bshara was ordained as a priest in December 1883. In October 1891, he was appointed to a pastoral mission in the village of Dayr al-Qamar, located in the Chouf Mountains of Mount Lebanon. For thirty years, he served

3 The full name of the Salvatorian Order in English is “Basilian Order of the Most Holy Savior”. In Arabic, the name of the Order is *Rahbāniyya al-Mukhalliṣ*. In this article, I use the English name to avoid confusing the reader with too many Arabic terms. Salvatorian Order is a monastic institution affiliated with the Greek Catholic community in the Middle East, with its headquarters located in Lebanon. It was established in 1683 by Aftimiyus Saifi, who served as the Greek Orthodox Archbishop of Tire and Sidon. At that time, Saifi represented a pro-Catholic faction within the Greek Orthodox Patriarchate, which played a role in the formation of the Melkite Greek Catholic Patriarchate in 1724. The Order draws inspiration from Basilian monasticism, following the teachings of Saint Basil, an ancient Greek monk who advocated for communal living among monks, shared religious practices and manual work. For an explanation about the term “Melkite” see Cruz (2022).

4 The notion of “dominant symbol” was introduced by Victor Turner (1967) to designate the key elements such as objects, images, gestures, speeches, and practices that hold significance within a particular ritual. In this paper, I am applying this concept to underscore the pivotal importance of the tomb of Abūnā Bshara as a symbol within the ritual space of *Dayr al Mukhallis*.

5 I use the expression “Middle Eastern Greek Catholic Community” to specify that it refers to a Greek Catholic community under the Middle Eastern Patriarchate, based in Damascus, as there are also Greek Catholics belonging to other patriarchates, particularly in Eastern Europe.

as the parish priest of the *Kniseh Mar Īlyās* (Saint Elijah Church) - which is a Greek Catholic church located in the center of the town - in addition to opening churches and celebrating Mass in nearby villages. Following a brief period of service at the headquarters of the Archdiocese of Sidon and Dayr al-Qamar in Sidon, the elderly Abūnā Bshara returned to Joun. Weary and in poor health, he spent the last three years of his life in the *maison mère*, passing away on February 22, 1930 (Bacha, 1995).

From then on, the Salvatorian Order, together with the Archdiocese of Sidon and Dayr al-Qamar, began compiling the dossier for his beatification, a process that was officially recognized by the Vatican in June 1983. With the completion of this initial stage, the priest was formally granted the title of Servant of God (Sabbagh, 2000, p. 238). Later, in recognition of his ecclesiastical virtues, Pope Benedict XVI issued a decree on December 11, 2010, conferring upon him the title of Venerable. Currently, the Vatican is reviewing a miracle attributed to Abūnā Bshara after his death as part of the beatification process. Once this miracle is confirmed, he will be designated as Blessed, and following the acknowledgment of another post-beatification miracle, he may be officially canonized as a saint.

In parallel, both clergy and laypeople have actively worked to preserve and transmit the memory of Abūnā Bshara, especially in the municipalities most closely associated with his religious journey: Joun, Zahle, and Dayr al-Qamar. This effort involves reproducing narratives of his virtues and miracles, as well as conveying his memory through material culture. The result has been the establishment of sacred spaces and specific areas within these regions as “places of memory” (Nora, 1985) and *loci* of devotion, which I will broadly refer to as “arenas of charisma.” These arenas represent distinct contexts where Abūnā Bshara’s charisma is both activated and mobilized, encompassing physical, sacred, symbolic, and social spaces in Joun, Zahle, and Dayr al-Qamar, all of which are intricately linked to the Salvatorian monk’s religious life.

The initial concept of charisma used in this research is grounded in Max Weber’s definition, which describes it as “a personal quality considered extraordinary and, by virtue of which, a person is thought to possess supernatural powers or qualities...”. Weber further argues that charismatic authority is linked to the followers’ recognition of the leader’s vocation, as well as to the demonstrations of personal qualities or miracles performed by the charismatic figure (Weber, 2015 [1922], p.159). Devotees acknowledge Abūnā Bshara’s virtues and the miracles attributed to him as extraordinary traits, viewed as a supernatural gift rooted in biographical narratives and oral traditions. These accounts indicate that, from a young age, Sélim exhibited remarkable devotion, setting him apart from other children. Furthermore, his ascetic and charitable practices throughout his ecclesiastical life reflect his followers’ recognition that his virtues exceeded those of ordinary individuals.

While Weber's conception of charisma, which emphasizes personal qualities and extraordinary virtues (Adair-Toteff, 2021), is certainly relevant, it does not capture all the dimensions evident in my ethnographic material. To enhance this analysis, I incorporate insights from other scholars who broaden the understanding of charisma by examining its manifestations in objects, symbols, and rituals. For example, Tambiah (1984) illustrates how charisma can be conferred upon sacred objects and images, allowing devotion to extend beyond the physical presence of an individual and proliferate through material representations. This is clearly demonstrated in the case of Abūnā Bshara, whose personal belongings are exhibited in museums, and whose images can be found throughout various sacred spaces and regions.

Moreover, Hansen and Verkaaik (2009) and Pinto (2017) highlight the territorial dimension of charisma, illustrating how it can extend beyond sacred spaces and be activated across wider geographical contexts. The devotion to Abūnā Bshara exemplifies this phenomenon, as it transcends specific sacred sites and permeates various locations in Joun, Zahle, Dayr al-Qamar, and their surrounding areas.

Additionally, the concept of charisma can be understood as "charismatic energy," a dynamic force arising from ritual practices and shared devotion across various contexts, enabling believers to have profound encounters with the sacred. This perspective, inspired by Paula Pryce, is particularly pertinent in the context of Abūnā Bshara's devotion, where the religious leader's charisma not only draws individuals to faith but also collectively shapes the identity of the Greek Catholic community. Collective engagement, heightened through performative practices, plays a vital role in fostering a sense of unity among group members and reinforcing communal bonds. Thus, charismatic energy manifests itself in arenas of devotion, enhancing the vitality of the community (Pryce, 2021).

In light of this, the central argument of this article is that the charisma of Abūnā Bshara, cultivated and mobilized across various arenas, plays a direct role in shaping the Greek Catholic community in Lebanon. This phenomenon manifests itself in two key ways: first, through the transmission of his memory, which elevates the Salvatorian monk to a symbol of this political-religious community and an ethical exemplar for its members; second, through collective devotion, which actively fosters and strengthens the community by facilitating shared religious experiences and cultivating a sense of unity.

Finally, by examining another dimension of charisma—its relationship to the sociocultural dynamics and power structures of a society (Geertz, 1983)—I contend that Abūnā Bshara's charismatic influence not only fortifies the Greek Catholic community in Joun, Zahle, and Dayr al-Qamar but also transcends these local boundaries, being mobilized on a national scale. In a context marked by sectarian competition among Lebanon's diverse political-religious communities, Abūnā Bshara's charisma plays a vital role in shaping the identity of the Greek

Catholic community. It acts as a “diacritical sign” (Barth, 1969), reinforcing the Greek Catholic confessional identity and serving as a symbolic counterpoint to other religious sects, each of which possesses its own identity markers and charismatic figures.

Following this introduction, the article is organized into three sections. The first section explores the arenas of charisma across two scales of mobilization: the level of sacred spaces and the broader territorial context of Joun, Zahle, and Dayr al-Qamar, while briefly addressing aspects of memory transmission and devotional practices. In the second section, I provide a more in-depth analysis of these elements, specifically examining the role of Abūnā Bshara’s charisma in shaping the Greek Catholic community. Finally, the third section concentrates on the politico-religious mobilization of this charismatic figure as a means of constructing communal identity and delineating symbolic boundaries with other confessions.⁶

ARENAS OF CHARISMA IN JOUN, ZAHLE, AND DAYR AL-QAMAR

Joun

Joun is a village located in the Chouf Mountains, south of the Mount Lebanon district, approximately 12 km from the city of Sidon and 55 km from Beirut, at an altitude of 406 meters. According to the municipal electoral records, the population is around 9,000, predominantly Greek Catholics, followed by Shia Muslims and Maronites.

The primary institution of the Greek Catholic community in Joun is the *Dayr al-Mukhalliṣ*, the main monastery of the Salvatorian Order. This monastery is of significant importance not only locally but also nationally and regionally within the Middle East, as it played a pivotal role in the establishment of the Greek-Melkite Catholic Patriarchate of the Middle East in 1724 (Heyberger, 2014). Its most notable feature is its status as one of the central arenas of Abūnā Bshara’s charisma. Beyond being a sacred space where he spent part of his life, the monastery is particularly significant as the site of his tomb, regarded as one of the primary sources of his charismatic power. As Paulo Pinto notes in his study of the holy city of Najaf in Iraq, the tombs of sacred figures are recognized as privileged sources of charismatic power (*baraka*) (Pinto,

⁶ This article is based on ethnographic research conducted in Lebanon from November 2016 to May 2023. During several months of fieldwork, I engaged in participant observation within sacred spaces and public areas across these municipalities. Additionally, I conducted formal interviews and participated in numerous conversations with both clergy and lay individuals. I also consulted biographical accounts and audiovisual materials related to Abūnā Bshara.

2017, p. 60-63).

A pivotal moment of devotion at the *maison mère* occurs in front of the tomb of the Greek Catholic monk. As part of the ritual, each devotee enters the church and proceeds directly to the tomb. Usually, the first action is to touch the place where Abūnā Bshara rests, with the intention of receiving his charismatic power through contact. This is followed by prayers or silence to receive the energy devotees attribute to the spiritual presence of this sacred figure. Some even communicate with the monk through a book placed beside the tomb, in which they write words of gratitude for blessings received and make petitions for protection, professional success, or miracles.

While the tomb serves as the primary symbol of Abūnā Bshara's presence within the *Dayr al-Mukhalliṣ*, it is important to highlight that the entire interior of the monastery is adorned with various other symbols. These include images displayed throughout the convent and personal belongings exhibited in his former cell, all of which evoke his memory and create a sense of connection for devotees with the saint's charisma.

Furthermore, the oral transmission of Abūnā Bshara's charisma plays a crucial role in establishing this monastery as a significant arena of charisma in Joun. First, the creation and dissemination of narratives about the monk's virtues and miracles underscore the recognition of his extraordinary and supernatural qualities. As Max Weber notes, this acknowledgment is a fundamental pillar in the formation of charismatic authority (Weber, 2015 [1922]). Second, belief in these narratives fosters the integration of religious identities linked to this charismatic figure. Lastly, these narratives shape both individual and collective devotional practices within this sacred space.

Outside the *Dayr al-Mukhalliṣ*, a series of images are displayed on the main door, at the adjacent Salvatorian school, and along the one-kilometer stretch of road leading to both institutions. The transmission of Abūnā Bshara's memory through material culture, coupled with the surrounding landscape of pine and olive trees, deepens the connection felt by both monks and laypeople to Joun, the Salvatorian *maison mère*, and, most importantly, to this charismatic figure. During my fieldwork, I often walked this road with monks, many of whom expressed a profound sense of the saint's spiritual presence.

In downtown Joun, another significant arena of charisma is evident in the enlarged photographs that adorn the exteriors and interiors of numerous homes. This recognition of the extraordinary and supernatural qualities of this Greek Catholic "saint"⁷ extends beyond domestic spaces, permeating the entire village. This devotion, which extends beyond the sacred

⁷ I use the term "saint" in quotation marks because Abūnā Bshara has not yet officially been bestowed with this title within the Catholic Church.

realm, demonstrates how charisma is diffused throughout various parts of Joun, creating what Hansen and Verkaaik (2009) describe as “urban charisma”—a phenomenon in which religious, social, or political charisma becomes woven into the everyday life of the community.

In conversations with locals on the streets and in small shops (*dkekin*), it became clear that everyone was familiar with Abūnā Bshara. Many shared elements of his biography and expressed their devotion to him. Notably, the belief in his charismatic power and the practice of devotion extend beyond the Greek Catholic community, reaching individuals of different faiths. For instance, a Shia couple I met in a local small shop (*dekkén*) shared their knowledge of the saint’s life and mentioned that they prayed for his intercession, whether at home or during occasional visits to the *Dayr al-Mukhalliṣ*.

Furthermore, Abūnā Bshara’s charisma extends beyond the borders of Joun, influencing neighboring towns in southern Lebanon. An interlocutor I met at the *Dayr al-Mukhalliṣ*, originally from Jezzine and of Maronite background, regularly visits the monastery because of his connection to this sacred space and his devotion to Abūnā Bshara. He explained that his awareness of the monastery and its patron saint originated in Jezzine, where, despite the Maronite majority, the Salvatorian monk is well-known.

Zahle

The second municipality explored in this research is Zahle, situated in eastern Lebanon, approximately 55 km from Beirut. With a population of around 150,000, it is the second largest city in the country, after Beirut. The demographic majority is Greek Catholic, followed by Maronite and Greek Orthodox (Allegrini, 2022, p. 126).

In Zahle, the Greek Catholic community is home to several places of worship affiliated with the Greek Catholic Archdiocese, notably the Marian shrine *Sayyidat al-Zahle* (Our Lady of Zahle), one of the primary pilgrimage and visitation centers in the country. Unlike Joun, where the community is predominantly Salvatorian, Zahle boasts a strong presence of both the Salvatorian and Chouerite⁸ Orders. Together, these monastic institutions represent the most significant orders of this confession in Lebanon, the Middle East, and the diaspora (Cruz, 2022).⁹

⁸ Similar to the Salvatorian Order, the Chouerite is a Basilian-style monastic community affiliated with the Greek Catholic community of the Middle East, with its headquarters located in Lebanon. Established in 1700, Chouerites, like the Salvatorians, played a role in the establishment of then Melkite Greek Catholic Patriarchate in 1724. Its *maison mère* is the *Dayr Mar Yūḥannā* (Saint John Baptist Monastery), situated in the municipality of Khenchara, within the Metn district of Mount Lebanon. Its official name in English is “Basilian Chouerite Order of Saint John the Baptist.” In Arabic its name is *Rahbaniyya al-Shuwayriyya*.

⁹ Indeed, this city serves as a microcosm of the Greek Catholic presence across Lebanon, characterized by the coexistence of various community institutions such as the archdiocese, religious orders, and social institutions. Additionally, the diversity of sacred spaces including monasteries, churches, and pilgrimage sanctuaries further illustrates the multifaceted nature of this community presence in the region.

While the Chouerite Order holds a significant position among the Greek Catholic institutions in Zahle because of its historical relevance, social institutions, and sacred spaces, the Archdiocese and the Salvatorian Order command additional respect. This is particularly true for the Archdiocese due to the fervent devotion at the *Sayyidat al-Zahle*, and for the Salvatorian Order because of the prominence of the *Bayt Abūnā Bshara* (Abūnā Bshara's house) and the *Kniseh Mar Īlyās Mukhalliṣieh* (Saint Elijah Salvatorian Church). The intensity of this devotion is reflected in the substantial presence of devotees, especially during key religious events, as well as in the emotional dimensions of the devotional practices and ritual performances.

The devotional intensity at the *Bayt Abūnā Bshara* and the *Kniseh Mar Īlyās Mukhalliṣieh* is closely linked to the belief in the spiritual presence of the Salvatorian monk and his charisma. The house is significant because it served as his family home from his birth until he moved to Joun, where he began his monastic career at *Dayr al-Mukhalliṣ*. Today, his former residence functions as a museum, preserving the original layout of the rooms and the objects from his time. This sacred site not only conveys the memory of his childhood and youth, but also features an exhibition of images displayed throughout the space, designated prayer areas in some rooms, and a candle-lighting area on the porch.

Visits to the museum and individual acts of devotion are a regular occurrence in this sacred space, as the *Bayt Abūnā Bshara* is open every day of the week. Devotees often begin by lighting a candle on the porch and then proceed to explore the rooms that replicate the original layout of the house, eventually arriving at the prayer rooms to spend a few moments in communion with this charismatic figure. Some visitors, upon entering the site, go directly to the prayer rooms, spend a few minutes in reflection, and then depart.

In addition to material culture, Abūnā Bshara's charisma is actively mobilized in this house-museum through narratives shared by various devotees who frequent the site. These stories are conveyed with notable regularity, clarity, and credibility by a select group of individuals whom I call "charisma specialists," drawing inspiration from the concept of "urban specialists" proposed by Thomas Hansen and Oskar Verkaaik (2009, p. 16). What distinguishes these narratives mobilized in the house is that the specialists are laypeople, whereas, in most situations observed during my fieldwork, the charisma specialists associated with this saint are typically members of the clergy, particularly from the Salvatorian Order.

Among these lay specialists, three individuals stand out. One is the caretaker of this sacred space, responsible for overseeing activities and welcoming devotees and visitors. For newcomers, he often provides guided tours of the memorial site, recounting in detail the life of the Greek Catholic monk, highlighting his heroic virtues and miracles. The other two specialists are devout attendees of both the *Bayt Abūnā Bshara* and the *Kniseh Mar Īlyās Mukhalliṣieh*. They are respected figures within the devotional community, holding significant

authority among their peers due to their deep knowledge of the charismatic biography of the future saint and their personal experiences of witnessing his presence in dreams and visions. Additionally, they have played a crucial role in revitalizing this sacred space and transforming it into a significant site of memory and devotion.

In the church, the transmission of memory and devotional practices related to Abūnā Bshara Abou Mourad occurs through images displayed both in the courtyard and in the church itself. During Sunday services, priests frequently highlight the extraordinary qualities of this charismatic figure, emphasizing his role as a model of Christian conduct. In response, devotees offer prayers before his images and share stories of the saint's virtues and miracles, similar to practices observed in his house. Notably, the same charisma specialists mentioned earlier are active in this religious space as well, disseminating knowledge of their leader's charismatic power to a broader audience.

Indeed, one could argue that the area of just a few meters in the western part of Zahle, encompassing the *Bayt Abūnā Bshara* and the *Kniseh Mar Īlyās Mukhalliṣieh*, serves as the epicenter of the Salvatorian monk's charismatic power. This assertion is based on the fact that he was born and raised in this region, which now stands as the primary hub for the preservation and transmission of his memory and devotional practices. Additionally, the spiritual presence of this sacred figure is not confined to the material objects within these two sacred spaces; his charisma extends throughout the neighborhood, as evidenced by the devotional acts of local residents as they pass by each site.

Finally, the charisma of Abūnā Bshara extends to various parts of the city through the display of images of the future Greek Catholic saint. This begins with those featured in other Salvatorian churches and in the *Sayyidat al-Zahle*. In addition, the presence of this charismatic monk is manifested in images scattered throughout the urban landscape, particularly along the banks of the Berdawni River in downtown. Similar to Joun, devotion to this charismatic figure also occurs in the private homes of Christian families, where images and prayer cards are displayed both inside and outside their homes. This widespread devotion beyond religious spaces bestows an aura of sanctity upon the city and contributes to the recognition of Zahle as a place deeply infused with the charismatic power of the Salvatorian monk.

Dayr al-Qamar

The third and last municipality influenced by the charisma of Abūnā Bshara Abou Mourad is Dayr al-Qamar. Situated in the Chouf district of Mount Lebanon, this municipality lies in the central-southern part of the country, at an altitude of 800 meters and approximately 40 kilometers from the capital Beirut. The population is predominantly Maronite (Traboulsi, 2007, p. 232), with the Greek Catholic community representing the most significant minority

confession.

Despite being a minority, this community holds considerable religious significance in Dayr al-Qamar, largely due to the presence of two historic sacred sites in the central area: the *Kniseh Mar Īlyās* (Saint Elijah Church) and the *Kniseh Sayyidat al-Fakira* (Our Lady of Poverty Church). Beyond their historical importance, these churches are noteworthy as the places where Abūnā Bshara served as a parish priest during the thirty years he lived in this municipality.

These two sacred spaces, located just a few meters apart, represent the heart of Abūnā Bshara's charismatic influence, particularly the *Kniseh Mar Īlyās*, which served as his residence in Dayr al-Qamar and the primary site of his priesthood. According to biographies and oral traditions, it was in this church that he celebrated the most significant religious services, including Sunday Mass, as well as fulfilling other duties such as hearing confessions and teaching catechism. In contrast, the smaller *Kniseh Sayyidat al-Fakira* was used primarily for weekday services, which attracted fewer attendees.¹⁰

In Dayr al-Qamar, Abūnā Bshara's charisma extended to neighboring villages through his dedicated missionary work in the region, particularly in Wadi al-Dayr, where he celebrated religious services and heard confessions in people's homes. He played a pivotal role in the construction of the Sayyidat al Bshara Church, which became the official place of worship for the local community (Sabbagh, 2000, p. 112-127). The sacrifices inherent in Abūnā Bshara's itinerant routine between Dayr al-Qamar and its surroundings are among the virtues most esteemed by my local interlocutors as markers of his sanctity. Both local accounts and his main biographies indicate that this charismatic leader undertook all his journeys on foot, often walking for hours under the sun or rain to fulfill his duties.

To underscore the extraordinary nature of these virtues, Abūnā Naaman, the current parish priest of the *Kniseh Mar Īlyās* and *Kniseh Sayyidat al-Fakira*, invited me to retrace the route that the "saint" would typically walk between Dayr al-Qamar and the neighboring villages. However, he chose to drive instead. When I inquired why we were not walking, he replied, "It's too far; we would be walking for hours here—only Abūnā Bshara could do it."¹¹ This response emphasized the notion that the Salvatorian monk possessed qualities beyond those of ordinary individuals.

The dynamic of my interview with Abūnā Naaman offers an intriguing point of reflection. Rather than conducting the conversation in a fixed location, he chose to move around the region near Dayr al-Qamar. Just as Abūnā Bshara traveled through neighboring villages, visiting people and churches, we followed a similar path. Abūnā Naaman aimed to replicate the routes

¹⁰ Presently, religious services are split between the two churches, maintaining the same arrangement as before.

¹¹ Author's interview conducted in May 2023.

typically taken by the Salvatorian monk, and as we discussed this charismatic figure, we visited some devotees in their homes and stopped by several churches where he had served during his time in the Chouf region.

On another occasion, the priest maintained the same mobile dynamic, this time exploring the city of Dayr al-Qamar. As soon as I arrived at our meeting point in front of the *Kniseh Mar ʿĪlyās*, he began discussing about Abūnā Bshara while inviting me to walk around the church. As we meandered through the city’s characteristic alleys, he explained that the “saint” had a daily routine of walking these paths to visit people, hear confessions, and administer communion to those unable to attend church. During our walk, we passed by the *Kniseh Sayyidat al-Fakira*, where we continued the interview. Finally, we returned to the first church, concluding our circuit.

In both formal interviews and informal conversations with Abūnā Naaman, he exhibited a profound understanding of the saint’s charisma. During our discussions in the sacred spaces of Dayr al-Qamar and in the villages of Wadi al-Dayr, Dayr al-Dourit, and Serej Bal, this parish priest shared detailed insights into the Salvatorian monk’s biography. He often pointed out locations he had visited and objects he had touched, creating an immersive experience of being in the saint’s charismatic presence. Abūnā Naaman frequently highlighted the monk’s supernatural qualities, emphasizing the asceticism reflected in his long journeys throughout the region, as well as his charitable works and miracles.

Both Abūnā Naaman and several other interlocutors from Dayr al-Qamar proudly asserted in their narratives that the Salvatorian monk’s virtues were more prominently displayed in this region than in Joun and Zahle, since he spent the majority of his life here. In these accounts, Dayr al-Qamar and its surroundings are regarded as sacred spaces, preserving the memory of the monk and maintaining a direct connection to both the urban and rural areas he traversed.

Consequently, the sharing of these memories among local residents has played a crucial role in shaping charismatic authority in the region. All the interlocutors I engaged with during my fieldwork in Dayr al-Qamar demonstrated knowledge of Abūnā Bshara, claiming to have inherited these stories from their ancestors. When I inquired about their familiarity with these narratives, the response was immediate: “We are from Dayr al-Qamar; everyone here knows—he lived here for a long time.”

Moreover, similar to the other municipalities discussed in this article, Dayr al-Qamar and its surroundings serve as arenas of charisma through the transmission of the saint’s memory via material culture. In the *Kniseh Mar ʿĪlyās*, for example, a statue of this charismatic leader is prominently displayed in the entrance courtyard, along with images located inside the church, the meeting hall, and the parish residence. Devotees often express their reverence for the Salvatorian monk in front of these representations.

ARENAS OF CHARISMA AND THE CONSTRUCTION OF THE GREEK CATHOLIC COMMUNITY

Memory

A key starting point for analyzing the impact of Abūnā Bshara's charisma on the formation of the Greek Catholic community is the fundamental role of memory. In previous work, I examined how the organization of collective memory within this confession serves as an identity marker for the political-religious community, highlighting the transmission of Abūnā Bshara's memory in *Almukhalliṣ* as a crucial aspect of this process (Cruz, 2022, p. 38-41). In this article, I focus on the collective memory of the Salvatorian monk through its charismatic dimension, which is transmitted across various arenas and, in practice, helps to shape the Greek Catholic community in Lebanon.

The transmission of this charismatic collective memory occurs in both material forms (images, objects) and immaterial forms (oral and written accounts). Starting with the immaterial, Abūnā Bshara's legacy is preserved and perpetuated through the narratives of clerics and laypeople, who emphasize his extraordinary virtues of asceticism, charity, miracles, and evangelistic efforts. In the Christian context, these virtues are commonly recognized as criteria for sainthood (Weinstein; Bell, 1982, p. 139 *apud* Van-Doorn-Harder, 1995, p. 160). Thus, members of the Greek Catholic community highlight these virtues both in formal settings, such as the canonization process with the Vatican, and in their everyday storytelling.

In the material realm, this legacy is embodied in personal items such as garments, accessories, and furniture, primarily displayed in the museums of *Dayr al-Mukhalliṣ* in Joun and his former residence in Zahle. Furthermore, images of Abūnā Bshara are dispersed throughout sacred spaces and across the territories of Joun, Zahle, and Dayr al-Qamar. Together with these objects, the images not only commemorate his life but also perpetuate his spiritual presence, following the tradition common in Byzantine and Eastern Christian practices.

It is important to note that the images of Abūnā Bshara differ from traditional Greek Catholic iconography. Instead of the typical Byzantine-style icons, they consist of enlarged photographs, realistic paintings, or framed statues intended for devotion, reflecting an influence of Latin or Western forms of religiosity within Greek Catholic practices (Mahieu, 2010). Despite this shift toward a more Latin-Occidental style, these images are still venerated by devotees through a Byzantine and Eastern understanding of sacred imagery, where they are seen not merely as representations but as embodiments of the spiritual presence of the prototype (Hanganu, 2010).

The transmission of this sacred legacy through the “mediation of objects and images”

(Latour, 2007) not only strengthens the sense of the Salvatorian monk's spiritual presence but also supports Stanley Tambiah's argument that devotees believe a sacred figure's charismatic power can be transferred to material culture. In his study of the cult of forest monk-saints in Thailand, Tambiah contends that these saints are perceived as capable of imbuing objects with their charisma, transforming them into repositories of spiritual power (Tambiah, 1984, p. 335).

Thus, this charismatic collective memory plays a crucial role in shaping the Greek Catholic community. Maurice Halbwachs defines "collective memory" as the shared remembrances of human groups within specific social contexts. He further argues that in passing down these recollections, communities aim to foster a collective consciousness while also ensuring their continuity and stability amidst the passage of time and social change (Halbwachs, 1968 [1950]).

In his analysis of religious communities, Halbwachs emphasizes key elements that inform our understanding of the arenas of charisma associated with Abūnā Bshara: spatiality and materiality. He argues that a religious group's collective memory is intricately linked to its physical spaces and the material objects within them. Moreover, the thoughtful arrangement of images and objects in sacred spaces and territories imbues them with meaning, facilitating the integration of memory and shaping the community's identity (Halbwachs, 1968 [1950], p. 92-93).

Furthermore, the integration of this collective memory leads both clerics and laypeople to recognize Abūnā Bshara as an ethical model worthy of imitation. As Andreas Bandak notes, sanctified figures serve as exemplary models whose religious, social, and moral virtues provide a reference for the personal character of the faithful and their everyday practices (Bandak, 2015, p. 47-64). The adoption of these virtues, particularly through the narratives shared in the sermons of the clergy, directly influences individual religious identity. In terms of collective identity, these sanctified virtues function as points of convergence, strengthening connections among community members and fostering cohesion around shared values and ideals (Van Doorn-Harder, 1995; Poujeau, 2014).

During the homilies I attended in the charismatic arenas dedicated to Abūnā Bshara, his exemplary life was frequently invoked as a model of moral conduct. For instance, when the day's Gospel focused on charity, priests often referred to the Salvatorian monk's dedication to the poor in Dayr al-Qamar and the surrounding area, emphasizing his efforts to provide food, clothing, and assistance. One particularly poignant episode recounted by the priests involved Abūnā Bshara removing his own shoes to give to someone in need.

On special occasions, such as the anniversary of his death on February 22, masses are held in honor of Abūnā Bshara in Joun, Zahle, and Dayr al-Qamar. During these events, the sermons focus almost exclusively on narrating his charismatic journey, emphasizing to the audience—primarily Greek Catholics—that the conduct of this "saint" serves as an example to

be followed. After the mass, it is common to see the faithful recalling parts of the homily that underscores his virtues. At a mass in Zahle attended by approximately 400 people, I observed a group of devotees engaged in lively discussions about Abūnā Bshara's life, celebrating his charismatic qualities and recounting miracles attributed to him, including both episodes from his biography and personal experiences they claimed to have had.

Two interviews I conducted with lay devotees in Zahle demonstrate the impact of Abūnā Bshara's charismatic journey on Greek Catholic discourse. Both individuals recounted having visions of the monk urging them to change their behavior. One interviewee, a man around 60 years old, described seeing the monk at his workplace, advising him to dedicate his life to prayer. The other interviewee, a woman in her 50s, said that she had a vision of the "saint," whom she now refers to as "my father," asking her to commit herself to charity. These accounts underscore that, for these devotees, the authenticity of their visions reinforces the saint's charismatic virtues, which they strive to emulate in their own lives.

These ethnographic situations illustrate how the virtues associated with Abūnā Bshara are embodied in everyday life, reinforcing the Greek Catholic community not only as a faith group but also as a social network interconnected by shared values. By transforming Bshara's charisma into an ethical and spiritual guide, the faithful shape their own lives while strengthening the bonds that unite them as a community. In this way, devotion to the charismatic leader transcends the personal sphere, becoming part of an ongoing process of constructing and reinforcing collective identity.

Devotional Rituals

This second analysis aims to illustrate how the devotional rituals honoring Abūnā Bshara, situated within the arenas of charisma, nurture and strengthen the Greek Catholic community on different levels. Numerous venues in Joun, Zahle, and Dayr al-Qamar act as central gathering places for devotees, enriching their sense of belonging and promoting social cohesion.

These rituals can be linked to the two modes of religiosity defined by Harvey Whitehouse: the "doctrinal" and the "imagistic" modes (Whitehouse, 2000).¹² They relate to the doctrinal mode as they are grounded in the doctrines of the Greek Catholic tradition. The masses celebrated in honor of the saint, along with acts of devotion such as the sprinkling of incense before his images and tomb, are integrated into the performance of the Byzantine rite and the

12 "The imagistic mode consists of the tendency, within certain small-scale or regionally fragmented ritual traditions and cults, for revelations to be transmitted through sporadic collective action, evoking multivocal iconic imagery, encoded in memory as distinct episodes, and producing highly cohesive and particularistic social ties. By contrast, the doctrinal mode of religiosity consists of the tendency, within many regional and world religions, for revelations to be codified as a body of doctrines, transmitted through routinized forms of worship, memorized as part of one's "general knowledge", and producing large, anonymous communities" (Whitehouse 2000, p. 1).

liturgy of Saint John Chrysostom¹³. Through these ritual practices, devotees not only express their reverence for the charismatic leader but also strengthen their connection to the larger Greek Catholic community.

Conversely, these rituals also align with the imagistic mode, which is characterized by the intense and sporadic religious experiences that devotees encounter both individually and collectively. On a personal level, moments of contemplation and prayer before the images or tomb of Abūnā Bshara are often described by devotees as profound spiritual connections, marked by feelings of the saint's presence or reports of miracles¹⁴ occurring at the site. These individual experiences not only strengthen personal ties to the saint but also contribute to the formation of a collective Greek Catholic identity. They enhance individual identification with this revered figure while simultaneously deepening communal bonds through the sharing of these experiences in social interactions.

Moreover, sporadic religious experiences of the imagistic mode take place during commemorative masses in honor of the Salvatorian monk. At the *Dayr al-Mukhallis* in Joun, for instance, the emotional atmosphere of these celebrations is particularly striking. Numerous priests and monks from various convents of the Salvatorian Order gather to honor the “saint,” and the effectiveness of the rituals is enhanced by exaltations of his charismatic journey, prayers before his images, and the sprinkling of incense over his tomb, all of which contribute to a spiritually charged environment. This interplay of words and actions creates an atmosphere reminiscent of what Paula Pryce describes as “charismatic energy” (Pryce, 2021).

In Zahle, although the gathering of priests is not as extensive, the emotional intensity remains high, bolstered by the exceptional performance of the choir, which sings songs dedicated to the revered monk, and the enthusiastic participation of a large audience. Similar to the celebrations in Joun, the priests incense the images, filling the space with a fragrance that evokes the “charismatic energy” mentioned above.

In summary, the effectiveness of these rituals stems from a combination of key elements: the veneration of images, tombs, and objects associated with the Salvatorian monk; the fragrant aroma of incense (Forbess, 2015, p. 21); the ritual discourses and actions (Tambiah, 1985); the discipline inherent in the performance (Asad, 1993); and the themes and refrains expressed in the songs (Bandak, 2014). Together, these factors enhance the emotional resonance of the rituals, reinforcing the religious identities of the faithful and solidifying the Greek Catholic community around the charisma of Abūnā Bshara.

¹³ It constitutes the primary liturgical rite observed in the religious services conducted within churches and monasteries of the Greek Catholic tradition in the Middle East, as well as among its representatives in the diaspora.

¹⁴ A notable example is that of a young man who claimed to have witnessed a candle lighting by itself after a prayer in Abūnā Bshara's house, with no one else present.

Confessional Identity and Community Boundaries

On the one hand, Abūnā Bshara's charisma is cultivated and expressed locally—within sacred spaces and municipal territories. On the other hand, this charismatic figure serves as a national symbol for the Greek Catholic community, playing a vital role in defining its boundaries in relation to other confessions within a multi-confessional and sectarian context. This illustrates that charisma is not only rooted in the direct relationship between leader and devotee, as described in the Weberian sense, but also resonates within the cultural and political structures of societies that render its mobilization meaningful (Geertz, 1983), as exemplified in Lebanon.

In Lebanon's multi-confessional and sectarian landscape, where 18 officially recognized Christian and Muslim confessions have historically competed for followers, territorial visibility, and political power (Cammett, 2014; Salloukh *et al.*, 2017), each community employs various strategies to assert its presence and maintain its competitiveness within this "field" (Bourdieu, 1971). A crucial strategy in the construction, assertion, and competition among political-religious communities in Lebanon is the definition of a religious identity.

Within the Christian bloc, which encompasses 12 confessions, this process is particularly pronounced, as many of these communities share doctrinal and ritual similarities. In this context, a well-defined identity not only justifies the community's existence but also plays a crucial role in maintaining its distinctiveness. Furthermore, the establishment of a clear religious identity helps to deter the faithful from attending the sacred spaces of other institutions with similar characteristics, especially in a time when individuals have greater agency in choosing their religious practices (Hervieu-Léger, 2003; Mahieu; Naumescu, 2008, p. 1-33).

I have previously argued (Cruz, 2018; 2022) that the Greek Catholic community has grappled with defining its religious identity since the early years of its Church's founding in 1724. This challenge arises from its ritual tradition, which is shaped by both Byzantine and Catholic normative references (Hachem, 1995). In the Lebanese context, this difficulty is further exacerbated by the need to distinguish itself from the country's major Christian confessions, such as the Maronite Church, with which it shares a Catholic reference, and the Byzantine Church, with which it shares Byzantine norms. To navigate this issue, the clergy highlight the ambiguity of their religiosity as a distinctive marker of their identity, constructing an identity that exists at the intersection of Byzantinism and Catholicism.

In light of these challenges, it is crucial to examine additional elements that contribute to defining religious identity while simultaneously shaping the Greek Catholic community. One such element is the charisma of Abūnā Bshara, which positions him as a community symbol and a diacritical marker that reinforces the identity boundaries between Greek Catholics and other confessions. As Fredrik Barth observed in his study of ethnic group interactions in Pakistan, the

power dynamics between contact groups hinge on the definition of boundaries that help sustain stability in a dynamic context of people and cultural symbols in flux (Barth, 1969).

Thus, within the Lebanese sectarian context, the charisma of Abūnā Bshara serves as a distinctive marker for the Greek Catholic community, while simultaneously positioning this charismatic figure in competition with the more powerful Christian confessions in Lebanon, namely the Maronite and Greek Orthodox. In an interview with Abūnā Naaman in Dayr al-Qamar, he emphasized that the canonization of Abūnā Bshara is vital to the survival of the Greek Catholic community, stating:

Maronites and Orthodox have hospitals, universities, and a large population. The Greek Catholics do not have any of that. Having a canonized saint is a sign that we exist. Moreover, having a saint like him is important for attracting believers and growing our population.¹⁵

Within this sectarian logic, Abūnā Naaman specifically positioned himself in competition with the Maronite community over their saints, particularly Saint Charbel, a prominent identity symbol for the Maronites (Heyberger, 2003). He remarked, “The Maronites have several saints, which helps them attract many believers to their churches. The Greek Catholic community must strive for that as well.”

Additionally, he aimed to highlight the distinctiveness of Abūnā Bshara’s charisma by contrasting the Salvatorian monk with Saint Charbel. He argued that Saint Charbel embodied a purely contemplative ideal, as he spent his life in a convent or hermitage, whereas Abūnā Bshara demonstrated virtue both in monastic life and in his pastoral mission. Through this discourse, the parish priest of Dayr al-Qamar clearly seeks to promote the veneration of the Salvatorian monk within the competitive dynamics for believers that define the Lebanese political-religious landscape.

Another dimension of this competition with the Maronites stems from a discourse that highlights the minority status of the Greek Catholic community in relation to this rival confession. In an interview, one of the Salvatorian priests from Joun pointed out that the delay in the canonization of Abūnā Bshara is because the Greek Catholic community lacks the political and economic clout possessed by the Maronites, who have successfully expedited the canonization of their saints. In this context, this priest, echoing Abūnā Naaman, stressed the urgent need for more effective efforts by the Greek Catholic patriarchate to engage with the Vatican and accelerate the process. At the end of the interview, he emphasized the significance of Abūnā Bshara in shaping Greek Catholic identity by stating:

¹⁵ Author’s interview conducted in June 2022.

He needs to become a saint soon because we no longer have an identity. They even tried to promote the idea that we are a bridge between Catholics and Orthodox, but that doesn't work so well. What defines us is our history and also Abūnā Bshara. However, for him to be accepted throughout the community, he needs to be officially recognized as a saint.¹⁶

In other contexts, the charisma of Abūnā Bshara is mobilized on both national and regional levels, serving as a symbol not only for the Greek Catholic community but also for a broader Christian audience. In my previous work (Cruz, 2022), I highlighted a passage from an interview with former Patriarch Gregorius Laham, who received his religious education at the *Dayr Almuḥalliṣ*. He underscored the importance of canonizing Abūnā Bshara, asserting that Christians need role models to imitate, especially given the oppression faced by their co-religionists in a Muslim-majority context (Dornellas, 2016)¹⁷. Furthermore, I argued in that study—although without delving into the concept of charisma—that while this discourse presents the “Salvatorian monk” as a symbol for all Christians¹⁸, it is inherently tied to the objective of strengthening the Greek Catholic community. It reflects a quest for Christian unity that assumes a political identity as a potential agent in the pursuit of cohesion amid the challenges posed by Muslims.

Thus, the construction of Greek Catholic identity in Lebanon involves not only defining doctrines and practices that distinguish it from other Christian denominations but also mobilizing charismatic figures like Abūnā Bshara on a national scale. By serving as a central symbol of the community's uniqueness, Abūnā Bshara's charisma strengthens Greek Catholic identity and positions the community in ongoing competition with other confessions, such as the Maronite and Greek Orthodox. The quest for the canonization of the Salvatorian monk exemplifies this dynamic, acting as an identity marker that reinforces both communal boundaries and internal cohesion. By integrating religious, social, and political elements, Greek Catholics ensure their

16 Author's interview conducted in May 2022. When this interlocutor emphasizes that the official canonization of Abūnā Bshara is crucial for his acceptance by the entire community, he is particularly addressing the reluctance of the Chouerite Order and the majority of Greek Catholics residing in regions influenced by this monastic community to recognize the sanctity of the Salvatorian monk. In sacred spaces affiliated with the Chouerite Order throughout the country, there is a noticeable absence of images or references to him, and many believers from areas influenced by this monastic community assert that they are unfamiliar with this charismatic figure.

17 Here is the passage: “I am working very hard for the beatification of the Salvatorian monk (like me) Bshara Abou Mourad. He is our Cure d'Ars. He truly lived as a 'Cure of Ars'. He died in 1933 and served in more than twenty small parishes on Mount Lebanon. An intense spirituality and love for the poor define him perfectly. The pope wanted us to deal with the eastern dossiers as quickly as possible because our faithful need models and reasons for hope more than ever” (D'ornellas, 2016, p. 36).

18 The discourse promoting Abūnā Bshara as a symbol of all Christians is part of an effort by leaders of the Greek Catholic community to strengthen their position in the sectarian context of Lebanon. They aim to attract members from other confessions and justify the common multi-confessional Christian presence in their sacred spaces. For more details on this aspect, see Cruz (2018).

visibility and relevance within Lebanon's multi-confessional and sectarian landscape.

CONCLUSION

This article has examined the dynamics surrounding the mobilization of the charisma of the Greek Catholic monk Bshara Abou Mourad across various settings in the municipalities of Joun, Zahle, and Dayr al-Qamar. This mobilization occurs primarily through the transmission of his memory, which is perpetuated through both material and immaterial elements, as well as through devotional practices carried out by clergy and laypeople. This complex network of practices and representations not only preserves the legacy of Abou Mourad but also strengthens communal bonds, fostering a sense of belonging and continuity among the faithful.

Furthermore, while Abou Mourad's charisma is mobilized primarily at the local level, its significance extends to the broader Lebanese political-religious landscape, where it serves as a crucial marker of Greek Catholic identity. This is particularly important in reinforcing the community's position in a competitive environment and plays a vital role in defining its boundaries in relation to other confessions within Lebanon's multi-confessional and sectarian framework. By examining charisma across different scales—local, national, and sometimes regional—and through various lenses, such as memorial, devotional, and sectarian perspectives, this article provides valuable insights into understanding charisma beyond Max Weber's original framework.

REFERENCES

1. ADAIR-TOTTEFF, Christopher. Max Weber and sociology of Charisma. *In*: ZÚQUETE, José Pedro (ed.). **Routledge International Handbook of Charisma**. Oxon: Routledge, 2021. p.7-18.
2. ALLEGRINI, Jean-Baptiste Nicolas. **The Resilience of Clientelist Networks in Lebanese Municipalities under the Syrian Migratory Shock: The Cases of Zahle, Baalbek and Tripoli**. 2023. Dissertation (PhD in Political Science) – University College London, London, 2023.
3. ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Maryland: John Hopkins University Press, 1993.
4. BACHA, Constantin. **Biographie Du Père Bechara Abou-Mourad Basilien**

- Salvatorien.** Traduction et notes du Père Aftimus Skaf. Saida: Couvent Saint-Sauveur, 1995.
5. BANDAK, Andreas. Of Refrains and Rhythms in Contemporary Damascus: Urban Space and Christian-Muslim Coexistence. **Current Anthropology**, [s. l.], v. 55, supplement 10, p. 248-261, 2014. Available at: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/678409>. Accessed on: Nov. 21, 2024.
 6. BANDAK, Andreas. Exemplary series and Christian typology: modelling on sainthood in Damascus. In: BANDAK, Andreas; HØJER, Lars (ed.). **The Power of Example: Anthropological Exploration in Persuasion, Evocation and Imitation**. West Sussex: Royal Anthropological Institute, 2015. p. 47-63
 7. BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference**. Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
 8. BOURDIEU, Pierre. Genese et Structure du Champ Religieux. **Revue Francaise de Sociologie**, [s. l.], v. 12, p. 295-334, 1971.
 9. CAMMETT, Melani. **Compassionate Communalism: Welfare and Sectarianism in Lebanon**. Ithaca: Cornell University Press, 2014.
 10. CRUZ, Rodrigo Ayupe Bueno da. **Lugares de Interseção: Espaços Sagrados Melquitas e Dinâmicas Identitárias no Líbano**. 2018. Thesis (Doctorate in Anthropology) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.
 11. CRUZ, Rodrigo Ayupe Bueno da. The Greek Catholic Community and its Collective Memories: Religious Orders, Monasteries and Confessional Dynamics in Lebanon. **Anthropology of the Middle East**, [s. l.], v. 17, n. 2, p. 30-47, 2022. Available at: <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/ame/17/2/ame170203.xml>. Accessed on: Nov. 21, 2024.
 12. FORBESS, Alice. Paradoxical paradigms: moral reasoning, inspiration, and problems of knowing among Orthodox Christian monastics. In: BANDAK, Andreas; HØJER, Lars (ed.). **The Power of Example: Anthropological Exploration in Persuasion, Evocation and Imitation**. West Sussex: Royal Anthropological Institute, 2015. p. 113-128.
 13. GEERTZ, Clifford. **The Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology**. New York: Basic Books, 1983.
 14. HACHEM, Gabriel. **Primauté romaine et conciliarité dans l'évolution de l'Église Melkite catholique: Essai de théologie historique**. 1995. Dissertation (Doctorate in Theology) – University of Louvain, Louvain, 1995.
 15. HALBWACHS, Maurice. **La mémoire collective**. Paris: online edition, 1950.
 16. HANGANU, Gabriel. Eastern Christians and Religious Objects: Personal and Material Biographies Entangled. In: HANN, Chris; GOLTZ, Hermann (ed.). **Eastern Christians in Anthropological Perspective**. Los Angeles: University California Press, 2010. p. 33-55.

17. HANSEN, Thomas Blom; VERKAAIK, Oskar. Introduction - Urban Charisma: On Everyday Mythologies in the City. **Critique of Anthropology: Sage Publications**, [s. l.], v. 29, n. 1, p.5-26, 2009.
18. HERVIEU-LÉGER, Danièle. **Le Pèlerin et le Converti: La Religion en Mouvement**. Paris: Flammarion, 2003.
19. HEYBERGER, Bernard. Saint Charbel Makhlouf, ou la consecration de l'identité maronite. In: MAYEUR-JAOUEN, Catherine (ed.). **Saints et héros du Moyen-Orient Contemporain**. Paris: Maisonneuve et Larose, 2003. p. 139-159.
20. HEYBERGER, Bernard. **Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique: Syrie, Liban, Palestine, XVII – XVIIIème siècle**. Paris: École française de Rome, 2014.
21. LATOUR, Bruno. **Reassembling the Social: An introduction to actor-network theory**. Oxford: Oup Oxford, 2007.
22. LOMBA, Marie-Louise. **The Servant of God: Fr. Bechara Abou-Mourad, Basilian Salvatorian Priest**. Translated by Kenneth Mortimer. Sidon and Deir El-Qammar: Diocese of Sidon and Deir El-Qammar, 1988.
23. MAHIEU, Stéphanie; NAUMESCU, Vlad. Introduction. In: MAHIEU Stéphanie; NAUMESCU, Vlad (ed.). **Churches In-between**. Berlin: Lit Verlag, 2008. p. 1-33.
24. MAHIEU, Stéphanie. Icons and/or statues? The Greek Catholic Divine Liturgy in Hungary and Romania, Between Renewal and Purification. In: HANN, Chris; GOLTZ, Hermann (ed.). **Eastern Christians in Anthropological Perspective**. Los Angeles: University California Press, 2010. p.79-100.
25. NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1985.
26. PELEIKIS, Anja. Shifting Identities, Reconstructing Boundaries. The Case of a Multi-Confessional Locality in Post-War Lebanon. **Die Welt des Islams**, [s. l.], v. 31, n. 3, p. 400-429, 2001. Available in: <https://www.jstor.org/stable/1571311>. Accessed on: Nov. 21, 2024.
27. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. The Noble City: Pilgrimage, Urban Charisma and Sacred Topography in Najaf. In: MERVIN, Sabrina; GLEAVE, Robert; CHATELARD, Géraldine (ed.). **Najaf: Portrait of a Holy City**. Ithaca: Ithaca Press, 2017. p. 57-82
28. POUJEAU, Anna. **Des monastères en partage: Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie**. Paris: Société d'ethnologie, 2014.
29. PRYCE, Paula. Charisma in Christianity. In: ZÚQUETE, José Pedro (ed.). **Routledge International Handbook of Charisma**. Oxon: Routledge, 2021. p. 151-163.
30. SABBAGH, Raymond. **Bshara Abou-Mourad: Prêtre**. Beyrouth: Editions du Renouveau, 2000.
31. SALLOUKH, Bassel *et al.* **The Politics of Sectarianism in Postwar Lebanon**. London:

- Pluto Press, 2015.
32. TAMBIAH Stanley Jeyaraja. **The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism.** Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
 33. TAMBIAH, Jeyaraja Stanley. **Culture, Thought and Social Action.** Cambridge: Harvard University Press, 1985.
 34. TRABOULSI, Fawwaz. **A History of Modern Lebanon.** London: Pluto Press, 2007.
 35. TURNER, Victor. **The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.** Ithaca: Cornell University Press, 1967.
 36. VAN DOORN-HARDER, Pieternella. **Contemporary Copt Nuns.** South Carolina: University of South Carolina Press, 1995
 37. WEBER, Max. **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology.** Los Angeles: University of California Press, 2015.
 38. WHITEHOUSE, Harvey. **Arguments and Icons: Divergent modes of religiosity.** New York: Oxford University Press, 2000.

Rodrigo Ayupe Bueno da Cruz

Pesquisador do Núcleo de Estudos do Oriente Médio da Universidade Federal Fluminense. Pós-doutorando e Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1095-5543>. E-mail: royupe@hotmail.com

“Renovando relações para inventar tradições”: autoridade e legitimidade no sufismo marroquino¹

“Renewing Relationships to Invent Traditions”: Authority and Legitimacy in Moroccan Sufism

Bruno Ferraz Bartel

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

RESUMO

Este texto visa indagar os fluxos de dominação desenvolvidos por adeptos do sufismo marroquino. Para tal, procuro compreender a reestruturação do centro ritual da confraria sufi Hamdouchiya, localizada na cidade de Safi, no litoral sul do Marrocos. Esse processo de reorganização é examinado por meio das ações de três indivíduos que desempenham funções específicas dentro da confraria. Esta pesquisa se baseia na análise de dados etnográficos produzidos no Marrocos entre 2016 e 2017. O centro ritual, ao criar um tipo de arranjo particular, estabeleceu um fluxo criativo que se diferencia do modelo clássico de autoridade e legitimidade centrado na figura do mestre, um elemento fundamental na caracterização das dinâmicas do sufismo de maneira geral. Assim, ao analisar o caso etnográfico proposto, sugere-se que outros fatores estão em jogo tais como o grau de interação e a natureza das afinidades exercidas entre os agentes. Essa combinação de elementos ou características de dominação pode ser útil para evidenciar o significado dos projetos realizados na *zawiya* de Safi. A convergência entre saberes consolidados (dominação tradicional) e a adesão afetiva (dominação carismática) em torno de lideranças locais especializadas era essencial para organizar um campo de relações que, inicialmente, poderia competir por certa proeminência ou monopólio.

Palavras-chave: Carisma institucional, Autoridade, Legitimidade, Sufismo, Marrocos.

¹ Este estudo foi financiado pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), Processo SEI-260003/000211/2024.

Recebido em 17 de dezembro de 2023.
Avaliador A: 05 de junho de 2024.
Avaliador B: 20 de agosto de 2024.
Aceito em 18 de novembro de 2024.



ABSTRACT

This text aims to inquire about the flows of domination developed by followers of Moroccan Sufism. I highlighting the restructuring of the ritual center of the Sufi brotherhood Hamdouchiya, located in the city of Safi, on the southern coast of Morocco. This process of reorganization is examined through the actions of three individuals who play specific roles within the brotherhood. The research is based on the analysis of ethnographic data produced in Morocco between 2016 and 2017. The ritual center, by creating a particular arrangement, established a creative flow that differs from the classical model of authority and legitimacy centered on the figure of the master, a fundamental element in characterizing Sufi dynamics in general. Through the analysis of the proposed ethnographic case, it is suggested that other factors are at play, such as the degree of interaction and the nature of affinities exerted among the agents. This combination of elements or characteristics of domination may be useful in highlighting the significance of the projects carried out in the *zawiya* of Safi. The convergence between consolidated knowledge (traditional domination) and affective adherence (charismatic domination) around specialized local leaderships was essential to organize a field of relations that, initially, could compete for certain prominence or monopoly.

Keywords: Institutional charisma, Authority, Legitimacy, Sufism, Morocco.

INTRODUÇÃO

A estrutura institucional das comunidades sufis abrange hierarquias de iniciativa, domínio e solidariedade, consideradas por Werbner (2003) como uma rede de “sociabilidade redentora” baseada em vínculos com um líder carismático (mestre/santo). No sufismo (a via mística do Islã), o vínculo carismático é exercido pelo reconhecimento dos “poderes” do líder pelos seguidores, sendo vivenciado com intensa atração e formado por meio de práticas e narrativas. Contudo, as particularidades experienciadas localmente superam qualquer tentativa de enquadrar a relação entre o fenômeno do carisma e as formas de organização sufi em termos weberianos, com base em suas formas puras de ação social: cognitiva, habitual ou emocional.

Este texto visa indagar os fluxos de dominação (práticas de controle quanto à condução de rituais e à elaboração de conteúdos práticos) desenvolvidos por adeptos do sufismo marroquino. Para tal, procuro compreender o processo de reestruturação do centro ritual (*zawiya*²) da confraria

² Adicionarei um “s” ao final dos termos em árabe para denotar seu plural. A transcrição das palavras árabes foi

(*tariqa*) sufi Hamdouchiya, situada na cidade de Safi, no litoral sul do Marrocos, mediante a atuação de três indivíduos desempenhando funções internas específicas. A organização de um quadro de atividades rituais semanais permitiu o ressurgimento da vida devocional local não apenas pelo estabelecimento das funções desempenhadas por cada um desses membros na época, mas também pela ampliação do número de participantes, por meio de convites fundamentados em relações de afinidade e/ou no retorno de familiares, especialmente jovens, que haviam se afastado devido ao desinteresse em continuar com os ensinamentos sufis. Tais ações garantiram os movimentos de autoridade e legitimidade necessários para a implementação dos objetivos locais a partir de 2012, fazendo com que, em pouco tempo, a *zawiya* de Safi fosse elevada a uma espécie de referência institucional para os demais centros rituais da Hamdouchiya, especialmente ao sul do país. Mesmo que um dos seus principais idealizadores tenha permanecido no local por um curto período de tempo, isso não impediu que a manutenção e o prosseguimento das formas devocionais reelaboradas localmente fossem alterados diante do novo quadro institucional. Em resumo, isso combinaria aspectos da institucionalização burocrática com uma noção de carisma primordial, produzindo um híbrido resiliente (Lindholm, 2013).

Esse tipo de arranjo, produzido na *zawiya* de Safi, forja um fluxo criativo em contraste com o modelo clássico de autoridade e legitimidade investido na figura do mestre (*shaykh*), algo central na caracterização das dinâmicas do sufismo de modo geral. Nele, a ênfase recai sobre o regime de dominação carismático, manifestado num contexto religioso mais ou menos estruturado em termos da tradição canônica e/ou através de um exercício espetacular e disruptivo de autoridade por parte de um indivíduo. Ademais, o status do *shaykh* nas confrarias sufis marroquinas tem sido alvo de intensos debates no Marrocos contemporâneo, seja pelo reconhecimento das bases culturais nas relações de autoritarismo no país (Hammoudi, 1997), seja pela produção de conhecimento como uma maneira de revisitar a relação mestre-discípulo (Bouasria, 2006). Nesse sentido, a análise do caso etnográfico proposto aqui sugere a intervenção de outros fatores, tais quais o grau de interação e a natureza das afinidades dos membros entre si.

Ao contrário do uso da noção de carisma de Weber (1982), que implica em uma propriedade de conduta e personalidade considerada por aqueles que respondem a ela como uma manifestação de algum poder divino (extraordinário, criativo ou inovador), argumento que o processo vivenciado pela *zawiya* de Safi contém a propriedade de um carisma institucional operante, ou seja, de um efeito não deduzido apenas da criatividade de um indivíduo. Nesse sentido, os mecanismos de autoridade e legitimidade de um ocupante a um papel social específico

feita por meio da versão simplificada do sistema presente no periódico *International Journal of Middle East Studies* (IJMES). A exceção a essa regra é o termo Hamdouchiya, devido ao uso específico conferido pelos interlocutores na transliteração francesa dessa palavra.

relacionado a uma corporação religiosa derivam “de sua filiação a um corpo institucional como tal, independentemente de quaisquer poderes específicos alocados” (Shils, 1965, p. 206).

Isso torna possível analisar a atuação dos sujeitos a partir do desenvolvimento das performances³, não apenas pelos papéis mobilizados, mas também em consonância com as expectativas que esses mesmos papéis demandam em termos das tradições⁴ vigentes. A adesão anônima a papéis e regras por parte dos membros da Hamdouchiya confere potencialidade à ação religiosa, considerando a convergência de motivações e atitudes voltadas para a manutenção/renovação do cotidiano sufi. No final das contas, toda a movimentação coletiva em termos institucionais visa garantir a “necessidade da ordem” (Shils, 1965) ou produzir a “ordem significativa ou *nomos*” (Berger, 1985) imposta às experiências e aos sentidos dos sujeitos.

Shils (1965) apresenta uma versão do conceito de carisma institucional, fundamentada nessa “questão de ordem”, inerente, segundo ele, a qualquer relação social. Nesse contexto, o carisma só se manifesta onde há poder. Como observado por Miyahara (1983), o autor equiparou o conceito weberiano de carisma à noção de sagrado de Émile Durkheim, inspirado por Talcott Parsons.

A hipótese de que o carisma institucional seria disperso e despersonalizado, em conformidade com a posição de Shils, é plausível apenas na medida em que os indivíduos possam prestar obediência a determinadas instituições – tal como no sufismo – devido à relação afetiva que construíram com elas. Portanto, a origem da dominação exercida pelo adepto deve, nessa hipótese, ser buscada em sua relação afetiva com as instituições, e não com o indivíduo que ocupa o cargo. A propriedade carismática não residiria nas pessoas, mas, sobretudo, nas regras estabelecidas. Os cargos próximos ao “centro da ordem” exerceriam a dominação carismática individualmente apenas na medida em que suas relações estabelecidas de obediência afetiva seriam de liderança pessoal, nunca por dispersão burocrática, retornando assim ao núcleo personalista do conceito (Laureano, 2020).

Lepsius (2017) argumentou que a interpretação weberiana possibilitaria distinguir o carisma em termos de intensidade e direção. Para ele, a intensidade refere-se à força da relação carismática. No entanto, o problema é que essa força seria avaliada com base no grau de abandono das normas institucionalizadas. Laureano (2020) oferece uma contribuição similar, mas com algumas alterações importantes. Embora haja uma correlação entre esses fatores, isso não precisaria ser o único critério. De fato, a intensidade deve refletir a força da obediência, mas essa obediência não precisa necessariamente ser revolucionária - tal como no projeto

3 Compreendo o termo como uma maneira de ser e como a estratégia de enquadrar e diferenciar diversos modos de prática e de ser (Bateson, 1972; Bell, 1992; Goffman, 1985).

4 Asad (1986, p. 14) define tradição como “discursos que visam instruir os praticantes a respeito do propósito e da forma correta de uma determinada prática que, precisamente porque foi estabelecida, tem uma história”.

de reestruturação proposto pela *zawiya* de Safi. O que determinará o caráter normativo da obediência é precisamente sua direção, que, nos termos weberianos, se refere ao sentido da ação ou, como nos dizeres de Laureano (2020, p. 192), em uma abordagem mais próxima da “filosofia da linguagem contemporânea, a intenção”.

Esse misto de dominação carismática e dominação tradicional – gerada a partir da obediência dos adeptos – é o que possibilitou problematizar as ações propostas em conjunto por meio da associação de três indivíduos da *zawiya* de Safi em prol do desenvolvimento de um projeto coletivo que pudesse reorientar as atividades do grupo local. A extensão dessa situação não se deveu apenas a um conjunto substancial de afirmações/práticas e à disseminação de suas ideias mais amplas, mas, sobretudo, à convergência temporária dos modos de idealização das regras do passado por parte desses indivíduos (renovação da relação), atualizadas em termos da criação de uma expectativa futura (invenção da tradição).

Essa pesquisa integra a análise dos dados etnográficos produzidos no Marrocos entre 2016 e 2017, abrangendo as cidades de Safi, Essaouira e Fez (Bartel, 2022a) como parte da minha tese de doutorado em Antropologia, defendida na Universidade Federal Fluminense (UFF) no ano de 2019. Além disso, busca-se resgatar questões relevantes e reconstruir contextos vivenciados em investigações prévias realizadas no país, por meio da revisão de dados etnográficos e notas de campo relacionadas a diversas expressões de religiosidade marroquina no período de 2012 a 2017. Durante a pandemia de covid-19 em 2020, pude entrar em contato com os interlocutores de forma online (Facebook) para saber como eles lidavam com as novas questões impostas pela realidade até o retorno das atividades rituais sem restrições em 2022. Esses estudos não apenas exploraram as dimensões político-religiosas dos participantes, mas também aspectos de suas vidas sociais, como trabalho, família e lazer. A análise das narrativas e práticas sociais nesses domínios desempenhou um papel crucial na compreensão da realidade social do país. Ao revisitar esse conjunto de trabalhos durante meus pós-doutorados na UFF, foi possível avançar na formulação de novas proposições e perspectivas para compreender o contexto sociocultural marroquino, em colaboração com uma ampla gama de literatura específica produzida na área da Antropologia sobre o referido país.

A estrutura deste texto está dividida em três partes. Na primeira, procuro contextualizar a natureza do Islã e a prática do sufismo no país, além de apresentar algumas questões já desenvolvidas sobre a Hamdouchiya. Na segunda, indico os elementos institucionais presentes na confraria com base numa etnografia realizada entre 2016 e 2017. É por meio de alguns de seus aspectos que o carisma institucional pode ganhar expressão por meio da ação conjunta de certos indivíduos. Por fim, interpreto a gama de trajetórias e comportamentos dos três sujeitos responsáveis pela alteração dos rumos da *zawiya* de Safi desde que o “movimento de correção”

(termo utilizado pelos interlocutores⁵) adquiriu notoriedade entre os membros locais e os demais centros rituais próximos.

O CAMPO POLÍTICO-RELIGIOSO MARROQUINO E O SUFISMO DA HAMDouchiya

O Marrocos contemporâneo reflete uma rica diversidade étnica e religiosa, com uma população estimada em 37 milhões de habitantes. Majoritariamente composta por árabes (69,5%) e berberes⁶ (29,6%), a sociedade marroquina também inclui uma parcela de imigrantes africanos e europeus, totalizando 0,9% (Njoku, 2006). No aspecto religioso, o Islã sunita⁷ prevalece entre a população (98,7%), acompanhado por uma minoria de judeus (0,2%) e cristãos (1,1%).

No âmbito religioso, o sufismo, inserido na tradição islâmica, representa a busca direta pela experiência com Allah [Deus] (Trimingham, 1971). No Marrocos, práticas místicas e veneração a santos (*walis*), expressas por meio de rituais em túmulos e mausoléus, têm sido uma linguagem comum para as comunidades sufis desde o século XII (Dalle, 2007).

O sufismo marroquino se fundamenta em três vertentes principais: a Qadiriyya, originada no Iraque por Abd al-Qadir al-Jilani (1077-1166); a Shadhiliyya, estabelecida por Abu al-Hasan ash-Shadhili (1196-1258) no próprio Marrocos; e a Tijaniyya, fundada por Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Mohammed at-Tijan (1737-1815) na Argélia. A multiplicação de ramificações a partir das duas primeiras vertentes contribui para a complexidade dessas instituições religiosas no país (Er Rachid, 2003).

O sufismo exerce um papel simbólico significativo na sociedade marroquina, envolvendo-se em relações de poder e interações com a monarquia Alauíta, que governa o país desde o século XVII. Essa dinastia mantém uma influência histórica sobre as comunidades sufis, que, em troca, dependem do apoio estatal para legitimar suas práticas religiosas publicamente. Desde os atentados de 2003 e 2011, o governo marroquino, especialmente sob Mohammed

5 Preservarei a identidade dos meus interlocutores substituindo seus nomes por outros fictícios. Algumas entrevistas foram gravadas digitalmente ou anotadas em um caderno que sempre levava comigo, sempre que possível. Para conversas informais, utilizei minha memória para registrar os pontos que considerava relevantes para a investigação. Muitas vezes, eram os próprios participantes que anotavam, em pedaços de papel ou guardanapos, o que julgavam importante sobre temas específicos que eu abordava.

6 Esse grupo étnico habitava a região norte da África muito antes do início da ocupação árabe no século VII.

7 Os sunitas representam a maior vertente do Islã, abrangendo aproximadamente 85% dos muçulmanos, enquanto os xiitas constituem apenas cerca de 15%.

VI, tem promovido o sufismo como uma vertente “moderada e tolerante” do Islã, apoiando projetos educacionais e artísticos dos sufis. A monarquia Alauíta, atuando como mediadora entre o campo religioso e o político, reforça seu papel de autoridade e legitimação dos grupos religiosos no cenário nacional e internacional.

A Hamdouchiya no Marrocos tem sido comumente retratada de maneira estereotipada pelos autores que a mencionam. Essa perspectiva geralmente categoriza as experiências religiosas dos discípulos como parte de um “sufismo popular”⁸, relacionando-as às estruturas tribais e às políticas de desenvolvimento que promoveram a difusão do Islã ao longo dos séculos no país (Crapanzano, 1973). Além disso, essa abordagem destaca uma visão dos discípulos ao focar as bênçãos recebidas de seu santo patrono (*tariqa tabarruq*), em contraste com a concepção de um sufismo mais dinâmico e vivo (*tariqa hayya*), como observado na Qadiriyya Boutchichiyya (Driss, 2002).

De qualquer maneira, essa abordagem auxilia na análise do tipo de sufismo praticado pela Hamdouchiya, utilizando um quadro representativo de suas diversas comunidades. Essa análise atemporal tem contribuído para fortalecer estereótipos, ou seja, orientalismos (Said, 1990) sobre a confraria, quer seja por sua associação direta com a dimensão estética proporcionada pelo estilo da música Hamadsha na sociedade marroquina, quer seja pelos casos que abordam a questão das flagelações (Aubin, 1906; Herber, 1923; Wharton, 1920) praticadas por alguns discípulos em performances rituais.

Compreendo que os discípulos da Hamdouchiya não adotam apenas um modelo de sufismo no qual as estruturas sociais do país servem como suas principais referências normativas (Gellner, 1969; Geertz, 1968). Da mesma forma, não praticam um sufismo que os fragmenta, atomiza e os individualiza por meio de processos de subjetivação moral (Dumovich, 2018; Pinto, 2002). Meu intuito é apresentar um modelo de sufismo no qual essas duas abordagens coexistam em diferentes níveis, situações e lugares. Isso me permitiu observar a construção de uma heterogeneidade (práticas e narrativas) na Hamdouchiya, sem perder de vista a conectividade desses elementos por meio dos imaginários compartilhados entre seus membros. Por exemplo, o regime devocional individual desenvolvido pelos adeptos mantinha um diálogo constante com as estruturas genealógicas das autoridades locais, que há muito tempo ocupavam posições nos locais de culto investigados durante a realização do trabalho de campo.

As informações acerca das formas institucionais da Hamdouchiya frequentemente estão

8 De maneira geral, o debate em questão tem gerado uma polarização nas práticas sufis no Marrocos, dividindo-as entre confrarias “ortodoxas” e “heterodoxas”. É importante ressaltar que evito categorizar os grupos sufis como “populares” ou “elites”. Essas designações não são apropriadas para analisar a natureza das atividades e experiências rituais sufis, devido ao viés etnocêntrico presente nessas associações. Isso acaba fortalecendo uma divisão entre práticas vinculadas a uma ortodoxia islâmica prevalente, em contraposição às práticas consideradas simplesmente “manifestações de heterodoxias”.

dispersas na bibliografia disponível sobre o sufismo marroquino. No entanto, dois estudos etnográficos realizados com um intervalo de quase 50 anos podem esclarecer as questões que busco evidenciar acerca da condução dos papéis e regras religiosas na confraria, contribuindo para o fenômeno do carisma. O reconhecimento desses processos dinâmicos possibilita uma reavaliação da diversidade no sufismo marroquino por meio das performances e tradições mobilizadas pelos interlocutores.

Primeiramente, a etnografia realizada por Crapanzano (1973) sobre os Hamadsha, elaborada no final dos anos 1960, abordou a dinâmica de uma *zawiya* da Hamdouchiya em Meknes. O autor evidenciou que o propósito de um sistema terapêutico que operava através do controle da força divina (*baraka*) dos santos era fomentar uma série de procedimentos na tentativa de converter um “estado de doença” em um “estado de cura”.

Os especialistas⁹ (*moqaddims*) da Hamadsha, ao lidarem com sujeitos em busca de serviços religiosos, empregavam sinais de estados físicos e símbolos de processos socioculturais, como santos, gênios (*jinnns*) e benção divina (*baraka*), para reduzir a ansiedade ou eliminar os sintomas. O autor ressaltou os elementos terapêuticos presentes nas formas das peregrinações da Hamadsha, seja pela influência dos santos patronos (Sidi¹⁰ ‘Ali ben Hamdouche e seu discípulo Sidi Ahmed Dghoughi) ou pela evocação de uma gênica específica (Aisha Qandisha¹¹). Além disso, o autor indicou a importância dos rituais da Hamadsha tanto na erradicação das aflições identificadas quanto na preservação dos estados de saúde anteriores.

O uso do termo *baraka* exige algumas considerações. De modo geral, o caráter polissêmico do termo permite que ele não tenha uma correlação direta com a noção de carisma (Chih, 1997, 2000; Pinto, 2002). No Marrocos, o termo é utilizado, por exemplo, como um modo operante de demonstração de poder extraordinário (Bartel, 2016; Mekki-Berrada, 2013) ou de exercício de autoridade no mundo (Cornell, 1998).

Em segundo lugar, a etnografia que conduzi no país (Bartel, 2022a) abordou os processos de subjetivação relacionados ao envolvimento em práticas devocionais concentradas em três locais de culto (Safi, Essaouira e Fez). A análise teve como objetivo investigar as condições e elementos que favoreciam a incorporação de subjetividades por meio das interações, participações rituais e produções performativas dos discípulos. De maneira geral, busquei

9 Na etnografia de Crapanzano (1973), o termo denotava a posição de liderança dentro de um grupo religioso cujas práticas são orientadas pelos modos de devoção a um santo.

10 No Marrocos, a palavra carrega consigo um significado de reverência e respeito.

11 Aisha Qandisha é um ente feminino (*jinniya*) que faz parte do imaginário religioso marroquino.

compreender como um regime disciplinar fundamentado em técnicas sufis (*dhikrs*¹², *qasidas*¹³ e *hadras*¹⁴) reestruturava as subjetividades e moldava um tipo específico de sujeito religioso no Marrocos.

A reflexão que fundamentava a construção argumentativa sufi contribuía para enaltecer as “experiências místicas”¹⁵ de seus adeptos. O processo de “invenção do eu”¹⁶, ou seja, a transformação em um sujeito ativo no mundo, tinha como essência a incorporação rotineira das práticas sufi. Naquela época, a pesquisa procurou destacar como uma série de práticas devocionais estabelecia as bases intersubjetivas compartilhadas na rotina da comunidade religiosa, por meio da “intensidade das relações consigo” (Foucault, 1985), implicando na atitude de considerar a si mesmo como objeto de cuidado e transformação.

Concomitante ao processo de individualização das agências/experiências sufis, considero oportuno explorar o caráter da rotinização/institucionalização. Ainda que minha proposta aqui enfatize o caráter conservador do carisma institucional (Geertz, 1997; Shils, 1965), fundamentado no aspecto cognitivo como uma motivação primária para a ação social, destaco o reconhecimento de formas criativas¹⁷ geradas nas conexões estabelecidas entre os discípulos a partir da figura de seu santo patrono (Sidi ‘Ali ben Hamdouche). Nesse sentido, a centralidade devocional do santo acaba sendo, por assim dizer, o modelo a ser referendado, sem, contudo, negar outros percursos dentro dos limites do que se entende como uma tradição (Asad, 1986).

12 Invocações dos nomes e da presença de Allah.

13 Recitações dos poemas relativos aos santos patronos da confraria.

14 Sessões rituais da confraria.

15 A vivência mística surge da aplicação, por parte dos participantes, de ferramentas conceituais e técnicas corporais adquiridas durante um processo de iniciação. Esse processo inclui instruções morais e práticas físicas realizadas em colaboração com outros membros.

16 Wagner (2010, p. 123) considera que a invenção do eu faz parte de um “conjunto de dispositivos para a invenção de um mundo natural e fenomênico”. Nesse sentido, “o aspecto significativo dessa invenção, seu aspecto convencional, é que seus produtos precisam ser tomados muito seriamente, de modo que não se trate absolutamente de invenção, mas de realidade”. O regime disciplinar que envolvia as doutrinas, práticas e narrativas da Hamdouchiya possibilitou repensar um campo unificado do processo ritual de forma mais ampla. Com base nas práticas devocionais desenvolvidas, símbolos e experiências religiosas convergiram para a fabricação dos sujeitos uma vez que múltiplos percursos foram possíveis até que os relatos mobilizados pudessem regular, informar e construir “selves religiosos” (Asad, 1993, p. 125). Mais adiante, foi preciso enfatizar que determinadas condutas, estilos e expressões formais que caracterizavam o relacionamento de uma pessoa com uma moral não eram contingentes, mas sim “necessários ao entendimento do tipo de relação que é estabelecida entre o self e as estruturas da autoridade social” (Mahmood, 2005, p. 120). Foi somente a partir dessas mediações que pude observar a dinâmica dos rituais que propiciariam a “invenção do eu” (Wagner, 2010) historicamente específica por meio do surgimento e composição de novos aspectos inseridos nos locais de culto da *tariqa* durante a construção da pesquisa etnográfica.

17 Para uma análise do processo de institucionalização burocrática ligado à rede de interações entre os membros sufis, sob uma perspectiva emotiva da relação com o líder sufi já falecido, ver Chagas (2013).

Como não pretendo realizar uma análise detalhada e histórica das problemáticas abordadas em ambos os trabalhos (o que considero relevante para o desenvolvimento de uma perspectiva comparada oportuna), busco na próxima seção apontar o conjunto de funções e normas da Hamdouchiya durante minha pesquisa de campo. A atualidade dos dados reside na capacidade de evidenciar os fluxos de criatividade (convenções e inovações) na construção da realidade local pelos interlocutores.

A vida religiosa sufi na cidade de Safi contemplava a presença das confrarias Tijaniyya e Hamdouchiya como locais de devoção entre a população pobre residente que sofre diante da especulação imobiliária ocorrida nos principais centros históricos (*medinas*) do país. A *zawiya* Hamdouchiya de Safi, fundada em meados do século XIX, possuía entre 15 e 25 adeptos entre 2016 e 2017 e certo prestígio devocional compartilhado entre os demais locais de culto, devido ao grau de engajamento individual na recitação e leitura das tradições textuais, além do estilo performático dos instrumentos musicais de sopro durante as sessões rituais praticadas pelos membros locais.

Esse processo de reestruturação foi fruto de intensas mudanças ocorridas desde 2012, quando o líder (*moqaddim*) da *zawiya* acatou as interferências de um indivíduo, com origens sufis nas *zawiyas* Tijaniyya de Safi e Kettaniya de Casablanca, no intuito de constituir um novo quadro organizacional das formas herdadas da Hamdouchiya local.

A imagem pública da *zawiya* de Safi era difundida por intermédio do estilo musical local, centrada nas habilidades e performances de três indivíduos de uma mesma família. Nas sessões rituais e/ou demais eventos da *zawiya*, eles tocavam flautas (*ghitas*) e eram acompanhados pelos demais membros locais, que utilizavam as percussões usuais. Esses flautistas eram os responsáveis pela criação de reputação, inclusive fora do ambiente religioso, junto às populações do sul do Marrocos, onde a Hamdouchiya possui *zawiyas*, como nas cidades de Al Jadida, Essaouira, Azemmour, El Kelaa des Sraghna, Demnate, Marrakech, Tamazt e Taroudant.

O enquadramento das relações de poder na Hamdouchiya exclusivamente em termos de dominação carismática limita a compreensão de noções como ritual e hierarquia, restringindo outras possibilidades de análise na construção de sua dinâmica cotidiana. Diante disso, ressalto a importância de também considerar os aspectos da dominação tradicional, historicamente instituída no modelo praticado pela confraria, que estava amplamente presente na *zawiya* de Safi. A condução dos papéis necessários à manutenção da rotina e à observância das regras que garantiam os fluxos interacionais permitia o exercício de um carisma institucional, ou seja, a incorporação de um conjunto de valores socialmente reconhecidos.

Essa combinação de elementos ou traços de dominação pode ser útil para destacar o sentido dos projetos implementados na *zawiya* de Safi, uma vez que a convergência entre os saberes consolidados (dominação tradicional) e a adesão afetiva (dominação carismática) em

torno de lideranças locais especializadas era fundamental para estruturar um campo de relações que, a princípio, poderia disputar entre si alguma proeminência ou monopólio. Contudo, o processo de rotinização (que transforma o carisma em tradição e, conseqüentemente, em uma ordem cotidiana estabelecida) e a atribuição de dons (que confere certa qualidade à personalidade de um indivíduo, pela qual ele é reconhecido), a partir do meu contexto empírico, permite que se considere termos como intensidade, difusão e direção do carisma, a fim de tornar visível a centralidade de movimentos adaptativos, em oposição ao quadro de supostas rupturas que o tipo puro de carisma se propõe a elucidar.

ELEMENTOS INSTITUCIONAIS DA HAMDOUCHIYA

Primeiramente, a configuração institucional de uma confraria sufi está estreitamente associada ao desenvolvimento de redes regionais e transnacionais. Estas se originam a partir de novas comunidades locais ou pela integração daquelas já existentes sob a liderança religiosa de um *shaykh*.

No entanto, a percepção que tive durante o trabalho de campo diferia significativamente dessa concepção. Como mencionado anteriormente, a Hamdouchiya não seguia uma estrutura institucional centrada na relação mestre-discípulo (*shaykh-murid*). Em vez disso, ela se baseava em indivíduos com influência sobre os demais, que conquistavam essas posições devido às dinâmicas familiares locais, mais ou menos estáveis ao longo do tempo, nas *zawiyas*.

Uma dessas representações é a figura do líder que encarna a tradição local (*moqaddim*), encarregado de mobilizar uma série de descendentes específicos que legitimam seu título com base na ordem genealógica. Um dos métodos mais comuns para verificar essas linhagens tem sido a presença de túmulos associados aos indivíduos que desempenham o papel de *moqaddims*. Esses artefatos são encontrados enterrados em vários locais de devoção da Hamdouchiya, como em Safi, Essaouira e Fez. Isso resulta na fabricação dessas linhas de sucessão ao longo de um período específico, justificando, assim, o acesso de certos indivíduos ao status almejado.

É importante salientar que a questão de parentesco (sistema de linhagens/genealogias devocionais) dessas conexões familiares estabelecidas nas *zawiyas* de Safi e Essaouira, por exemplo, não se fundamentava exclusivamente nos túmulos. Observei que certos indivíduos, apreciados pelos discípulos por serem considerados portadores de uma devoção “elevada” ou reconhecidos por suas contribuições passadas à comunidade, foram sepultados em diferentes locais internos dessas *zawiyas*. Contudo, é relevante destacar que nenhum dos meus interlocutores mencionou a existência de disputas entre os familiares desses indivíduos pelo

título de *moqaddim*. Na verdade, a existência de sepulturas de indivíduos do passado servia para reiterar a importância dos *moqaddims* como líderes religiosos zelosos de suas comunidades, uma vez que possibilitavam o enterro de destacadas personalidades ligadas à memória coletiva das *zawiyas* locais. Mesmo assim, tais situações destacam a gestão e o controle exercidos por determinadas famílias sobre esses locais, como uma forma de atestar sua influência e domínio nas estruturas físicas das *zawiyas*.

O nível de uniformidade nas características doutrinárias e rituais das comunidades inseridas em uma rede sufi está diretamente vinculado ao grau de dependência material e/ou simbólica que cada *shaykh* mantém em relação ao líder principal da confraria. Na ausência da convencional relação mestre-discípulo na Hamdouchiya, observavam-se outros arranjos possíveis.

O grau de dependência material de cada *zawiya* estava associado à habilidade de cada *moqaddim* em fornecer as soluções necessárias para garantir as atividades religiosas em colaboração com outros discípulos envolvidos. Competia aos *moqaddims* a obtenção de recursos financeiros por meio de três fontes principais: os descendentes do santo patrono (*shurfa*) residentes na vila de Sidi ‘Ali (província Fez-Meknes); as entidades governamentais municipais locais/administrativas, regionais (*wilayas*) ou mesmo nacionais (Ministério de Habous e Assuntos Islâmicos ou Ministério da Cultura e Comunicação); e, em último caso, entre os próprios membros das comunidades sufis locais.

Observou-se um aspecto relevante nas três situações de captação de recursos: o nível de relações personalizadas em vigor, isto é, o sistema variável de alianças e afinidades dos *moqaddims* examinados na pesquisa etnográfica. O *moqaddim* de Safi exercia maior influência sobre os discípulos locais para arrecadar dinheiro em espécie destinado ao patrocínio das peregrinações dos discípulos a Moulay Idriss (a primeira capital do que eventualmente se tornaria o Marrocos, imbuída de caráter sagrado). Enquanto isso, o *moqaddim* de Essaouira utilizava sua influência junto a algumas autoridades da prefeitura local e da região de Marrakech-Safi para organizar convites aos demais locais de culto da Hamdouchiya (especialmente os do sul) para participarem das celebrações anuais do nascimento do Profeta (*mawlid al-nabawi*, também conhecido como *mousssem* no Marrocos). Por fim, o *moqaddim* de Fez angariava fundos tanto junto a um dos descendentes da vila de Sidi ‘Ali quanto junto ao Ministério da Cultura e Comunicação marroquino, com o propósito de promover uma imagem pública da confraria nos festivais de música sufi contemporânea.

Quanto à dependência simbólica nas *zawiyas* Hamdouchiya, as normativas supralocais incluíam recitações de poemas (*qasidas*) ligadas ao santo patrono da confraria e sessões rituais (*hadras*) com os ritmos musicais dos discípulos. No entanto, observavam-se dinâmicas específicas. Na *zawiya* de Safi, duas vezes por semana eram dedicadas a atividades religiosas. Às

quintas-feiras, realizavam leituras de capítulos do Alcorão¹⁸ (*suras*) e trechos do livro “Dala’il al-Khayrat”¹⁹ entre os discípulos. Às sextas-feiras, todos participavam de performances rituais envolvendo os *dhikrs*, além de *qasidas* e *hadras*. Na *zawiya* de Essaouira, os adeptos locais praticavam suas devoções (*qasidas* e *hadras*) aos domingos. Por fim, a *zawiya* de Fez se reunia para atividades religiosas na casa do *moqaddim*, localizada no centro histórico da cidade, em dias aleatórios, seguindo o calendário de apresentações da comunidade em festivais de música sufi pelo país ou, esporadicamente, no exterior.

A transmissão específica do caminho místico por parte de um *shaykh* é completamente reproduzida em uma nova comunidade estabelecida por seu seguidor, conhecido como *khalifa*. Isso acontece porque a autoridade religiosa deste último está intrinsecamente ligada aos ensinamentos religiosos e à influência divina (*baraka*) derivada de seu mestre. No entanto, sem a centralidade das disposições fundamentadas na relação mestre-discípulo, outras conexões poderiam ser estabelecidas. Tanto a abertura quanto o fechamento dos locais de culto da Hamdouchiya estavam, mais uma vez, correlacionados com as habilidades dos *moqaddims* para mediar os legados locais com a transformação das atividades religiosas desenvolvidas no local.

Durante a pesquisa de campo, nenhum dos parentes próximos da linha paterna dos *moqaddims* de Safi, Essaouira e Fez demonstrou interesse em organizar um novo local de culto. Essa situação pode ser atribuída a duas razões principais: a falta de habilidades vocacionais para reunir discípulos semanalmente em torno de uma programação de atividades religiosas que envolvesse as práticas devocionais (*qasidas* e *hadras*) da confraria, e as dificuldades em estruturar um conjunto de referências normativas da Hamdouchiya em um novo espaço físico.

Nesse contexto, a presença de laços consanguíneos com a linha paterna dos *moqaddims* era crucial para garantir o reconhecimento de sua autoridade. Isso os capacitava a agir com base nas formas cotidianas sustentadas pelas famílias, construídas ao longo da história, e com raios de atuação circunscritos localmente.

A abordagem da autoridade religiosa pelos *moqaddims* diferiu das perspectivas anteriores que analisaram o papel dos ensinamentos religiosos e da *baraka* exercida por um *shaykh* em contextos distintos (Hoffman, 1995; Pinto, 2004). Nos locais de culto da Hamdouchiya, os *moqaddims* fortaleciam sua posição como “guardiões/zeladores” das tradições transmitidas, valendo-se de linhagens genealógicas, apelando para narrativas orais, hagiografia, textos poéticos (*qasidas*) e performances rituais (*hadras*). Assim, os demais discípulos tinham a responsabilidade de incorporar ensinamentos religiosos suplementares às suas jornadas,

18 O Alcorão representa a expressão textual da revelação da palavra divina recitada pelo Profeta durante o período de 610 a 632.

19 Escrito por Mohammed Sulaiman al-Jazouli (morte em 1465), também conhecido como Imam al-Jazouli, este livro é um manual devocional devido à sua compilação de orações relacionadas ao Profeta.

utilizando textos doutrinários específicos do sufismo ou relacionados ao Islã de maneira mais ampla, além do ambiente das *zawiyas*.

Quanto à manifestação da *baraka* conduzida por um *shaykh* dentro da comunidade sufi, a Hamdouchiya abordava essa temática de maneira única, utilizando figuras paradigmáticas de várias tradições entre seus discípulos. Era evidente o reconhecimento de indivíduos dotados de *baraka*. Contudo, ao contrário de práticas contemporâneas, isso não estava diretamente ligado à figura do *shaykh*, como observado na Qadiriyya Boutchichiyya, em que Sidi Hamza al-Qadiri al-Boutchichi (1922-2016) era reconhecido como um grande disseminador de conhecimentos religiosos, apesar de não possuir *baraka*.

No imaginário compartilhado pelos discípulos da Hamdouchiya, prevalecia a interpretação de que apenas Allah era a fonte da *baraka*, sendo essa dádiva concedida a determinados indivíduos sem explicação aparente. Além disso, durante minha pesquisa de campo, não foi observada a concepção de que o santo pudesse desempenhar o papel de mediador dos poderes divinos de Allah (Gellner, 1969) ou intervir na condição física de discípulos e devotos (Crapanzano, 1973). A figura de Sidi ‘Ali ben Hamdouche era evocada como um modelo de devoção passível de ser vivenciado e transmitido por meio do engajamento nas práticas tradicionais oferecidas nos locais de culto, não sendo identificada como uma fonte de *baraka* codificada pelas normativas supralocais.

Para uma compreensão mais precisa, o termo confraria (*tariqa*) ultrapassa simplesmente uma tradição doutrinária, ritualística ou uma comunidade moral nitidamente definida. É mais apropriadamente interpretado como um meio classificatório utilizado para vincular manifestações específicas da espiritualidade sufi às codificações idealizadas do caminho místico (Pinto, 2009). A utilização desse termo como uma ferramenta para validar a autoridade religiosa e as construções místicas de um *shaykh* exerce influência na configuração do senso de pertencimento religioso dos seus membros.

No entanto, diferentemente da concepção sufi que geralmente se baseia em laços de filiação com um *shaykh* específico, a Hamdouchiya adotava uma abordagem única em relação a essa questão. Todos os discípulos com os quais tive contato utilizavam uma combinação da terminologia da confraria, centrada na figura de seu santo patrono, juntamente com a especificação de seu local de culto. Isso visava estabelecer uma afiliação religiosa perante outros sufis. Ao se autodenominar, em árabe, como um “Hamdouche de Rabat” (*ana Hamdouche f-Ribat*), o membro buscava comunicar a ideia de que sua filiação se baseava em uma representação genérica da Hamdouchiya, mas com ênfase em um local específico, no caso, Rabat.

Através da evocação desses lugares, os discípulos elaboravam seus mapas interacionais, isto é, o sistema de alianças e afinidades em relação às outras *zawiyas*. A indicação das áreas de pertencimento por parte dos adeptos sempre remetia à identificação dos *moqaddims*

responsáveis por esses recintos, das famílias de prestígio ou outras personalidades de status local, e/ou dos demais discípulos com os quais um adepto mantinha algum tipo de relação. Nos dois primeiros casos não seria exagero admitir a presença das linhagens familiares como uma diretriz normativa já estabelecida em estudos anteriores que abordaram as formas de organização religiosa no Marrocos (Berque, 1955; Gellner, 1969). Em relação ao último caso, os interlocutores reconheciam uma ampla variedade de termos que tinham alguma relação de propriedade com os sujeitos explicitados em seus relatos.

Por fim, uma segunda figura bastante atuante é a do mestre musical (*ma'alem*) nas *zawiyas*. Cabe a ele o desenvolvimento e a condução das melodias, harmonias e ritmos presentes nas sessões rituais (*hadras*). Aqui, é notório o papel que a música acaba tendo como parte do ofício desses sujeitos. O status de um *ma'alem* muitas vezes está associado a uma combinação das habilidades apresentadas com os instrumentos e com o desenvolvimento das performances exercidas ao longo das atividades e situações devocionais vivenciadas durante um dado período.

A formação de um *ma'alem* está condicionada aos desejos dos indivíduos em terem uma disposição voluntária para sua iniciação no campo musical. Independentemente do instrumento escolhido, seja ele de percussão ou sopro, a permanência ou alternância entre eles não é definida pelo grupo local, mas sim por meio do reconhecimento de que cada um dos adeptos pode decidir sobre sua preferência, contanto que a expresse e, mais do que isso, se empenhe na disciplina exigida pela função. No caso, o instrumento de sopro (flauta mais conhecida como *ghita*²⁰) geralmente é o que mais adquire prestígio e visibilidade, dada a sua condição e dificuldade em dominar o instrumento.

Esse tipo de treinamento com os instrumentos de sopro pode levar anos, o que acaba refletindo em um número baixo de discípulos²¹ que optam pelas *ghitas*. Quanto aos instrumentos

20 Esse instrumento, também chamado de *zurna*, apresenta semelhanças com um oboé. Ele é constituído por uma peça vertical de madeira, geralmente com 40 centímetros (cm) de comprimento (tipicamente extraída de pés de damasco). A *zurna* é equipada com oito orifícios para os dedos, além de um orifício adicional pelo qual o músico realiza a sopro.

21 A *zawiya* de Essaouira destacava-se por possuir o maior número de *ma'alems* e flautistas (3/7) entre seus membros, em comparação com a *zawiya* de Safi (2/3) e a *zawiya* de Fez (1/0). No entanto, essa predominância não implicava um status ou projeção superiores para esses indivíduos. O *ma'alem* de Safi, dentre os *ma'alems* abordados na pesquisa, ganhava destaque notável devido às suas performances musicais. Os discípulos de outras confrarias e os não sufis das cidades de Safi e Essaouira reconheciam as habilidades do *ma'alem* de Safi ao testemunhar suas expressões estéticas na condução musical durante as *hadras*. Todos os outros discípulos (*murids*) conseguiam utilizar as percussões convencionais (*harraz*, *ta'arija* e *tbal*), desde que guiados pelos ritmos musicais estabelecidos pelos flautistas.

de percussão (*harraz*²², *ta'arija*²³ e *tbal*²⁴), eles são mais difundidos entre os adeptos, dada a facilidade na condução deles. Mesmo assim, cabe destacar que essa “suposta” vantagem presente nos instrumentos de percussão oculta perdas (não significativas, diga-se de passagem) na cadência rítmica por parte de alguns durante as *hadras*. Isso é diferente para o caso das *ghitas*, pois é visível – não exigindo um nível de teoria musical por parte do observador – a realização ou não de “uma boa performance” executada pelos *ma'alem*, em oposição aos iniciantes dessa função, devido à necessidade e habilidade de manter as cadências melódicas e harmônicas proporcionadas pelas *ghitas*.

Na *zawiya* de Safi, somente o filho mais velho do atual *ma'alem* ingressou recentemente como um novo membro associado aos instrumentos de sopro (*ghita*). Ele havia se distanciado da *zawiya* por mais de um ano, alegando enfrentar uma “pressão familiar” para assumir um papel mais proeminente entre os demais discípulos desde o início de seu treinamento musical na adolescência. De acordo com ele, uma das exigências era a necessidade de comparecer regularmente às reuniões nas quintas e sextas-feiras na *zawiya*, o que criou vários obstáculos para seu engajamento e participação voluntária na prática religiosa.

A centralidade do universo das regras constituídas historicamente pela Hamdouchiya chama a atenção devido à sua capacidade adaptativa em relação aos modelos canônicos sufis provenientes de outras confrarias no país. Contudo, é inegável que, de tempos em tempos, as formas de dominação tradicional usual da confraria encontraram contatos/desdobramentos diante do surgimento de personalidades locais (carismáticas ou não) que souberam introduzir/impor outras lógicas de ação (sem necessariamente destruir por completo as formas instauradas provenientes de um momento anterior) quando o assunto era a maneira adequada de organizar o legado do grupo.

Essa dispersão e despersonalização das relações de poder, em contraste com a centralidade da relação mestre-discípulo, reforça a ideia de que o modelo presente na Hamdouchiya é pautado pelos desejos de releitura/ressignificação do *nomos*, desenvolvido pelos adeptos durante a construção da realidade social do grupo. Mesmo que haja cargos de liderança reconhecidos e momentos de rotinização quanto às suas provas de real eficácia nos locais de culto, o foco na “questão de ordem” possibilita um enquadramento dessas agências/experiências em termos de

22 Objeto cerâmico de altura de 60 cm, apresentando uma abertura protegida e envolta por uma pele de carneiro com 20 cm de diâmetro.

23 Também conhecido como *darbuqqa*, esse instrumento é um tambor de terracota composto por uma peça de cerâmica vertical com 15 cm de altura, apresentando uma abertura coberta e revestida por uma pele de carneiro de 10 cm de diâmetro.

24 Trata-se de um tambor constituído por uma peça de madeira vertical de 40 cm, contendo duas tiras de pele de carneiro de 40 cm de diâmetro esticadas e amarradas com cordas em suas extremidades. Para extrair os sons das extremidades, são utilizadas duas baquetas de madeira, cada uma com um formato distinto.

sua institucionalidade.

CIÊNCIA, ARTE E MORAL: TRÊS DIMENSÕES DO CARISMA INSTITUCIONAL DA HAMDOUCHIYA

Na *zawiya* de Safi, o arranjo comunicacional de um determinado “núcleo base” ou “círculo íntimo” de discípulos, isto é, membros com fortes vínculos de afinidade (Bartel, 2022a), reorganizou a introdução das leituras de capítulos do Alcorão (*suras*) e de trechos do livro “Dala’ il al-Khayrat”, além dos *dhikrs*, como parte de um projeto educacional para uma nova imagem religiosa local. A atuação do idealizador do “movimento de correção” das práticas devocionais, em consonância com as do mestre musical (*ma’alem*) e do líder (*moqaddim*), garantiam os fluxos interacionais e simbólicos responsáveis pela revitalização da dinâmica interna. Além disso, essas três dimensões tinham como mote a exibição das seguintes arenas onde práticas e discursos eram mobilizados: tipos de saberes com base em algum nível teológico islâmico, qualidades estéticas vinculadas à experiência musical e, por último, valores desempenhados com referência às premissas que norteavam a produção das ortodoxias sufis.

O saber como um guia no mundo

Lahcen, um professor universitário aposentado de 66 anos, introduziu movimentos relativos, como ruptura, recuperação, reorientação, divisão e continuidade, diante das formas herdadas e vividas localmente pela *zawiya* de Safi. Inicialmente, ele limitava-se a enviar conselhos por meio de seu irmão, Elmahdi, um comerciante de 62 anos, e de seu único discípulo, Younes, diretor de uma escola pública de 52 anos, aos demais membros. No entanto, suas tentativas de formalizar uma ortodoxia, conforme proposto por Asad (1986), só ganharam força quando ele próprio interveio diretamente no cotidiano da *zawiya*. Após compreender as rotinas dos adeptos, Lahcen imediatamente buscou aliança com o líder (*moqaddim*) e o mestre musical (*ma’alem*), fornecendo diversas sugestões centradas nos modos de condução das práticas devocionais em vigor.

A experiência de mais de duas décadas de Lahcen como professor de Teologia Islâmica proporcionou-lhe o capital simbólico necessário, conforme discutido por Bourdieu (2003), em termos de prestígio ou honra que permite identificar os agentes no espaço social, para elaborar argumentos de autoridade voltados à reorganização das práticas devocionais. A introdução da leitura do Alcorão e de trechos do livro de Jazouli, por exemplo, representou apenas a primeira etapa de sua habilidade em coordenar, com os demais discípulos, ações rituais coletivas

destinadas à manutenção e renovação do legado da Hamdouchiya. Lahcen enfatizava o estudo das formas exotéricas (*zahiri*), aquelas derivadas da percepção sensorial do mundo material por meio da leitura de textos consagrados como parte da tradição sufi. No entanto, a construção desse quadro inicial entre os adeptos visava a um projeto mais amplo, no qual a busca por conhecimento esotérico (*batini*), mais próximo da realidade e verdade divinas (*haqiqa*), era estabelecida como uma meta final compartilhada por todos. A expulsão de alguns discípulos que persistiam no uso de drogas lícitas (cigarro) e ilícitas (haxixe e álcool) nos espaços da *zawiya* local exemplificava de maneira contundente o nível de rigor nas ações formuladas durante sua presença no local de culto.

Os conteúdos práticos introduzidos na *zawiya* de Safi demandaram uma significativa adaptação aos antigos hábitos dos discípulos, promovendo a cultivação de um comportamento “correto” (Mahmood, 2005), respaldado pelas figuras de autoridade (*moqaddim / ma’alem*). Apesar da participação temporária de Lahcen no local por cinco anos (2012 a 2017), sua influência impactou notavelmente a ênfase na autodisciplina e virtudes morais abrangentes, que coexistiam com outros objetivos e ideais menos convencionais (Schielke, 2009) entre os seguidores. De qualquer forma, isso serviu como um exemplo para destacar a importância das ações coletivas na preservação das tradições herdadas da Hamdouchiya.

A reintrodução de práticas devocionais, como a leitura do Alcorão e trechos do livro de Jazouli, além da série de *dhikrs* subsequentes, foi crucial para adquirir habilidades constantes por meio da repetição (Asad, 2015) na nova realidade vivida. Além disso, a formação desse “círculo íntimo” de discípulos só foi possível graças ao ressurgimento de antigas sensibilidades éticas e práticas de autoridade (Hirschkind, 2006; Mahmood, 2005).

A música como valor no mundo

Nabil, com 55 anos de idade e mais de duas décadas de experiência como *ma’alem*, destacava-se ao apresentar o repertório musical da *zawiya* de Safi de maneira única. Seu modo singular de tocar a flauta (*ghita*), em termos de autenticidade (*asala*), cativava sempre cada audiência presente.

Durante minhas observações acerca das atividades de Nabil durante uma peregrinação (*ziyara*) a cidade de Taroudant (interior do país), em maio de 2017, pude presenciar algumas situações relevantes relacionadas à sua figura de autoridade, que ostentava uma legitimidade considerável. Sua persona tinha a capacidade de transformar situações delicadas em contextos mais favoráveis diante dos desafios enfrentados pelos discípulos de Safi. Um exemplo inicial disso foi sua habilidade em contornar questões relacionadas à condução das *hadras*, organizadas pelos adeptos, pelas ruas do centro histórico. Após uma breve conversa com todos os envolvidos, Nabil conseguiu estabelecer um consenso de que a melhor abordagem para dar continuidade

às práticas rituais propostas pelos membros de Safi seria seguir e acatar as recomendações dos anfitriões locais. Sua virtude, entendida como “a qualidade das ações ou práticas” (Lambek, 2010, p. 19), manifestava-se como um elemento capaz de influenciar positivamente situações conflituosas.

No que diz respeito ao segundo exemplo, este refere-se ao comportamento de Nabil no que concerne ao controle dos horários e aos preparativos dos seguidores de Safi nos eventos planejados patrocinados pela *zawiya* de Taroudant. A sua atenção à imagem pública de um membro que havia viajado com eles, e que apresentava comportamentos pouco ortodoxos durante o evento (inalação de tabaco durante as *hadras*), refletia o nível de cuidado imposto pela sua autoridade na condução das ações rituais dentro de um quadro normativo esperado, isto é, regularizado por uma qualidade ética. Além disso, a condição física do *moqaddim* de Safi na época exigia um papel proeminente por parte de Nabil para que os discípulos de Safi pudessem cumprir as suas obrigações de acordo com os valores de solidariedade e hospitalidade requeridos durante a peregrinação.

Além disso, Nabil estava ciente de que o valor nessas visitas havia passado por transformações desde os anos 90 do século XX, impulsionado pela organização e participação de diversas confrarias sufis em festivais de música sufi no país. Esses eventos geraram uma série de novas preocupações entre os discípulos. A primeira delas diz respeito à conciliação das atividades religiosas (internas e externas) com as oportunidades de se apresentar nesses festivais. A segunda preocupação estava relacionada às críticas associadas ao caráter comercial dessas aparições públicas, consideradas atividades desrespeitosas, e à autenticidade das performances devido à baixa qualidade do estilo de música Hamadsha apresentado nesses eventos (Bartel, 2022b). Essas inquietações levantadas pelos interlocutores indicavam a presença de uma “estética da autenticidade” (Shannon, 2006), caracterizada por práticas de criação e consumo cultural que promovem concepções modernas sobre o eu e a sociedade. As manifestações devocionais da Hamdouchiya, anteriormente rotuladas como “folclore” (*fulklur*), ressurgem hoje por meio das noções de “cultura” (*thaqafa*), “religião” (*din*), “patrimônio” (*turath*) e, em alguns casos, “civilização” (*hadara*). Essa releitura/ressignificação visava assegurar aos discípulos o acesso ao discurso de modernidade na contemporaneidade marroquina.

O compromisso como ação no mundo

Minhas observações sobre as atividades de Bichara, 65 anos, flautista e líder (*moqaddim*) da *zawiya* de Safi, durante a peregrinação (*ziyara*) em Taroudant, exibem situações relevantes relacionadas à sua legitimidade, que era amplamente reconhecida. Por exemplo, os discípulos de Safi eram aguardados em uma das ruas do centro histórico por muitos habitantes, especialmente mulheres. Bichara, como “porta-voz oficial”, posicionou os adeptos em frente à porta do

anfitrião, munidos de seus instrumentos de percussão. A performance ritual (*hadra*) durou cerca de 20 minutos até que um dos anfitriões deixasse a casa. Após a conclusão da *hadra*, uma prece coletiva, evocando o Profeta como exemplo de vida, ocorreu junto aos membros de Safi, Essaouira, e outros discípulos de diferentes localidades. Uma mulher distribuiu água, leite e sopa aos convidados como uma expressão de gratidão pela visita. Os discípulos de Safi expressaram contentamento ao oferecerem seu “melhor” durante a peregrinação, especialmente Bichara. A natureza livre e obrigatória (Caillé, 2002) de situações como essas conduziria a maioria das manifestações realizadas pelos discípulos de Safi durante a peregrinação em Taroudant.

Em outra ocasião, os adeptos de Safi interagiram com membros da Hamdouchiya nos recintos da *zawiya* de Taroudant durante a organização das refeições coletivas, destacando-se por serem os únicos a fazê-lo. Ao ser questionado sobre essas observações, Bichara respondeu, enfatizando a etiqueta (*adab*) dos discípulos de Safi. “Respeitamos a organização do evento que torna tudo isso possível em tão pouco tempo. Devemos agradecer aos amigos presentes”, disse ele. Esses comportamentos dos discípulos de Safi, seja em relação a si mesmos ou a outros adeptos das *zawiyas* Hamdouchiya, refletiam uma série de atitudes cordiais que contribuíam para a definição de sua ética (Foucault, 1984) e constituíam partes essenciais de suas condutas morais.

Na noite anterior ao fim da peregrinação, os discípulos de Safi prepararam suas malas na casa cedida pela *zawiya* de Taroudant, onde tive a oportunidade de me hospedar com eles por 12 dias. Bichara pediu-me para assistir aos vídeos que eu havia gravado em um dos locais onde os membros de Safi realizaram suas *hadras*. Ao exibir trechos das performances realizadas à tarde, Bichara chorou ao ver a maioria de seus amigos na tela do meu computador. Ele expressou com emoção a honra de interagir e participar novamente de uma peregrinação com adeptos das *zawiyas* Hamdouchiya de todo o país. A construção de memórias afetivas durante as peregrinações destacava o caráter criativo e inovador dos laços de afinidade e amizade formados pelos sujeitos por meio de suas experiências religiosas.

Bichara demonstrava preocupação com os membros da Safi no desenvolvimento das performances. Segundo ele, os discípulos que utilizavam as percussões precisavam conduzir os ritmos musicais propostos por Nabil. A comunicação ocorria através da troca de olhares entre o *ma'alem* de Safi e os discípulos, estabelecendo uma sintonia diante do andamento dos compassos musicais. Bichara enfatizava a importância de “oferecer o seu melhor” durante essas performances para justificar a participação deles nos espaços devocionais. Ele destacou a necessidade de manter os ritmos musicais, expressando solidariedade à *zawiya* de Taroudant por meio do “sacrifício moral” associado à ação performativa. Essa disciplina, aliada à interação com o Nabil, refletia o grau de autonomia religiosa (Mahmood, 2005) proposto por Bichara, especialmente durante os momentos de produção coletiva das experiências sufis.

O “poder instituído” desses três indivíduos acentuava a interdependência entre os modos de dominação tradicional e carismática no grupo. Quanto à primeira, o conjunto de regras já estabelecidas anteriormente fornecia as bases sobre as quais boa parte de suas ações era conduzida e avaliada pelos demais. Na segunda, os fluxos de criatividade voltados para a atualização das orientações desejadas (éticas/vivências) eram possíveis devido ao caráter normativo da obediência existente entre os adeptos em relação a essas mesmas personalidades.

De fato, a institucionalidade da Hamdouchiya tendia a fundir, ou melhor dizendo, a tensionar permanentemente os dois campos de dominação, dependendo do conjunto de releitura/ressignificação que orbitavam nos projetos unificados conduzidos por Lahcen, Nabil e Bichara. Com essa dinâmica, os mecanismos de autoridade e legitimidade se mostraram capazes de transformar a realidade local, tornando visível a superação dos antigos dilemas de organização interna (como o estabelecimento de um calendário de atividades devocionais) e dos problemas relacionados à participação coletiva, seja pelo retorno de antigos adeptos, seja pela entrada de novos membros, impulsionados pelo “movimento de correção”.

CONCLUSÕES

Na dinâmica religiosa de sociedades do Oriente Médio/Norte da África ou de contextos transnacionais islâmicos, o sufismo tem se mostrado uma vertente devocional fundamental para a produção de práticas rituais e a promoção de identidades muçulmanas. No Marrocos, por exemplo, o sufismo possui amplo simbolismo junto à sociedade, constituindo-se em um dos pilares nacionais, ao lado do rito *maleki* (associado ao direito) e da doutrina *‘ashcarita* (relacionado à teologia), referentes à modalidade de Islã praticada no país.

A institucionalização do carisma organizada pela *zawiya* de Safi permite questionar a relação de dominação exercida entre os agentes em contextos onde religião e política se encontram e se conectam. O cumprimento de normas e ritos permite que o fenômeno de “tradicionalização” ocorra pela manutenção dos postos de poder em razão dos interesses dos adeptos. Nesse caso, o carisma tende a se institucionalizar, o que significa que ele não é apenas um conceito psicológico, mas também produz estruturas típicas de dominação.

Seguindo a terminologia proposta por Sell (2018), esse é o momento em que o “poder subversivo” do carisma se transforma em um “poder instituído”. Essa mudança surge do interesse ideal ou material dos próprios adeptos, que não podem se isolar permanentemente do mundo comum. Quando a realidade cotidiana se impõe, como no caso da necessidade de reestruturar a *zawiya* de Safi, torna-se necessário discutir não apenas questões administrativas,

mas também decidir quem assumirá os papéis e implementará as regras acordadas em comum. Diferente dos casos em que o carisma se manifesta de forma efêmera, o carisma rotinizado acaba por se objetivar; afinal, ele se despersonaliza nas estruturas instituídas, podendo também se hibridizar, deixando de ser uma forma pura e transformando-se em um carisma tradicional.

O contato de Lahcen com Nabil (*ma'alem*) e Bichara (*moqaddim*) tornou-se uma questão crucial e inevitável para a execução dos novos planos da *zawiya* de Safi. Após interagir com o “círculo íntimo” de Younes, Lahcen reconheceu que os flautistas de Safi ainda detinham o que ele considerava a “essência” do projeto de reestruturação do cotidiano devocional e a “chave” para atrair novos adeptos: a interpretação única da música Hamadsha, derivada de sua “herança singular”, nas palavras de Lahcen. Ao utilizar o termo “singular”, Lahcen referia-se à dimensão estética dos ritmos musicais, em termos de autenticidade (*asala*), executados pelos flautistas (Nabil e Bichara) capazes de atrair futuros membros para o ambiente da *zawiya* de Safi.

O “movimento de correção” liderado por Lahcen, relacionado ao período de reformulação das atividades rituais, teve como princípio organizacional o retorno aos textos sagrados (Alcorão e o livro “Dala’il al-Khayrat” de Jazouli) e a reintrodução das invocações dos nomes e da presença de Deus (*dhikrs*) na rotina da *zawiya*. Além disso, a expulsão dos “membros indesejáveis” foi efetivada em consenso entre Younes, Nabil e Bichara. Embora tudo isso fosse considerado importante por Younes, nada se comparava à influência que Lahcen tinha exercido para a valorização da música Hamadsha na promoção das experiências místicas entre os discípulos.

Desde 2012, marcando o início do “movimento de correção”, a nova *zawiya* de Safi recebeu a chegada e a participação ativa de quatro jovens, incluindo o filho mais velho de Younes. O interlocutor ressaltou o interesse deles no estilo da música Hamadsha, seja por meio das percussões ou por meio dos instrumentos de sopro, como um meio de se iniciarem no elemento “místico” da Hamdouchiya. Na fase final da minha pesquisa de campo, Younes resumiu que o momento presente era mais positivo. Para ele, a “situação de degradação moral” vivida pelos discípulos por muitos anos tinha ficado no passado. Younes afirmava que era apenas uma questão de tempo para que os esforços dos adeptos remanescentes encontrassem uma nova base organizacional, trazendo de volta os “dias gloriosos” à *zawiya*.

A ação desses três indivíduos (Lahcen, Nabil e Bichara) criava a credibilidade (autoridade e legitimidade) responsável pelo carisma institucional da *zawiya* de Safi. Esses sujeitos evocavam uma ética religiosa por meio de conhecimentos, musicalidades e etiquetas no trato de suas atividades devocionais, capaz de proporcionar as interações necessárias para o desenvolvimento das dinâmicas internas do grupo. A estabilidade dos laços resultantes desse movimento inicial permitiu a expansão das ações empreendidas pelos adeptos.

A autoridade pode ser concebida como a atuação de um crítico que reorganiza estruturas,

práticas, preceitos e organizações dentro de sua própria comunidade de crença e prática, assemelhando-se à figura de um reformador (Wach, 1944). Alternativamente, ela pode ser fundamentada na crença nos costumes e na legitimidade daqueles que, por meio dessas condutas, orientariam os demais. No contexto etnográfico em que estava inserido, o poder exercido por Lahcen, Nabil e Bichara assumia duas formas distintas. A primeira buscava manter a ordem estabelecida, concentrando-se na resolução de conflitos internos. Quanto à segunda, adquiria uma dimensão simbólica, uma vez que, em circunstâncias específicas, essas personalidades regulavam os eventos públicos da comunidade local (*zawiya* de Safi), embora sem exercer controle total sobre eles.

A convergência de personalidades em torno de um projeto mais ou menos consciente das formas devocionais assumidas num dado período caracterizou a perspectiva do carisma institucional desenvolvido na *zawiya* de Safi. A capacidade de atrair e cativar a atenção, confiança e apoio junto dos demais discípulos, diga-se de passagem, não deixa de ser uma qualidade intangível que contribuiu para a reputação e o sucesso aparente do tipo de arranjo forjado localmente. A mistura de valores éticos, o exercício de lideranças oportunas e consistências nas mensagens religiosas evocadas, ao que tudo indica, permeou a dinâmica interacional construída para a renovação das práticas devocionais.

As declarações de cunho teológico de Lahcen, comunicando claramente os propósitos e princípios gerais estabelecidos por uma ortodoxia reconhecida, como no caso da utilização do livro de Jazouli, ajudaram a estabelecer uma identidade sólida para o rumo desenhado em parceria com Nabil (*ma'alem*) e Bichara (*moqaddim*). As ações destes últimos inspiravam confiança, facilitando a demonstração de seu comprometimento com as moralidades desejadas. O apoio à expulsão de membros locais enquadra-se bem no equilíbrio almejado pelos dois. Tal comunicação aberta e transparente com os discípulos sobre os futuros passos da *zawiya* de Safi objetivou o sistema de engajamento, visando criar uma conexão mais forte com eles.

Ideias de comprometimento e responsabilidade não deixam de ter um papel motivacional e avaliativo significativo nas atividades e iniciativas devocionais que, supostamente, beneficiavam a comunidade sufi local e mostravam às demais *zawiyas* Hamdouchiya do país (especialmente as do Sul) um compromisso com valores além da mera reprodução de tradições. Nesse sentido, a questão da inovação/adaptação devocional promovido pelo “círculo íntimo” local visava produzir estímulos para caminhos mais dinâmicos e atraentes em termos de “agência”²⁵ (Orther, 2007).

25 Orther (2007, p. 51) afirma que “a melhor maneira de abordar as questões envolvidas na definição de agência talvez seja equacionando uma série de componentes: (1) a questão de se agência implica inerentemente ‘intenções’ ou não; (2) a universalidade da agência e, ao mesmo tempo, o fato de esta ser culturalmente construída; e (3) as relações entre agência e ‘poder’”.

A atuação do carisma institucional exige um grau de preocupação que se estende aos seus colaboradores. Nesse caso, o alvo em questão era tanto os próprios discípulos de Safi quanto das demais *zawiyas*, como no caso da peregrinação realizada em maio de 2017 na cidade de Taroudant. A retroalimentação constante desses fluxos (*feedback*), em termos de afinidades (amizades ou laços cordiais), demonstrava a ideia de um compromisso contínuo com as formas herdadas que constituíram o contexto de socialização dessas lideranças “carismáticas” da *zawiya* de Safi. Assim, autoridade e legitimidade são arenas de atuação que contribuem para manter consistência na mensagem que uma dada instituição insiste em transmitir. No meu contexto etnográfico, isso se deu pela construção de uma imagem mais ou menos coesa em busca do resgate do passado idealizado por grande parte de seus membros.

Retomando as proposições de Weber (1982), autoridade e legitimidade ainda oferecem suportes analíticos, desde que confrontadas com os contextos empíricos em foco.

Em primeiro lugar, se a autoridade é vista como a probabilidade de que um comando ou ordem específica seja obedecido por outros, fica claro que a ação discursiva não pode garantir apenas o movimento das relações almeçadas em termos de um compromisso ou virtude, como no caso de contextos religiosos. O caso da *zawiya* de Safi permite trazer o caráter pragmático que a ênfase numa dimensão da prática possui, já que o novo quadro devocional precisava ser materializado visando sua demarcação diante do passado considerado como “decadente”.

Em segundo lugar, se a legitimidade é enquadrada como o fundamento do poder em uma determinada sociedade, ou seja, refere-se ao valor que leva as pessoas a aceitarem a obediência a algo, que diz um comando que deve ou não ser obedecido, a questão do status de certos papéis desempenhados adquire significados bem definidos no sufismo marroquino. Ora na condução da vida religiosa, ora na performance da ação ritual, o desenvolvimento e a preservação de certas “linhas”²⁶ e “fachadas”²⁷ (Goffman, 2011) continuam tendo repercussões analíticas importantes. O caso da *zawiya* de Safi diz muito sobre a atuação de figuras já conhecidas no repertório e imaginário sufi da Hamdouchiya: Lahcen se transmutava como uma espécie de mestre (*shaykh*) disponível, enquanto Nabil e Bichara davam vazão às suas habilidades de coordenar os demais sob a rubrica de enaltecer a dimensão musical (*ma'alem*) ou de conservar os legados da comunidade de forma geral (*moqaddim*).

Por fim, o termo “engajamento” pode proporcionar uma discussão mais aprofundada sobre o carisma institucional conduzido pela *zawiya* de Safi do que a noção de “vocaçãõ”,

26 Goffman (2011, p. 13) define linha como “um padrão de atos verbais e não verbais com o qual ela expressa sua opinião sobre a situação, e através disto sua avaliação sobre os participantes, especialmente ela própria”.

27 Goffman (2011, p. 13) define fachada como “o valor positivo que uma pessoa efetivamente reivindica para si mesma através da linha que os outros pressupõem que ela assume durante um contato particular”.

ainda fortemente influenciada pela arquitetura weberiana. Nesse contexto, a disposição ou adesão dos membros em seguir/contribuir para um projeto deve levar em consideração as práticas devocionais responsáveis pela criação de autonomia religiosa nos sujeitos (Mahmood, 2005). Diferentemente da perspectiva universal de Kant (1974) acerca da autonomia, que se refere à capacidade da vontade humana de se autodeterminar mediante uma legislação moral estabelecida por si própria, sem ser influenciada por fatores externos ou exógenos, como paixões ou inclinações afetivas irresistíveis, seria mais apropriado argumentar que, no contexto etnográfico, a autonomia não se limitava apenas à habilidade individual de praticar uma religiosidade. Na realidade, ela ressaltava principalmente a competência em conformar-se aos valores e às atitudes esperados nos espaços de culto da Hamdouchiya.

Longe de reivindicar um modelo abstrato para condução de práticas devocionais, a *zawiya* de Safi engendrou uma série de dispositivos com consequências reais no mundo, capazes de direcionar os membros da comunidade sufi para a execução de um plano de ação comum. Contudo, a formação desse movimento inicial teve como princípio a construção de uma base sólida, na qual a maioria dos acordos e consensos pôde ser avançada. Isso só seria possível pela convergência das três trajetórias individuais, apresentadas de forma sintética em um dado momento oportuno específico. Além disso, a capilaridade e os impactos advindos de suas opiniões, atos e estimativas desempenharam um papel crucial na reconstrução do ideal institucional da confraria.

REFERENCIAS

1. ASAD, Talal. **The Idea of an Anthropology of Islam**. Washington: Center for Contemporary Arab Studies: Georgetown University, 1986.
2. ASAD, Talal. Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 42, n. 1, p. 166-214, 2015. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/683002>. Acesso em: 15 dez. 2023.
3. AUBIN, Eugène. **Morocco of Today**. New York: E. P. Dutton, 1906.
4. BARTEL, Bruno Ferraz. A dinâmica da baraka no mausoléu de Sidi ‘Ali ben Hamdouche, Marrocos. **Equatorial**, Natal, v. 3, n. 4, p. 11-37, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/14906>. Acesso em: 11 set. 2024.
5. BARTEL, Bruno Ferraz. **Marrocos místico: performance e ritual na confraria sufi Hamdouchiya**. Teresina: EDUFPI, 2022a.
6. BARTEL, Bruno Ferraz. A comoditização do sufismo marroquino: formas estéticas na tariqa Hamdouchiya. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 42, p. 81-103, 2022b.

- Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/rSqjW9trGYHNgDgwdTZddHq/>. Acesso em: 15 dez. 2023.
7. BATESON, Gregory. **Steps to an Ecology of Mind**. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
 8. BELL, Catherine. **Ritual theory, ritual practice**. New York: Oxford University Press, 1992.
 9. BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
 10. BERQUE, Jacques. **Structures sociales dans le Haut Atlas Marocain**. Paris: Presses Universitaires, 1955.
 11. BOUASRIA, Abdelilah. **Master and Disciple: Morocco's Authoritarianism Or the Other Face of Islam**. Indiana: AuthorHouse, 2006.
 12. BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
 13. CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom. O terceiro Paradigma**. Petrópolis: Vozes, 2002.
 14. CHAGAS, Gisele. Female Sufis in Syria: Charismatic Authority and Bureaucratic Structure. In: LINDHOLM, Charles (ed.). **The Anthropology of Religious Ecstasies and Institutions**. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 81-100.
 15. CHIH, Rachida. Entre tradition soufie et réformisme musulman: la littérature hagiographique dans le soufisme égyptien contemporain. *Égypte/Monde arabe*, [s. l.], n. 29, p. 23-36, 1997.
 16. CHIH, Rachida. **Le soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XX siècle**. Paris: Actes Sud, 2000.
 17. CORNELL Vincent. **Realm of the Saint: power and authority in Moroccan Sufism**. Austin: University of Texas, 1998.
 18. CRAPANZANO, Vincent. **The Hamadsha: a Study in Moroccan Ethnopsychiatry**. Los Angeles: University of California Press, 1973.
 19. DALLE, Ignace. **Maroc: Histoire, société, culture**. Paris: La Découverte, 2007.
 20. DRISS, Karim Ben. **Sidi Hamza al-Qadiri Boudchich. Le renouveau du soufisme au Maroc**. Beyrouth: Milano: Albouraq – Arché, 2002.
 21. DUMOVICH, Liza. **Casa de Luz: representações do islã turco e a construção de sujeitos morais na comunidade hizmet no Brasil**. 2018. Doutorado (Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018. Disponível em: https://www.oasisbr.ibict.br/vufind/Record/BRCRIS_9d5d92d54b40f146256a44eaa36ab9ae. Acesso em: 15 dez. 2023.
 22. ER RACHID, Ben Rochd. **Douze siècles de Soufisme au Maroc**. Casablanca: Déchra, 2003.

23. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade II: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
24. FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
25. GEERTZ, Clifford. **Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia**. Chicago: Chicago University Press, 1968.
26. GEERTZ, Clifford. Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder. *In: GEERTZ, Clifford. O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 182-219.
27. GELLNER, Ernest. **The Saint of the Atlas**. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1969.
28. GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.
29. GOFFMAN, Erving. **Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face**. Petrópolis: Vozes, 2011.
30. HAMMOUDI, Abdellah. **Master and Disciple: The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
31. HERBER, Joseph. Les Hamadcha et les Dghoughiyyin. **Hesperis**, [s. l.], v. 3, p. 217-235, 1932.
32. HIRSCHKIND, Charles. **The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics**. New York: Columbia University Press, 2006.
33. HOFFMAN, Vallerie. **Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt**. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.
34. KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p. 195-256. (Coleção Os Pensadores).
35. LAMBEK, Michael. Toward an Ethics of the Act. *In: LAMBEK, Michael. Ordinary ethics. Anthropology, Language and Action*. New York: Fordham University Press, 2010. p. 39-63.
36. LAUREANO, Roger. A Dominação Carismática em Regimes Democráticos. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 19, n. 45, p. 178-226, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/74256>. Acesso em: 11 set. 2024.
37. LEPSIUS, Mario Rainer. **Max Weber and Institutional Theory**. Berlin: Springer, 2017.
38. LINDHOLM, Charles. Introduction: Charisma in Theory and Practice. *In: LINDHOLM, Charles. The Anthropology of Religious. Charisma Ecstasies and Institutions*. New York: Palgrave Macmillan, 2013. p. 1-30.
39. MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

40. MEKKI-BERRADA Abdelwahed. **Le concept organisateur de Baraka**. Entre thérapie et herméneutique dans les traditions ethnomédicales marocaines. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2013.
41. MIYAHARA, Kojiro. Charisma: From Weber to Contemporary Sociology. **Sociological Inquiry**, v. 53, n. 4, p. 368-388, 1983.
42. NJOKU, Raphael Chijioke. **Culture and customs of Morocco**. Culture and customs of Africa. Westport: Greenwood Press, 2006.
43. ORTNER, Sherry. Poder e Projetos: reflexões sobre a agência. *In*: GROSSI, Miriam *et al.* (org.). **Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas**. Blumenau: Nova Letra, 2007. p. 45-80.
44. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. **Mystical Bodies. Ritual, Experience and the Embodiment of Sufism in Syria**. 2002. PhD (Doctorate in Philosophy) – Boston University, Boston, 2002.
45. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Performing Baraka: Sainthood and Power in Syrian Sufism. *In*: STAUTH, Georg; SALVATORE, Armando (org.). **On Archaeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam**. Yearbook of the Sociology of Islam. Bielefeld: Transcript Verlag, 2004. v. 5, p. 195-211.
46. PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Creativity and Stability in the Making of Sufi Tradition: The Tariqa Qadiriyya in Aleppo, Syria. *In*: RAUDVERE, Catharina; STENBERG, Leif (org.). **Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community**. Londres: I.B. Tauris, 2009. p. 117-135.
47. SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
48. SCHIELKE, Samuli. Ambivalent Commitments: Troubles of Morality, Religiosity and Aspiration among Young Egyptians. **Journal of Religion in Africa**, [s. l.], v. 39, n. 2, p. 158-185, 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20696806>. Acesso em: 15 dez. 2023.
49. SELL, Carlos Eduardo. Poder Instituído e Potência Subversiva: Max Weber e a dupla face da dominação carismática. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 33, n. 98, p. 1-16, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/ZGqBKFSJHpBN8hhpcJYNYPy/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 11 set. 2024.
50. SHANNON, Jonathan Holt. **Among the jasmine tree: music and modernity in contemporary Syria**. Middletown: Wesleyan University Press, 2006.
51. SHILS, Edward. Charisma, Order, and Status. **American Sociological Review**, [s. l.], v. 30, n. 2, p. 199-213, 1965.
52. TRIMINGHAM, John Spencer. **The Sufi Orders in Islam**. Oxford: Oxford University Press, 1971.
53. WACH, Joachim. **Sociology of Religion**. Chicago: The University of Chicago Press,

1944.

54. WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
55. WEBER, Max. Os três tipos puros de dominação legítima. *In*: COHN, Gabriel (org.). **Max Weber: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1982. p. 128-141.
56. WERBNER, Pnina. **Pilgrims of Love**. The Anthropology of a Global Sufi Cult. London: C. Hurst & Co., 2003.
57. WHARTON, Edith. **In Morocco**. New York: Charles Scribner's Sons, 1920.

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>. E-mail: brunodzk@yahoo.com.br

The content of Ayatollah Sistani's charismatic authority: the affective bond

O conteúdo da autoridade carismática do Aiatolá Sistani: o vínculo afetivo

Ali Alsayegh

Institute of Arab and Islamic Studies, University of Exeter, Exeter, United Kingdom

ABSTRACT

Historically, Ayatollah Sistani's calls to action have mobilised hundreds of thousands and even millions of his followers into different forms of political mobilisation in the post-2003 Iraqi context (e.g. voting, demonstrations, and armed jihad). A fundamental reason for this is his charismatic authority. Pre-existing literature on Sistani's charisma has salient shortcomings in providing a conceptually coherent framework to capture how the Ayatollah inspires Weberian 'absolute trust' in his religio-political leadership. The present research seeks to compensate for this by offering an alternative approach to understanding Sistani's charisma, which is informed by 40 semi-structured interviews conducted in 2022 with his followers and other seminary and academic personalities in Iraq. The content of his charismatic authority is referred to as the 'affective bond', which is a cognitive-emotional connection between the followers and Sistani premised on the former's recognition of him as a symbol of legitimacy, hope, and authenticity. These perceptions confirm the 'absolute trust' that followers have in Sistani, which becomes the cognitive basis of their emotional willingness to answer his calls to action. In undertaking the mission of this paper, the intimate interplay between narratives, history, culture, rituals, practices, history, storytelling, and the perceptions that produce Sistani's charismatic authority, will come to light.

Keywords: Sistani, Affective Bond, Charismatic Authority, Trust, Perceptions.

Recebido em 22 de janeiro de 2024.
Avaliador A: 17 de maio de 2024.
Avaliador B: 28 de maio de 2024.
Aceito em 18 de novembro de 2024.



RESUMO

Historicamente, os apelos à ação do Aiatolá Sistani mobilizaram centenas de milhares e até milhões dos seus seguidores para diferentes formas de mobilização política no contexto iraquiano pós-2003 (por exemplo, votação, manifestações e jihad). Uma razão fundamental para isso é a sua autoridade carismática. A literatura preexistente sobre o carisma de Sistani apresenta deficiências evidentes no fornecimento de um quadro conceitualmente coerente para captá-lo. A presente investigação procura compensar isso oferecendo uma abordagem alternativa para a compreensão do carisma de Sistani, que é informada por meio de 40 entrevistas semiestruturadas realizadas em 2022 com os seus seguidores e outras personalidades do seminário e acadêmicas no Iraque. O conteúdo da sua autoridade carismática é referido como o “vínculo afetivo”, que é uma ligação cognitivo-emocional entre os seguidores e Sistani, baseada no reconhecimento que o primeiro faz dele como um símbolo de legitimidade, esperança e autenticidade. Estas percepções confirmam a “confiança absoluta” weberiana que os seguidores têm em Sistani, que se torna a base cognitiva da sua vontade emocional para responder aos seus apelos à ação. Ao cumprir a missão deste artigo, a interação íntima entre narrativas, história, cultura, rituais, práticas, história, narrativa e as percepções que produzem a autoridade carismática de Sistani virá à tona.

Palavras-chave: Sistani, Vínculo Afetivo, Autoridade Carismática, Confiança, Percepções.

INTRODUCTION

Grand Ayatollah¹ Sayyid² ‘Ali al-Sistani was born on August 4, 1930 in the Shi‘i Muslim holy city of Mashhad in Iran. He was raised in a religious household wherein both his father and grandfather were reputable religious scholars. Sistani began his introductory *hawza* (seminary) lessons in Mashhad in 1941. In 1949, he started more advanced lessons in jurisprudence in Qum (another centre of religious learning in Iran) under numerous authoritative clerics, most notably Grand Ayatollah Sayyid Husayn Burujirdi. By 1952, the young Sistani moved to the Vatican of Shi‘ism – Najaf, in Iraq. There, his learning accelerated under the guidance of Grand Ayatollah

¹ Grand Ayatollah is a title given to clerics that have attained *marja‘iyya* status (see footnote three for elaboration on *marja‘iyya*).

² Title given to descendants of the Prophet (SAWW).

al-Khu'i, and attained the level of *mujtahid*³ in 1960. Overtime, Sistani's research and teaching of religious topics progressed as did his reputation as the foremost student of al-Khu'i, who was considered the most followed and knowledgeable Shi'i Muslim religious figure globally from 1972 until his death in 1992.⁴ After Khu'i's death, the mantle of traditional religious leadership⁵ went to Grand Ayatollahs Golpayigani and Sabziwari for short one year stints before their deaths. Thereafter, it passed onto Sistani in 1994 (Rizvi, 2018, p. 178).

At the time of Sistani's ascension to paramount religious authority, due to the highly repressive circumstances under Saddam Husayn's tyrannical reign over Iraq, Sistani kept a low profile and did not actively intervene or participate in politics. However, after Saddam's fall in 2003, Sistani's interventionism, and the political mobilisations he was able to inspire, were crucial to buttress order and stability in Iraq. Post-2003, Sistani became a *charismatic* leader to his followers, or *muqallidin*⁶ (emulators; singular: *muqallid*) in Iraq (Cole, 2007, p. 71). With the power to inspire millions to go out and vote in 2005 (Katzman, 2007, p. 6), and hundreds of thousands to partake in the Najaf Crisis march of 2004 (Al-Khaffaf, 2012) and the 2014 jihad *fatwa* (edict) against ISIS (Caruso, 2020, p. 7), the question then arises as to *why* he has such power over his *muqallidin*. Emulators, followers, and *muqallidin* are used interchangeably here.

Although he did manage to mobilise non-followers in the period post-US invasion, for specificity, his followers are the group focused on in this paper. In Weberian terms, Sistani's capacity to mobilise his *muqallidin* is fundamentally due to his charismatic authority. To understand what primarily enables him to have such an emotional effect on his emulators, the focus of this research is to uncover the content of Sistani's charisma. Moreover, this paper's aim is to put forward an account of the Ayatollah's charisma based on ethnographic fieldwork. This account is encapsulated and elaborated upon through the 'affective bond' concept (introduced and defined further on) derivative of the 'emotional entrepreneurship'⁷ theoretical paradigm. By extension, it is my hope to humbly introduce the 'affective bond' as a conceptual framework for researchers to investigate other leaders' charismatic authority in the Middle East and beyond.

³ Level of religious authority wherein a cleric is capable of independently discerning legitimate religious opinions.

⁴ For more on Sistani's biography see: "Biography", Sistani.org, at: <https://www.sistani.org/english/data/2/>. Last accessed on Oct. 31, 2023.

⁵ This form of leadership will be elaborated upon throughout this paper.

⁶ In Twelver Shi'i Islam, all Shia who have not reached the religious learning level of *mujtahid* must choose a *marja' iyya* or *marja' taqlid* (source of emulation) as their religious guide. They must choose based on their belief in the *marja'*'s knowledgeability. To make this decision is to become jurisprudentially obligated to comply with that cleric's religious and political edicts (Gleave, 2007).

⁷ For more on this new theory see Alsayegh (2024).

Interviews and Charismatic Authority

In total, 40 semi-structured interviews⁸ inform the content and analysis of this paper. 20 interviewees were seminary and academic personalities who provided valuable and experienced insights into the psycho-emotional dynamics between Sistani and his most loyal *muqallidin*. The second category of interviewees (20 interviewees) were the emulators of Sistani who formulate the basis of this paper's alternative account of Sistani's charisma. Participants were exclusively male between the ages of 20-75 and were lower to middle class Iraqis. Interview durations varied from 15 minutes to three hours (depending on the availability of the interviewee). Originally, 30 interviews were aimed for, in correspondence with Adler and Adler's (2012: 30) recommendations for qualitative researchers. The 30 mark was not intended to formulate a representative narrative of how Sistani's image is perceived by his emulators, rather it was to locate a common pattern of narratives to provide a detailed ethnographic explanation of this topic. After 30 interviewees, this pattern emerged. Subsequently, another 10 interviews were conducted to reconfirm the consistent theme of answers. It is worth noting that this paper will not exhaust all 40 interviews. Rather, it puts forward some of the key quotations that best summarise the views of most interviewees.

Interviewees in the second category were chosen based upon their emulation of the Ayatollah and their history of answering his calls to action in the political field, and/or basing their approach to politics on an interpretation what Sistani required of them (this reflected their recognition of Sistani as their foremost leader). The *muqallidin* were not asked why they view Sistani as a 'charismatic authority' in their political life. Rather, the questions were left open-ended and did not use academic terms to minimise chances of the *muqallidin* providing answers based upon subjective understandings of said terms. As such, the interviewed *muqallidin* were colloquially asked to identify why they follow the Ayatollah and his calls to action.

It could be semantically argued based on a rigid understanding of Weber's typology of authority that Sistani ought to be understood as a traditional authority⁹ due to his *marja'iyya* status rather than a charismatic one. However, interviewee narratives notably highlighted their 'absolute trust' in the leadership of Sistani and their 'personalised devotion' to him. It was at this point that charismatic authority was introduced as a concept to describe how his followers understood the nature of his authority over them. As Weber (1947, p. 330) explains:

8 The 40 semi-structured interviews utilised for this paper were conducted in Najaf, Karbala, and Kufa, in 2022 as part of a larger fieldwork research of a PhD thesis on Ayatollah Sistani's strategies of emotionally motivating his followers into different forms of political action post-2003.

9 Weber (1978, p. 215) explains traditional authority as "established belief in the sanctity of immemorial traditions and the legitimacy of those exercising authority under them".

It is *recognition* [my emphasis] on the part of those subject to authority which is decisive for the validity of charisma. This is freely given and guaranteed by what is held to be a sign or proof, originally always a miracle, and consists in *devotion* [my emphasis] to the corresponding revelation, hero worship, or *absolute trust* [my emphasis] in the leader.

As is made apparent throughout this paper, the *muqallidin*'s narrations are better understood through the lens of charismatic authority, rather than traditional authority. Whilst emulators did indicate elements of Sistani's traditional authority (as a *marja 'iyya*) as constituting a core reason for having absolute trust in Sistani, it was not sufficient to build such trust.¹⁰ As such, to say that Sistani is simply a traditional authority, is to be dishonest to how the followers' viewed Sistani. Ultimately, as Weber would contend himself, charisma is *subjectively recognised*. Therefore, it is also subjectively constructed by those who own the capacity of recognition. In other words, a narrow understanding of the separateness of traditional and charismatic authority would obfuscate how his most loyal followers recognise his charisma.

Additionally, this paper does not intend to claim that the power of the Ayatollah's charismatic authority over his followers has remained static from 2003 until today. Charismatic leaders emerge during crises, such as post-2003 Iraq when the downfall of Saddam's regime created an opening in the political opportunity structure for Sistani to operate in (Cole, 2007, p. 67; Valdes, 2008, p. 28; Al-Hakim, 2015, p. 134). However, while the Ayatollah arguably still has a strong claim to charismatic authority over his emulators (particularly this paper's interviewees), it can be argued that overtime, and in relation to different political matters, his charisma has been challenged and fluctuated. References to these moments are made further on.

Sistani's Charisma in Pre-Existing Literature and Introducing the Affective Bond

Before the structure of this paper is presented, it is worth introducing a brief literature review of Sistani's charismatic authority along with its main contentions and shortcomings. For example, Rizvi (2018, p. 168) states that Sistani's charisma is due to him being a, "[S]ayyid, a descendant of the Prophet... That charisma is then augmented by renown for scholarly excellence." While Rizvi explains the importance of being a *Sayyid* for Sistani, it must be said that many other *maraji'* (plural of *marja'*), and lesser clerics are *Sayyids* as well. However, they do not share the same aura that Sistani does. As such, *Sayyid*-ness should not be understood as the core of Sistani's authority and *augmented by* his religious knowledge. Rather, his *Sayyid*-ness plays a backseat role to his 'knowledgeability', a key factor to becoming a *marja' taqlid* in the first place. This is said without discounting the importance of the significant degree of

¹⁰ As per their conveyance of Sistani's political successes and authentic character as the two other core perceptions that produced such a formidable form a trust. These are discussed further on.

respect and perceived spirituality allocated to *Sayyids* in Twelver Shi'i discourse and culture, which do not need to be mentioned in interviews to be deemed relevant. Nevertheless, it was his perceived knowledgeability or *'a'lamīyya* that was highlighted, more than his *Sayyid* status, as a core component of his charismatic aura.

Caruso provides a slightly different elaboration of Sistani's charisma when he argues that it is down to his perceived knowledge, piety¹¹, and, in agreement with Cole (2007), his heroism. Through this understanding, Caruso taps into the many features of Weberian charisma: knowledge (religious), piety (ethical), and heroism. However, there are several issues here. Firstly, Caruso leaves out much of the legitimacy Sistani obtains from being part of the *marja'īyya* system. According to Rizvi (2018, p. 167), a considerable portion of Sistani's charismatic authority as a *marja' taqlid* in Twelver Shia Islam, "is delegated and routinized from that of the Imam". As a *marja'*, Sistani is seen by his emulators as an extension of Imami authority and a representative of the hidden infallible Imam¹² Mahdi (AS) who, according to Shi'i eschatology, is in occultation and will reappear towards the end times to guide the human race to an earthly utopia.¹³ As such, the Ayatollah's words are the closest in accuracy to the word of the Imam, and therefore, the word of God. This means that the *muqallidin* of the *marja'* feel doctrinally and legally bound to conform to the *fatwas* of Sistani. Secondly, regarding piety, Caruso (2020, p. 2) says this perception is explainable through his "simple lifestyle, his frugality, and even the humbleness of his house". While these are important components of the ethical dimension of Sistani's charisma, Caruso does not mention how Sistani's treatment of his constituents also contributes to the Shi'i leader's charisma.

In addition to mentioned shortcomings, a more fundamental limitation of pre-existing literature is its neglect of putting forward a concept capable of 1) capturing the core components of Sistani's charisma (according to an ethnographic account of emulators' narratives), 2) highlighting the interrelationship of the perceptions that generate the 'absolute trust' Weber theorises followers have in charismatic figures, and 3) how this absolute trust helps create an emotional urge, among followers, to comply with the Ayatollah's calls to action. The introduction of the affective bond concept in this paper will be a humble attempt to do this. The affective bond can be defined as:

Followers' belief in the legitimacy, problem-solving capacities, and authenticity of their leader, culminating into a sense of absolute trust in that leader's judgements on

¹¹ Rizvi also mentions piety in his work.

¹² Meaning leader.

¹³"The Occultation of Imam Mahdi (A.S.)", *Erfan.ir*, at: <https://www.erfan.ir/english/68144.html>. Last accessed on Dec. 6, 2023.

matters within his/her perceived jurisdiction. (Alsayegh, 2024, p. 346).

What is specifically meant by each symbolism will be mentioned in their respective sections. Being a symbol of a value (i.e. legitimacy, hope¹⁴, authenticity) is essentially a reference to Sistani embodying the necessary characteristics to become a representation of it. As will be seen, when Sistani's followers recognise him as representing the three symbolisms, he attains his charismatic authority in their eyes. This charisma translates to absolute trust which provides not only the lifeline of the *muqallidin*'s emotional relationship with Sistani but also the cognitive basis of his capacity to emotionally motivate them into action. In this sense, the affective bond can also be a useful framework to understand the difference between when a cleric, such as Sistani, has 'practical authority' rather than 'epistemic authority' over his followers. In Bhojani and Clarke's (2023) work they argue that recognising a cleric as one's *marja*' can build epistemic authority, but not necessarily practical authority. The former relates to *muqallidin*'s recognition of Sistani's knowledgeability but entails the necessity of them rationalising the Ayatollah's edicts to comply with them. Practical authority, dissimilarly to epistemic authority, entails total obedience regardless of emulators' capability to rationalise Sistani's calls to action. I do not mean to contend that an active affective bond prevents the *muqallidin* from rationalising the Ayatollah's calls. Rather, it provides a lens to understand how the emotional urge to commit to total obedience, amongst the *affected muqallidin*¹⁵, is cognitively rooted within the emulators' perceptions of, and absolute trust in, the Ayatollah.

Structure

This paper begins by explaining why Sistani is seen as a symbol of legitimacy (to account for the Weberian aspect of religion in charismatic authority). His legitimacy is understood as institutionally-inherited (by being part of the *marja*'*iyya* system, an extension of the Imami line, and the successor to the previous *Grand Marja*'¹⁶) and historically-anchored by being perceived as the most knowledgeable of all *maraji*'. I then address the question of him being a symbol of hope in the political domain to account for his Weberian heroism. Forthwith, his symbolism from its authenticity-based component will be analysed to capture the ethical aspect of Sistani's charisma. Subsequently, there will be explicit mention of how the belief in the validity of the three symbolisms generates the charismatic absolute trust, or faith, his *muqallidin* have in him. Finally, the question of how this trust formulates the basic cognitive fabric of the emotional

¹⁴ Hope refers to Sistani's problem-solving capacities.

¹⁵ Affected *muqallidin* means the emulators who have an affective bond with Sistani.

¹⁶ *Grand Marja*' status is obtained upon having the biggest follower-base relative to other *maraji*'. For more on *Grand Marja*' status see Alshammary (2020, p. 16).

relationship between the Ayatollah and his *muqallidin*, and Sistani's capacity to mobilise them, is addressed. In doing so, I seek to have portrayed the 'affective bond' as a considerable conceptual tool to understand Sistani's charisma and its mobilising capacity.

SISTANI – A SYMBOL OF LEGITIMACY

Sayyid 'Ihsan al-Sa'ali al-Najafi (student of Sistani) – **“Sayyid Sistani is the Vatican of Shi'ism”**

Sistani's *muqallidin* paint a picture of a *marja'* who has a divinely ordained form of religious legitimacy. In what follows, an attempt to utilise the interviewees' narratives will be undertaken to highlight how Sistani's legitimacy was not only institutionally-inherited, but also historically-anchored by demonstrating the acquirement of the status of '*alamiyya*. It is noteworthy that Sistani's institutionally-inherited legitimacy is not simply from being a representative of the *marja'iyya* system¹⁷, but also (which distinguishes himself from his *marja'iyya* peers) the successor to the previous long-standing *Grand Marja'*, Sayyid 'Abu al-Qasim al-Khu'i. Such an inheritance is fundamentally premised upon his status as Khu'i's most knowledgeable student. Moreover, Sistani's historically-anchored legitimacy (*'alamiyya*) enables his acquisition of a pool of legitimacy unavailable to other *maraji'* in Najaf and beyond.

Upon getting into a taxi to interview a seminary figure, a conversation was struck up with the driver who is a *muqallid* of Sistani. Upon asking him why he follows Sistani, he mentioned that “I became an emulator of the Sayyid due to his ideas, cultured-ness, and the depth of his knowledge”. This emphasis on perceived knowledgeability did not end with the first interview. On the way back from the same interview, I spoke with another taxi driver (Taxi Driver 2). When asking him the same question, he responded by saying that he emulates the Ayatollah because of his “opinion regarding his knowledge”. He then carried on by mentioning Sistani's *risala 'amaliyya*¹⁸ and referred to it as “the highest of those present in Iraq”. Upon hearing that answer, Sajjad Rizvi's work came to mind which mentions that “[c]laims to authority are sometimes made based on the unique features of these texts” (Rizvi, 2018, p. 172), as was the case with Taxi Driver 2.

In continuing the quest of interviewing Sistani emulators, I met a man named Sayyid

¹⁷ An authoritative religious system of emulating learned clerics, which the *muqallidin* deemed has been in place for over 1000 years.

¹⁸ Pamphlet/manual which acts as the theological basis and guidelines by which people follow a *marja'*.

'Ahmad al-Musawi from Baghdad who explained, "in Baghdad we did not know all the names, we knew that Sistani was the *Grand Marja'*, Sistani was also the name that was on the tongues of my family". As he grew older and more mature, he began asking why he should follow the Ayatollah. To start this path, he mentions that "I went to *'ahlulkhibra'*¹⁹ and they informed me that Sistani was the most knowledgeable". Another muqallid, Sayyid Ja'far al-Qabanji, a *talib* (student) and *'ustadh* (teacher) at the Najaf *hawza* (seminary) explains that among "the characteristics that make people trust him [Sistani, is his] *'a'lamiyya*". He continued to justify his statement by referring not only to the recognition Sistani received from seminary teachers, but also how the Ayatollah "was from Khu'i's students". Sayyid Khu'i's own grandson and current Secretary General of the Khu'i Institute, Sayyid Jawad al-Khu'i, also confirms this understanding of Sistani by saying "Sistani is the juice and butter [meaning the product of] of 'Ustadh Khu'i", and that he is the extension of the "series of thoughts" of his teachers.

Understanding Sistani as a continuation of a series of religious figures, is important to uncover how his legitimacy not only came from him demonstrating set traits, but also how it was simultaneously inherited. Although, without creating a strong case for his *'a'lamiyya* through his personal efforts, he could not have possibly inherited much of his legitimacy from his predecessors. Nevertheless, according to the interviewees, the acquirement of legitimacy from previously active religious figures is understood as originating from both Ayatollah Sistani's connection with the previous *Grand Marja'* Sayyid Khu'i, and also, the perception that he is seen, by his followers, as the closest figure to Imam Mahdi. Shaykh²⁰ Muhammad from Nasiriyya speaks about this in my interview with him. He explains that he was born into a family that follows Sistani and took emulation of Sistani as a given. Though he tells me, "as I grew up, I understood he is the representative of the Imam". In the same conversation, he also mentions that "there is a known line before Sayyid Sistani such as Sayyid Khu'i".

This mention of Sistani as the representative of the Imam is important for several reasons. Firstly, as Shaykh 'Abu Hani says, a follower of Sistani who volunteered in the *Hashd al-Sha'bi* or Popular Mobilisation Units (PMU) in response to his jihad *fatwa*, "society has loyalty to the Imams. Blind loyalty. [And] the *marja'* is the representative of the Imam". He then continues to express that it is a theological obligation to answer Sistani's *fatwas* on this basis. In agreement, another man by the name of Sayyid 'Abbas al-Musawi who was present during the interview says "what the *marja'* says, will happen". Upon asking Shaykh 'Abu Hani to elaborate upon what he meant by the Ayatollahs edicts needing to be applied as if the Imam himself announced it, he says "we do not say that his words are 100% correct, but he has blessings from God". Put

¹⁹ A term for those who are considered learned, experienced, and knowledgeable clerics.

²⁰ Title given to clerics who are not considered descendants of the Prophet Muhammad.

simply, Sistani's is the closest living being able to discern what the Imam, and therefore God, wants of humans. Furthermore, despite possibly not being 100% correct, out of precaution, his calls to action nevertheless 100% must be applied.

The perception of Ayatollah Sistani being an extension of the Imam's line cannot be understated in its importance. Indeed, such a belief paints Sistani in divine light. As Shaykh 'Abbas Kashif Al-Ghita', head of a school in the Najaf hawza, explains, Sistani has a "divine aura". Although Sistani enjoys a significant degree of perceived other-worldly spirituality, he may not be unique in this regard, as Sayyid 'Ihsan al-Najafi explains, "all of our *maraji* ' graduated from the school of 'Amir al-Mu'minin²¹". However, what Sistani excels in is the amount of people that follow him on that basis, which far surpasses other *maraji* ' globally due to his large and extensive network of representatives. Sayyid Khu'i's own perceived endorsement of Sistani also played a crucial role in this. Evidence for this endorsement was widely advertised by the Khu'i foundation as occurring after he asked Sistani to pray in his stead in *Jami' Al-Khadra* ' in 1988, a mosque which is a part of the Imam Ali shrine complex in Najaf (Rizvi, 2018). Upon al-Khu'i's death, Sistani also led the prayers at his funeral, which is a symbolic performance reserved to those sufficiently worthy of doing so for a fallen Grand Ayatollah.²² As such, in all likelihood, many who were old enough to be emulating Khu'i during the 80s or early 90s, inevitably switched to Sistani after the death of their *marja* '. Shaykh Muhammad al-Marzuqi of the Shammar tribe who responded to Sistani's jihad edict in 2014, explains:

I was a follower of Khu'i, but in 2013²³ I switched to Sistani. After the death of Khu'i we used to go back to Sistani for some matters [for answers]... after Khu'i, the most knowledgeable is Sistani.

Al-Marzuqi was not alone in this. Shaykh Radi al-Ta'i, one of the students of the Najafi seminary, also mentions that after finding the evidence and asking '*ahlul-khbra*, "the '*ulama*²⁴ pointed towards the '*alamiyya* of Sistani after Khu'i, Golpayigani, and Sabziwari".²⁵

21 Meaning commander of the faithful; a title to Imam Ali (AS), the first leader of the Shia after the Prophet's death.

22 Guiders14, "Funeral of Ayatollah Khomeini recited by Ayatollah Sistani عزان ج عي ي شت", *YouTube*, April 26 2012, at: <https://www.youtube.com/watch?v=zxm1fF-N3SA>, min: 5:17 – 6:16. Last accessed on Dec. 6, 2023.

23 It is difficult to assess why Shaykh Muhammad switched to Sistani as his *marja* ' in 2013 specifically. This could have been in anticipation of Sistani's call to jihad against ISIS in 2014, however, the jihad announcement is widely known to have been unexpected even in the build-up to it. The switch is likely to have been a highly subjective thought process that would be difficult to discern without directly asking Shaykh Muhammad why the switch occurred.

24 High-ranking clerics.

25 The latter two names are those of the Ayatollahs that had short, one-year or less, stints at the *Grand Marja* ' role

In summation, Sistani's legitimacy to his followers seems to be as much institutionally-inherited as it was historically-anchored through demonstrations of his knowledgeable to the *'ahlulkitab* and his *muqallidin* in Najaf and beyond. The Ayatollah inherited much of his legitimacy due to his image as the latest product and successor to Sayyid Khu'i, but also an extension of the Imami line itself. The scholarly prestige he generated through his personal efforts worked in tandem with the legitimacy he obtained from his predecessors. The ones from a thousand years ago and those who came directly before him. Sayyid Mustafa sums this up most eloquently as he answers my question of what makes Sistani a *marja* 'worthy of emulation:

Subjective characteristics, a characteristic that he inherits and a characteristic that he builds by himself, the creation of a knowledgeable and cultured personality within himself.

Through the perceived existence of such characteristics, the *muqallidin* see Sistani as a guiding school of thought built with the bricks of the Ayatollah's predecessors, kept together by the cement of his own knowledge, and blessed by God's grace. To his emulators, as Sayyid 'Ihsan puts it, 'Sistani is the Vatican of Shi'ism', or as I would humbly put it, Sistani is the symbol of legitimacy. Thus, the Ayatollah can be seen as having attained the religious aspect of Weberian charisma, which not only enabled him to create the foundation by which Twelver Shias could emulate him, but also produced the first perception that constitutes the absolute trust his followers place in him. To his *muqallidin*, this aspect of Sistani's charisma was captured by his title as *na'ib al-'Imam*.

SISTANI – A SYMBOL OF HOPE

Sayyid 'Ihsan al-Sa'abali al-Najafi – **“Sayyid Sistani is the man of the hour... [he is] the man of politics”**

Thus far, much was said about Ayatollah Sistani's *'a'lamyya*. Though, it is worth mentioning that it was not only his religious knowledge, but also his perceived political knowledge, activities, and successes²⁶, that granted his image with its charismatic aura. The

after Khu'i between 1992-1994.

²⁶ Sistani's political approach of *wilayat al-faqih al-muqayada* or 'limited guardianship' which entails intervening only when necessary in politics, opposing clerical presence in executive and administrative roles of the state, and not calling for the creation of an Islamic state (like Khomeini's Iran), was deemed as an appealing factor by the interviewees. However, to them, a more radical activist political approach like revolutionary Iran's would have

Ayatollah's emulators found that his intellect holistically also covered the optimal way forward to solve political questions. Optimality here is defined by what is closest to God's own will. As Shaykh Lu'ai, a follower of Sistani states, "the 'a'lam is the closest to what Allah demands and wants". In this sense, the Ayatollah's 'a'lamīyya should not be understood as directly creating an image of authority as Rizvi (2018) and Caruso (2020) would refer to it, but rather, that it does so by permeating hope of manifesting a better reality in the socio-political world through his leadership. The result of understanding Sistani as a political saviour, by his *muqallidin*, captures the Weberian notion of 'heroism' inherent to charisma.

Sistani arrives to the political scene as a *Grand Marja'* following a wide range of predecessors who, through their *fatwas*, were understood by many Shia and observers as having created meaningful change in the fight against oppression. Examples include Mirza Hassan Shirazi's 1891 *fatwa* demanding the boycott of tobacco products due to the Iranian Qajar dynasty giving the British a monopoly over tobacco sales in Iran (Sayej, 2018, p. 9). In a *fatwa* that, as Haidari (2021, p. 27) mentions, "does not go beyond one sentence", Mirza Shirazi was able to pressure the Qajars into rescinding their decision and give the rights back to the Iranian bazaars to sell tobacco. In another example, Ayatollah Muhammad-Taqi Shirazi authored the *'Ishreen* (meaning 20) jihad *fatwa* against the British in 1920, resulting in the revolt that pressured the colonial power to establish a monarchy in Iraq over a mandate entailing direct British rule. Objectively, the Ayatollahs' *fatwas* were not the only variables that caused the successes in these two moments in history. However, they were understood as the main ones among my interviewees, and the secondary sources I have obtained in Najaf. Upon the downfall of Saddam's dictatorship in 2003, expectations of Sistani delivering change and guidance in turbulent times, and being a voice for Iraqis, began to rise. Put simply, he had big shoes to fill.

In the post-2003 era, Sistani's activism in solving political situations began to be apparent to observers and emulators alike. As Shaykh Radi al-Ta'i explains:

The street, media, and the world see that Sistani preserved the country and the worshippers... now he is loved among the smart and cultured Iraqi street, and they have sanctified him for what he has given to the country.

The most common feats that my interviewees mentioned were his community-based

not fundamentally dissuaded them from investing trust in the Ayatollah, it was rather the *consequences* of his approach on the security and stability of Iraq that determined to what extent they saw him as a symbol of political hope. Nevertheless, the interviewees did recognise that Sistani's limited guardianship approach to politics plays an important role in terms of his appeal to the general Iraqi street and other sects in Iraq. For more on Sistani's approach to politics, see Visser (2006).

initiatives, solving the 2004 Najaf Crisis²⁷, his opposition to the U.S. occupation, and the 2014 jihad *fatwa* against ISIS. An interview with Shaykh Muhammad from Nasiriyya he sums most of it up when he states:

I saw the actions of the Sayyid in the [political] sphere and they are all positive... he saved Iraq from many situations... America was surprised of something called the *marja'iyya* and its power... the Sayyid came to Najaf during the Najaf Crisis and he saved [us], he cut his treatment trip short to come and save Iraq... the Sayyid established the Al-'Ayn institution to help the poor, he [also] has an institution to prepare the youth [for the future] and built many residential complexes... his activities are a lot!

The mentioned initiatives alongside the *muqallidin's* understanding of their successes gradually contributed to Sistani's image as a political symbol of hope and set him apart from other actors in Iraq be them other *maraji'* or politicians.²⁸ The Najaf Crisis march is important to mention here as it is arguably the first demonstration of Sistani's mobilising power and major victory of his tenure as *Grand Marja'* of post-2003 Iraq. At this point, Sistani began establishing an image of himself as an actor that change, or beneficial outcomes in the political sphere, were partially, if not completely, dependent on.

In most other interviews, the *muqallidin* of Sistani placed greater emphasis on Sistani's jihad *fatwa* of 2014, its successes, and how it won the hearts of people. Shaykh 'Abu Hani says, "people's trust in the *marja'* is now at 99% after the win against Daesh [Arabic acronym for ISIS]". Taxi Driver 2 supports this narrative of Sistani being the primary variable in Iraq's win over ISIS when he says, "if it were not for him [Sistani], Daesh would have reached Najaf". Shaykh Radi al-Ta'i hammers the point home by stating, "the jihad *fatwa* was the beginning of [Iraq's] security stability, it resulted in the clotting of blood". In effect, what is seen as an epic victory against an evil takfiri force, carved the Ayatollah's name into Twelver Shia lore alongside Mirza Hassan Shirazi and Muhammad-Taqi Shirazi. The win against ISIS and Sistani's previous escapades has turned him into a political symbol of hope that informs the *muqallidin's* understanding of his image in conjunction with his perceived legitimacy. He is not only the Vatican of Shi'ism, but also, as Sayyid Ihsan put it, "the man of the hour... the man of politics". Thus, capturing the crucial component of Weber's charismatic 'heroism', and generating the second core perception that builds the absolute trust his constituents have within

²⁷ In this crisis he galvanised hundreds of thousands of his followers to join him in a march towards Najaf to pressure Muqtada al-Sadr's Mahdi Army and the US military to stop their skirmishes and leave the city before they destroy the Imam Ali shrine. For more on this, see Alsayegh (2024, p. 161-169).

²⁸ Of course, such an interpretation of Sistani's successes cannot be disconnected from the framing deployed by his representatives such as Sayyid Ahmed al-Safi who emphasises upon the victory the Ayatollah achieved upon mobilising "two million... to solve the [Najaf] crisis that the country was experiencing" (Haidari, 2021, p. 32).

him. This belief in his political hope symbolism earned Sistani the title of *sammam al-'amman* (the safety valve) among his *muqallidin*.

It is crucial to highlight that by virtue of how Sistani's hope symbolism is built upon an understanding of his *successes* in the national arena, his charisma (and by extension, his absolute trust) has fluctuated in relation to different political questions. For example, as mentioned in Alsayegh (2024, p. 127), voting turnout in Iraq dropped from 75% in 2005 to 36% in 2021. In acknowledging that many non-participants could be Sistani followers (a majority of Shia in Iraq are Sistani emulators), Alsayegh put forward an (though not necessarily holistic) explanation for this drop in *muqallidin* participation as down to a significant loss in Sistani's charisma in the context of the elections. Here, charisma loss was due to the series of corrupt figures and political parties that obtained power through elections. This created a political reality that was contrary to the positive national outcomes that Sistani contended can be manifested through voting²⁹. As such, it is possible that many of the Ayatollah's followers, may have lost their absolute trust in Sistani's judgement as it pertains to electoral politics.³⁰

SISTANI – A SYMBOL OF AUTHENTICITY

A Shaykh from Najaf – **“The Sayyid [Sistani] is a spiritual father”**

Until this point, Sistani's *muqallidin* have pinpointed their reasoning for following the Shi'i leader to the belief in his institutionally-inherited and historically-anchored legitimacy, and his capacity for creating meaningful change, or beneficial outcomes, in the political sphere. Though, these only paint two-thirds of the picture. In what became a commonly repeated narrative, many of his followers and other seminary figures mentioned the Ayatollah as *al-'ab al-ruhi* or the “spiritual father”. The image of a spiritual father seemed to be one that interviewees explained as capturing the ethical component of a Weberian understanding of charismatic authority. Sistani's *muqallidin* connected the notion of spiritual fatherhood to beliefs regarding the extensive horizons of Sistani's moral compass. Being a spiritual father not only meant that Sistani's words were authoritative, but also his perceived character became a genuine depiction of caring and moral leadership. The interviewed emulators simultaneously deemed Sistani to be a relatable figure, in that his lifestyle choices did not reflect his high status,

²⁹ For more on Sistani's voting fatwa see Haidari (2021).

³⁰ This does not necessarily entail a loss of trust in other fields of politics (e.g. armed mobilisation and demonstrations). For more on this, see Alsayegh (2024, p. 346-347).

but rather, resonated more with the circumstances of his followers. In this sense, the Ayatollah's authenticity represents morality, genuineness, and relatability. This perception of Sistani further legitimated followers' motivation to invest absolute trust in the Ayatollah.³¹

Asceticism, Humility and Piety

Sayyid Ja'far al-Qabani explained to me as I interviewed him at the Khu'i institute that, "the characteristics that make people have trust in him... [Sistani, is his] asceticism. Everything is available to him, him and his children and his children's children". The word specifically used for 'asceticism' was *zuhd*, which is a reference to how, despite having a significant amount of wealth and power under his office's command he still does not exploit it for personal use, nor does he have a superiority complex. Sayyid 'Ihsan also mentions Sistani as a "*zahid*" (a man who has the trait of *zuhd*). Shaykh Muhammad from Nasiriyya mentions this trait as well and elaborated upon it by saying "*al-zahid* means you have money, but you withhold it from yourself in this life and you become humble in what you wear, and you use what you have for the people". He continues to legitimate his statement by exclaiming a commonly-known fact about Sistani in that he "currently lives in a rented house... [and] he does not have any property to his name." Caruso (2020, p. 2) also mentions Sistani's house as a representation of his humility. Though, she forgets to mention that it is not only the basicness of the building, but also the fact that Sistani still pays rent for it despite being able to purchase it without difficulty. Ultimately, it is within the emulators' understanding of what Sistani *has* in comparison to what he *can have*, that boosts their belief in his *zuhd*.

Sistani's authenticity was also implicitly engraved and manifested in several other stories as well that were used to justify notions pertaining to his genuine character. Shaykh Dr. Haidar al-Sahlan, a prominent scholar and cleric at the University of Kufa in the College of Jurisprudence, narrates a story to me in an interview:

As Sistani started to grow older, the doctor told him he had to eat an egg and apple for breakfast so he can regain some of his health, but he refuses, and sticks to the same

31 It is worth mentioning that Ayatollah Sistani and his network of representatives played a primary role in the promotion of the Sayyid as a father figure (in addition to their role in promoting Sistani as a symbol of legitimacy and hope). 'Abdulmahdi al-Karbalai, one of the two Sistani representatives that conducts the Friday sermons in the highly revered Imam Husayn shrine, mentions that Sistani's *marja*, "represents a father-like figure to all" (Haidari, 2021, p. 69). Even upon interviewing an 'Ustadh Jim in Najaf, I referred to Sistani as a leader. He subsequently reprimanded me and said, "Sistani did not present himself as a leader, *the spiritual father* is a better term than leader for Sistani". Sayyid Jawad Khu'i, although not a representative of Sistani, also mentions the Ayatollah as the "humanitarian father" and explains that Sistani intentionally attempts to play the "role of the father". He also noted that Sistani regularly addresses the Iraqi people as "my loved children". Moreover, it was clear that the understanding of Sistani from his own point of view, his networks, and seminary personalities, as a father figure, was deeply embedded within the exported image of the Ayatollah.

meal he has eaten for decades: biscuits and tea.

This was said within the context of explaining how the Ayatollah refuses even to break away from his humble daily meals, even if it comes at the expense of his health. In what is a demonstration of a non-negotiable attachment to an idea of an authentic self despite having the capacity to be consuming better goods, Sistani exudes the awe of his followers. Shaykh Muhammad also reflects this by mentioning how Sistani politely declines when one of his Kuwaiti students offered to buy him better cigarettes from Kuwait than the ones he was smoking from Iraq. In this conversation Sistani is reported to have said, “I smoke what the Iraqi public smokes”. Such a story, as mundane as it sounds, reproduces the notion of Sistani as figure that not only remains true to himself despite having the capacity and right to live a better life, but also highlights his rejection to living in a better condition than the impoverished members of the Iraqi nation-state. To the emulator, the received idea is not that Sistani is somehow different to them, but rather, the idealistic epitome of what they are, a personified refusal to live in a better way than his children, as a father-figure would do.

Sistani’s Treatment of Constituents

Ayatollah Sistani’s authenticity did not only demonstrate itself through stories reflecting how he lives his own life, but also ones related to how he treated others. Sayyid ’Ihsan, himself being a student of Sistani, enabled me to get a closer look at how Sistani carried himself around those who looked up to him for guidance. He explains that Sistani used to tell his students “you have to debate me, how do you want to be a *marja* ‘ if you do not debate me”. Rather than egotistically clinging onto a fundamental factor which validates his legitimacy as a *marja* ‘ (knowledgeability), Sistani outwardly demonstrated a willingness to have his intellect challenged by his students for their learning experience. As miniscule as it may seem, Sayyid ’Ihsan understood this as evidence of Sistani’s fatherly care. To a detached observer, this connection between being challenged and having a father-son relationship may seem far-fetched. However, in attempting to discern Sistani’s charisma and how it is *subjectively recognised*, it is ultimately the affected follower experiencing such moments that should have the final say in how it was interpreted. This notion of Sistani’s idealistic fatherhood is reinforced even further when Sayyid ’Ihsan continues by explaining Sistani’s humility during the same narration, “Sayyid Sistani used to sit with us on the ground and did not talk with us as if he was the *marja* ‘ and we were the students”. Sistani’s father image was not only validated through a demonstration of pure intentionality (wanting the better for his students), but also the humble means by which the intention was carried out (sitting on the ground with them), despite having the absolute right to sit on a chair given his old age and *marja* ‘ status.

The narrative of Sistani as a spiritual father, of course, would not have much weight unless it also meant that there was a perception of his care treading beyond the lines of his own students and followers. Such a notion was not uncommon among the emulators I interviewed. Taxi Driver 1 says that Sistani is “a person that prefers the interests of the people over his personal interests”. When asking Taxi Driver 2 why he follows Sistani, aside from his *'a'lamīyya* status and role in the fight against ISIS, he explains that:

There is no dust on his personality... [and that] the Sayyid said to the people that they should deal with their *khums* [by themselves] and give the help of the *khums* to the needy from the poor and the volunteers [fighting] against Daesh.

Shaykh 'Ali from Nasiriyya similarly says, “one of the attractive things about the *marja'* is that he [allows] the *khums* to go from hand to [another] hand within the religious regulations”. What is particularly eye-catching here is that one of the main sources of income for any *marja'* around the world is the *khums*. *Khums* refers to one-fifth of one's overall unspent money from a year's earnings. For the *muqallidin*, they have a theological obligation to send this money to their *marja'* so that they may maintain his office and community-based projects and initiatives. The notion that Sistani was willing to give up extra financial resources and give people the agency to deal with their *khums* independently, was an unprecedented move that augmented his followers' faith in him as an altruistic father figure. Sayyid Ja'far al-Qabanji sums up this notion of Sistani's unconditional selflessness when he says, Sistani:

Has the feelings of a father, he has compassion towards you and is protective of you, he will hold the hand of the child and sit next to him and advise him despite [the fact that] he does not benefit [anything] from this... he asks about your life and study matters.

To summarise, Sistani's image as a father-figure is validated by the *muqallidin's* perceptions of him beholding the personality traits of asceticism, humility, and piety. His commitment to the idealistic nature of his character formed the basis of his *muqallidin's* understanding of him as a relatable and genuine spiritual fatherhood figure worthy of being looked up to. Their views about his unconditional care and altruism towards his constituents further augment this belief in his authenticity. This accounts for the final component of the affective bond the *muqallidin* have with Sistani. Thus, obtaining the last key aspect of his own brand of charisma: the ethical part.

An important point of clarification here is that perceptions pertaining to Sistani's authenticity are intimately interconnected with, and understood through, his perceived intentionality in national politics. As reported in Alsayegh (2024, p. 105-107 and 140), Sistani's image as a benevolent figure was under threat due to a mass uprising that took place in 2011

over the Iraqi government's corruption. This was particularly dangerous for Sistani's image because this was a government that was perceived to have achieved political power through the Ayatollah's support and approval. To safeguard his authenticity from the disillusionment and anger of the Iraqi street, Sistani decided to boycott the government by barring its officials from being able to visit him. Sayyid Dr. Muhammad-'Ali Bahar al-'Ulum highlights this as he says:

He boycotted to defend the interests of the people... the government came into power due to support from Sistani during elections. The nature of the boycott was so the government feels that they do not represent my [Sistani's] views, [Sistani] removed legitimacy from the government... Sistani in 2011 confirmed his priorities to society.

The positive impact of the boycott on protecting his authenticity was reported by his emulators themselves as well. Shaykh Muhammad reaffirms Sistani's authenticity post-boycott as he says, "after [Sistani] saw their actions [the government], he closed his door to them". Shaykh 'Ali from Nasiriyya states, the boycott "increased our knowledge of the *marja' iyya* and that the *marja' iyya* would never destroy society... it is impossible for the *marja' iyya* to betray the people!". Such views possibly would not have existed had he decided to praise the government after the 2011 protests. Shaykh Radi reconfirms the purpose of boycott when he mentions that "the boycott brought down the media that affiliated the government's mistakes [with Sistani] when it came to power after the discourse of the *marja'* during the elections". Moreover, such moments underscore that authenticity is not only a set of personal apolitical characteristics. Rather, they are deeply understood in political and nationalistic terms and must be safeguarded at different intervals in relation to image-threatening political developments.

THE EFFECT OF THE AFFECTIVE BOND – TRUST

Sayyid Dr. Muhammad-'Ali Bahar al-'Ulum ('Ustadh in the Najaf Hawza) – **"The characteristics of Sayyid Sistani are what give birth to the trust between him and his constituents: faith, knowledge, and justice."**

Perceptions of Sistani as a symbol of legitimacy, hope, and authenticity appear to *combine* to formulate the affective bond that exists between himself and his *muqallidin*. For example, upon asking Sayyid 'Ihsan why he emulates the Ayatollah he mentions his knowledge (legitimacy), political activism (hope), and his asceticism (authenticity) as the foundations of his emotive connection with Sistani. Taxi Driver 2 explains his reasoning to be Sistani's knowledge (legitimacy), fight against Daesh (hope), and his relaxed ruling on *khums* (authenticity). Although some emulators had varying emphases on the different values Sistani symbolises

(and the narratives constituting them), most interviewees similarly followed this thematic trend in their reasoning, which generally make note of the Ayatollah's knowledgeability, his history of political successes, and a mention of an ethical component of his character. The interrelation of these evaluative judgements seems to coalesce to provide the cognitive foundations of their decision to emulate Sistani and answer his calls to action. This basis is one of trust.

As mentioned in the above quote by Sayyid Dr. Muhammad-'Ali, he points towards the conglomeration of characteristics that generate trust between Sistani and his *muqallidin*. In the same conversation he explains why this is the case. Part of the *muqallid-marja'* relationship is one wherein the *muqallid* is obligated to follow the religious edicts of the *marja'*. Though, to transcend from recognising the *marja'* as a traditional authority (that does not necessarily entail fervent loyalty) to a charismatic authority that inspires ready devotion, this will need a considerable amount of trust in the judgement of the *marja'*. When Sistani acquires the characteristics necessary, this validates the trustworthiness of calls to action themselves. As Sayyid Muhammad-'Ali states "knowledge will enable the fatwa to be closer to reality. Faith and justice will ensure that knowledge is directed towards the correct path".

In recognition of knowledge being fundamental to the legitimacy and political hope symbolisms, the Sayyid notes the capacity for Sistani's knowledge in finding a solution. He continues to note the ethical component of authenticity symbolism by mentioning that faith and justice ensures that the knowledge will be put to 'good use'. Here, Sayyid Muhammad-'Ali effectively says that all three characteristics are necessary to be recognised by the *muqallidin* so that they may feel assured of Sistani's judgement and be willing to follow it.

Similarly, this way of thinking is also present among Sistani's *muqallidin*. Sayyid Ja'far al-Qabanji mentions that it is Sistani's "characteristics that make people trust him" and continues by mentioning his "knowledge", "asceticism", and his role as a "father-figure". Shaykh Sadiq al-Murshidi adds to this by saying, Sistani's "knowledge", "justice", "piety" all "create reassurance and confirmation of the *marja' iyya* [Sistani] to his followers". In this sense, legitimacy, hope, and authenticity come together in a mutually-reinforcing manner to inspire absolute trust in Sistani's judgements. Moreover, it is not sufficient to only be perceived as having the legitimacy and hope to make commandments, it is also crucial that Sistani has the necessary authenticity to use his legitimacy and hope capabilities for the collective good.

Concurrently, the three symbolisms are interrelated in manner wherein one could imply the existence of the other or help produce it. As Zargar (2020, p. 7) mentions, a *mujtahid* worthy of emulation must have already achieved a reputation of a "clean public record" (authenticity). In this sense, authenticity then also, in turn, helps confirm Sistani's legitimacy. In another sense, recognising the Ayatollah's knowledgeability (legitimacy) also helped encourage the perception that he knew how to solve political conundrums (hope). The magnanimous moments of success

(e.g. Najaf Crisis march and defeat of ISIS) then reaffirm his characteristic of *'a'lamīyya*. The perceived sacrifices the Ayatollah took to make such successes come to fruition then also simultaneously highlight his authenticity.³² This intricate interplay between the legitimacy, hope, and authenticity perceptions, and how they depend on one another to create absolute trust in Sistani, is the crucial shortcoming of pre-existing literature on the Ayatollah's charisma that is compensated for through the affective bond framework. The 'absolute' quality of this trust will be further elucidated upon in the following section.

TRUST AS THE BASIS OF SISTANI'S CAPACITY TO MOBILISE

Shaykh 'Adil al-Sudani (Head of the Committee of Guidance and Mobilization to Defend the Iraq of the Holy Sites) – **“Trust and reassurance between the muqallid and the *marja'* [Sistani] is the basis of the *marja'*'s mobilisation power”**

The Shaykh mentioned here was the head of a committee from the *'Alawi 'Ataba*³³ that sent seminary students to the frontlines of war to motivate and maintain fighters' morale through religious and nationalistic discourse and rituals, during the jihad against Daesh (2014-17). Shaykh 'Adil explains to me that, without the trust embedded within the relationship between the *muqallidin* and Sistani, the Ayatollah would lose *the* key factor that enables his edicts to galvanise his people's emotions and motivate mobilisation. As Juan Cole (2007, p. 71) mentions, it is the “charisma” of Sistani that allowed him to have such power in mobilising people. Despite the correctness of Cole's statement, he does not explain *how* the perception of this charisma translates to a psycho-emotional effect that legitimates the course of action Sistani is promoting. As will be demonstrated, trust, as understood through the prism of Sistani's three affective symbolisms, gives a baseline of legitimacy to his calls to action. The certitude his followers have in his character enables Sistani to have what interviewees mention as a *ma'nawi* effect (effect on morale³⁴) that can motivate action. It is worth clarifying that Sistani's charisma only *enables* the mobilising potential of his words. The framing of his *fatwas*, the extent of the

³² An example of this was when he cut his medical treatment in London short to return to Iraq and find a solution to the Najaf Crisis in dangerous circumstances (Alsayegh, 2024, p. 161-169).

³³ Imam Ali shrine; one of the major institutions under Sistani's jurisdiction.

³⁴ Because of differences in framing, the emotions that constitute 'morale' vary from one call to action to another. Due to space limitations the various emotions that were stimulated due to Sistani's affective bond, in different contexts, are not fully addressed in this paper. For more examples on this see, Alsayegh (2024, p. 125).

muqallidin's Twelver Shi'i religious identity, Iraq's structural conditions, resources, and many other factors also play a fundamental role in actualising this potential, though this cannot be thoroughly addressed here due to the limitations of this paper.³⁵

The Affective Bond Legitimizing Sistani's Calls to Action

Weber seldom refers to how charismatic leaders mobilise their constituents, however he does mention that they do it through a "call" to action (Weber, 1947, p. 331). Despite this being a half-truth (because of the role of framing, structural conditions, dominant identity configurations, etc.), the German sociologist points towards the characteristics embedded within a leader's charisma as primary causal variables in the quest to galvanise the people. Shaykh 'Ali reiterates this when he says:

I answer [Sistani's call] because he is Sistani! Similar to when someone asks me why do you love [Imam] Husayn [third infallible Imam of Shia Muslims], I will respond by saying because he is Husayn!

In effect, the Shaykh says his responsiveness to Sistani is due to what makes the Ayatollah who he is (i.e. his legitimacy, hope, and authenticity symbolisms). These symbolisms coalesce to create the *muqallidin*'s personalised devotion to Sistani, akin to their fervent loyalty to Imam Husayn (AS). Equalising the unfettered affinity to Imam Husayn with the motivation to comply with Sistani's calls, concurrently means that, to the *muqallidin*, the Ayatollah shares in the very authority that the infallible Imams' themselves had. This unlocks the *muqallidin*'s cognitive imaginary of visualising and thinking of Sistani as the closest living human to these divine figures, which encourages the emulators to determine the Ayatollah as the present-day embodiment of them. Being the modern manifestation of such figures then means that Sistani shares in the trust his constituents would typically place in their characteristic of *infallibility*. By virtue of the meaning of infallibility being perfection of what Allah requires in terms of action and character, the trust then becomes absolute or unquestionable. The unquestionable nature of such trust becomes even more apparent in the narrations of the followers as they explain why they complied with Sistani's jihad *fatwa*.

On June 13, 2014, in response to ISIS capturing Mosul (the second biggest city in Iraq), being 15 kilometres away from Baghdad, and proclaiming their intent to destroy Karbala and Najaf (two of the holiest sites of Shi'i Islam), Ayatollah Sistani announced his jihad *fatwa* (Al-'Ataba al-'Abbasiyya al-Muqadasa, 2020). In response, hundreds of thousands of his followers and other Shia mobilised in the fight against ISIS (Sayej, 2019; Isakhan, 2020). The interviewees

³⁵ A more comprehensive discussion of this can be found in Alsayegh (2024).

(all of whom participated in the war against Daesh) reported that the swiftness of their decision to comply with Sistani's *fatwa* as emanating from the perceptions that give birth to the trust placed in his judgement. Taxi Driver 1 reflects the resonance of Sistani's political symbol of hope characteristic when he exclaims "the Sayyid's fatwas benefit the country, none can say they do not benefit the country!". Sayyid 'Ahmad, an ex-muballigh, similarly hints towards Sistani's history of praise-worthy political positions and feats when he states, "his positions are all very precise and wise". In line with the interconnected nature of the affective bond, he then continues to implicitly point toward the Ayatollah's authenticity, and the knowledgeability inherent to his legitimacy symbolism, by saying "you would not doubt that the *marja' iyya*['s *fatwas*] would take you to a place that you will not thank him for". Shaykh Dr. Haydar al-Sahlanani confirms this trust is key to people's responsiveness to Sistani when he says, "the reason for the people's swift responses to Sayyid Sistani's fatwas is the trust people have in his words".³⁶ As is evident, the absolute trust invested within Sistani interacted with his call to action to stimulate the emotion of *hope* in the impending victory against ISIS, a triumph achievable though complying with the jihadi call itself.

However, it is important not to disconnect Sistani's emotional power from the identity of his *muqallidin* and the cultural values that they have acquired through varying religious activities and rituals. Shaykh Muhammad elaborates on why he complied with Sistani's jihad fatwa by saying "we always say, 'we wish we were with you' and now came the day we can be with them". The 'wish' here is a reference to what is said by the audience during the *ta'ziya*³⁷. The repeated utterance of the mentioned phrase *laytana kuna ma'akum* (we wish we were with you) is a way of demonstrating loyalty and love to 'Ahlulbayt (AS) in these spaces and beyond. Vocalising the desire to be *with* them was a way to highlight the *muqallidin*'s readiness to fight by their side throughout the historical hardships they have endured. Moreover, the notion of Sistani as the representative of the Imam due to the culture of *taqlid* (emulation), the cultural reverence of 'Ahlulbayt, and the Ayatollah's perceived characteristics, *interacted* with Sistani's call to jihad against an oppressor in the form of Daesh. It did so by painting Sistani as the modern-day equivalent of Imam Husayn, and his call to fight ISIS as the contemporary manifestation of Imam Husayn's epic revolution against the tyrant Yazid in the Battle of Karbala 680 AD.

Taxi Driver 1 reinforces this notion of the *muqallidin*'s identity interacting with Sistani's

36 Trust also played critical role in validating a core motivator emanating from the jihad *fatwa* itself, which was the proclamation that those who are killed during the struggle against ISIS will be deemed martyrs and guaranteed eternal bliss in paradise. This stimulated the emotions of *hope* and *joy* of martyrdom. For more on this see Alsayegh (2024, p. 348).

37 A ritual conducted daily and/or weekly in different spaces of gathering among Iraqi Shia, wherein an orator narrates stories of hardships that have beset 'Ahlulbayt (Household of the Prophet).

charisma when he explains that responsiveness is due to “the person being a *muqallid* of Sistani on the principle of the Imamate, and secondly, they are religiously committed people”. Shaykh ‘Ali further elaborates upon the engrained values of the *muqallid* identity by stating “I am obligated [as a *muqallid*] to obey the *marja*”. Shaykh Lu’ai summarises the interplay between Sistani’s characteristics and his *muqallidin*’s identity as he says:

The reason for my responsiveness is that I am a Shi‘i belonging to the Household [of the Prophet] and I believe that the *faqih* [jurisprudent; i.e. Sistani] has the criterions that make him the representative of the Imam and obeying him is like obeying the Imam [himself].

In short, Sistani’s characteristics work in tandem with the identity of his *muqallidin* to provide a motivation for responding to his calls to action. The motivations are emotionalised as many explain them through the prism of the *pride* and *joy* of responding to Imam Husayn himself, and the *hope* in the inevitability of victory, as was mentioned in relation to the *jihad fatwa*. Other emotions also arise in different mobilisation instances post-2003 (Alsayegh, 2024) but cannot be accounted for here due to the space limitations of this paper. Nevertheless, while the emotional effects of Sistani’s calls to action can be numerous (because of differences of circumstances and framing), what is constant throughout them is the affective bond’s role as the emotional lifeline of his capacity to motivate his affected *muqallidin* into action. Put simply, the trust they place within him as a charismatic authority that embodies legitimacy, hope, and authenticity, creates an emotional urge to comply with his calls. This is not to say the affective bond is objectively mobilising (mobilisation depends on many other variables to come to fruition), but rather, that it necessarily bestows Sistani with the power, as their leader, to stimulate a sense of *motivation* among his *muqallidin*. This surge of emotions then begins to interact with other mobilisation variables such as Sistani’s framing, Iraq’s socio-political structural conditions, culture, pre-existing emotional states, and other factors, to determine the likelihoods of collective action occurrence. Though, without the affective bond, the Ayatollah loses the core factor that enables him to contribute to the processes of mobilisation.

REFERENCES

1. ADLER, Patricia; ADLER, Peter. Expert Voices. *In*: BAKER, Sarah; EDWARDS, Rosalind. How many qualitative interviews is enough. Discussion Paper. NCRM, p. 8-11, 2012.
2. AL-‘ATABA AL-‘ABASIYYA AL-MUQADASA. **Mawsu‘at Fatwa al-Difa‘ al-Kifa’i**

- Khutab al-Jum‘a al-Khassa Bil-Tawaturat al-‘Amniyya**. Volume 6. Karbala: al-‘Ataba al-‘Abbasiyya al-Muqadasa, 2020.
3. AL-HAKIM, Riyadh. **The Shia: Identity Persecution Horizons**. Qom: Dar al-Helal, 2015.
 4. AL-KHAFFAF, Hamed. **Al-Rihla Al-‘Ilajiyya Lisamahat al-Sayyid al-Sistani Dam Zilah Wa Azmat Al-Najaf Sanna 1425 Hijri – 2004 Miladi**. Beirut: Al-Mouarekh, 2012.
 5. ALSHAMMARY, Marsin. **Prophets and Priests: Religious Leaders and Protest in Iraq**. 2020. Thesis (PhD in Political Science) – Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts, 2020.
 6. AL-QARAWEE, Harith. The ‘formal’ Marja’: Shi‘i clerical authority and the state in post-2003 Iraq. **British Journal of Middle Eastern Studies**, Oxfordshire, v. 46, n. 4, p. 481-497, 2019. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/13530194.2018.1429988?needAccess=true&role=button>. Accessed on: Nov. 1, 2023.
 7. ALSAYEGH, Ali. **Emotional Entrepreneurism (EE): The Case of Grand Ayatollah Sayyid ‘Ali al-Husayni al-Sistani**. 2024. Thesis (PhD in Middle East Politics) – University of Exeter, Exeter, 2024.
 8. BHOJANI, Ali-Reza; CLARKE, Morgan. Religious Authority beyond Domination and Discipline: Epistemic Authority and Its Vernacular Uses in the Shi‘i Diaspora. **Comparative Studies in Society and History**, Cambridge, v. 65, n. 2, p. 272-295, 2023.
 9. CARUSO, Antonella. Sayyid Ali Husayn Sistani: Revitalising the Najaf Maraja‘iyya in post-2003 Iraq. **CIDOB Barcelona Centre for International Affairs**, Barcelona, p. 1-10, 2020. Available at: https://www.cidob.org/sites/default/files/2024-09/DOCUMENTS%20CIDOB_09_Antonella%20Caruso.pdf. Accessed on: Oct. 28, 2023.
 10. COLE, Juan. The Decline of Grand Ayatollah Sistani’s Influence in 2006-2007. **Berliner Wissenschafts-Verlag**, Berlin, v. 82, n. 2/3, p. 67-83, 2007.
 11. GLEAVE, Robert. Conceptions of Authority in Iraqi Shi’ism: Baqir al-Hakim, Ha’iri and Sistani on Ijtihad, Taqlid and Marja’iyya. **Theory, Culture and Society**, London, v. 24, n. 2, p. 59-78, 2007.
 12. HAIDARI, Anwar. **The Minber and the State: Reading in the Friday’s political sermons first part 2004**. Karbala: Karbala Center for Studies and Research, 2021.
 13. ISAKHAN, Benjamin. The Islamic State Attacks on Shia Holy Sites and the “Shrine Protection Narrative”: Threats to Sacred Space as a Mobilization Frame. **Terrorism and Political Violence**, Oxfordshire, v. 32, n. 4, p. 724-748, 2020. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09546553.2017.1398741>. Accessed on: Nov. 2, 2023.
 14. KATZMAN, Kenneth. Iraq: Government Formation and Benchmarks. **CRS Report for Congress**, Washington D.C., p. 1-7, 2007.

15. RIZVI, Sajjad. The Making of a Marja': Sīstānī and Shi'i Religious Authority in the Contemporary Age. **Sociology of Islam**, Leiden, v. 6, n. 2, p. 165-190, 2018. Available at: https://brill.com/view/journals/soi/6/2/article-p165_165.xml?language=en. Accessed on: Nov. 1, 2023.
16. SAYEJ, Caroleen. **Patriotic Ayatollahs**. London: Cornell University Press, 2018.
17. SAYEJ, Caroleen. Ayatollah Sistani: Much More Than a "Guide" for Iraqis. **Project on Middle East Political Science**, Washington DC, p. 22-28, 2019. Available at: <https://pomeps.org/ayatollah-sistani-much-more-than-a-guide-for-iraqis>. Accessed on: Oct. 29, 2023.
18. VALDES, Nelson. The Revolutionary and Political Content of Fidel Castro's Charismatic Authority. In: BRENNER, Philip; JIMENEZ, Marguerite; KIRK, John; LEOGRANDE, William (ed.). **A Contemporary Cuba Reader Reinventing the Revolution**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, INC, 2008. p. 27-40.
19. VISSER, Reidar. Sistani, the United States and Politics in Iraq. From Quietism to Machiavellianism? **Norwegian Institute of International Affairs**, Oslo, n. 700, p. 1-37, 2006.
20. WEBER, Max. **Economy and Society**. v. 2. Berkley: University of California Press, 1978.
21. WEBER, Max. **The Theory of Social and Economic Organization**. London: William Hodge and Company Limited, 1947.
22. ZARGAR, Cameron. **The Legal and Spiritual Authority of the Marāji'**. 2020. Thesis (PhD in Islamic Studies) – University of California, Los Angeles, 2024.

Ali Alsayegh

Doctorate in Middle East Politics from the Institute of Arab and Islamic Studies at University of Exeter. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0089-8925>. E-mail: alsayegh.ali@outlook.com

De l'agression coloniale à l'État islamique: aux origines des rivalités charismatiques dans l'Irak post-Baathiste (1991-2019)

From colonial aggression to Islamic State: the origins of charismatic conflict in post-Baathist Iraq (1991-2019)

Da agressão colonial ao Estado Islâmico: as origens das rivalidades carismáticas no Iraque pós-baathista (1991-2019)

Montassir Sakhi

Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven), Leuven, Belgique

Université Mohammed 6 Polytechnique, Ben Guerir, Maroc

RÉSUMÉ

Cet article étudie la formation du discours religieux au sein des luttes pour le charisme politico-religieux qui ont suivi l'effondrement de l'État irakien après l'invasion de 1991 lors de la guerre du Golfe. Il retrace l'évolution de ces discours sous l'effet des transformations sociales provoquées par les guerres successives liées aux interventions américaines. L'hypothèse centrale de l'article soutient que, contrairement à la stabilisation politique sous le baathisme, fondée sur le monopole du charisme national à l'origine de l'État-nation irakien moderne, la rivalité autour du charisme religieux, nourrie par la confessionnalisation et la fragmentation, a échoué à rétablir une union nationale après l'invasion. Cette impasse s'explique principalement par la polarisation extrême des discours religieux chiite et sunnite en temps de guerre, exacerbée par la destruction de l'appareil séculier qui régulaient l'ordre intercommunautaire, affaibli depuis 1991 par l'invasion coloniale et l'embargo. L'article montre que c'est la guerre elle-même, et non un clivage inhérent à la religion, qui a favorisé l'émergence de nouveaux charismes religieux. En analysant les transformations au sein du parti Baath et dans les discours de Saddam Hussein, il met en lumière le rôle de l'agression coloniale dans l'aggravation du confessionnalisme en Irak, remettant en question la lecture orientaliste de la division idéologique et religieuse.

Mots clés: Irak, Charisme religieux et politique, Postcolonial studies, Islam politique.

Recebido em 08 de outubro de 2024.

Avaliador A: 01 de outubro de 2024.

Avaliador B: 05 de novembro de 2024.

Aceito em 09 de dezembro de 2024.



ABSTRACT

This article examines the formation of religious discourse within the struggles for politico-religious charisma following the collapse of the Iraqi state after the Gulf War invasion in 1991. It traces how these discourses evolved as a result of social transformations under consecutive wars triggered by U.S. interventions. The central hypothesis argues that, unlike the nationalist stabilization achieved through the monopoly of charisma under Baathism, which enabled the creation of the modern Iraqi nation-state, the rivalry for religious charisma, shaped by sectarianism, failed to restore national unity post-invasion. This failure is primarily due to the extreme polarization of Shiite and Sunni religious discourses during wartime, exacerbated by the destruction of the secular mechanisms that once maintained inter-religious order. These mechanisms, embodied by the Iraqi administration, were weakened by decades of colonial war and embargo since 1991. The article also explores how the conflict itself, rather than religious differences, has become a driving force behind new religious charismas. By revisiting the transformations within the Baath Party and Saddam Hussein's political discourse, the study highlights the role of colonial aggression in shaping Iraq's sectarianism. Ultimately, this analysis challenges the dominant narrative of religious division, linking it instead to the broader history of external intervention and its lasting impact.

Keywords: Iraq, Religious and political charisma, Postcolonial studies, Political Islam.

RESUMO

Este artigo examina a formação do discurso religioso nas lutas pelo carisma político-religioso após o colapso do Estado iraquiano após a invasão da Guerra do Golfo em 1991. Ele traça como esses discursos evoluíram como resultado de transformações sociais em guerras consecutivas desencadeadas por intervenções dos EUA. A hipótese central argumenta que, ao contrário da estabilização nacionalista obtida por meio do monopólio do carisma sob o Baathismo, que possibilitou a criação do moderno Estado-nação iraquiano, a rivalidade pelo carisma religioso, moldada pelo sectarismo, não conseguiu restaurar a unidade nacional após a invasão. Esse fracasso se deve principalmente à extrema polarização dos discursos religiosos xiitas e sunitas durante a guerra, exacerbada pela destruição dos mecanismos seculares que antes mantinham a ordem inter-religiosa. Esses mecanismos, incorporados pela administração iraquiana, foram enfraquecidos por décadas de guerra colonial e embargo desde 1991. O artigo também explora como o conflito em si, e não as diferenças religiosas, tornou-se uma força motriz por trás de novos carismas religiosos. Ao revisar as transformações dentro do Partido Baath e o discurso político de Saddam Hussein, o estudo destaca o papel da agressão colonial na formação do sectarismo iraquiano. Em última análise, essa análise desafia a narrativa dominante da divisão religiosa, ligando-a, em vez disso, à história mais ampla da intervenção externa e seu impacto duradouro.

Palavras-chave: Iraque, Carisma religioso e político, Estudos pós-coloniais, Islã político.

INTRODUCTION

L'émergence de l'État islamique au sein de l'espace social irakien diffère de son établissement dans les territoires syriens entre 2014 et 2019¹. En Irak, cette formation n'est pas directement liée à la proclamation du califat en juin 2014, ni à l'arrivée de combattants étrangers, contrairement à la Syrie qui a vu l'arrivée d'au moins 5 000 Européens² dès le déclenchement de la révolution en 2011 dans le sillage du printemps arabe, ainsi que de plusieurs milliers de combattants arabes³. Le *djihad* en Irak s'inscrit avant tout dans une forme de résistance nationale s'appuyant sur un référentiel islamique contre l'invasion américaine de 2003. Alors que l'État islamique (EI) en Syrie représentait une tentative de recomposition étatique dans le contexte de la Révolution, la situation irakienne montre que cette entité s'est construite à travers l'interaction de divers acteurs: tribus, groupes armés, l'ancien Parti Baath, et la figure charismatique de son ancien dirigeant autoritaire, Saddam Hussein. Plus largement, *al-Qaïda*, suivi par l'EI, sont des parties prenantes d'un contexte d'hyper-militarisation d'une société où la guerre devient une donnée anthropologique, mobilisant des réalités sociales, culturelles et ethniques multiples.

L'objectif de cet article est d'étudier les prémisses de la formation du discours religieux au sein des luttes pour le charisme politico-religieux qui ont suivi l'effondrement de l'État irakien après son invasion par la Coalition lors de la guerre du Golfe de 1991. Il s'agit également de retracer ces discours dans le cadre des transformations des structures sociales sous l'effet des guerres consécutives aux agressions américaines depuis 1991. Nous analyserons les fondements de la transformation du charisme politique, autrefois incarné par le parti Baath et son leader Saddam Hussein, et son éclatement en une nouvelle lutte pour le monopole des charismes religieux. L'hypothèse centrale de notre article est que, contrairement à la stabilisation nationaliste fondée sur la violence et le monopole du charisme sous le baathisme et ayant permis la réalisation de l'État-nation irakien moderne, la dynamique de professionnalisation et la rivalité autour du charisme religieux se sont révélées incapables de restaurer une union nationale après l'invasion. Cette situation s'explique principalement par la polarisation extrême des deux discours religieux

1 Ce travail a été supporté par REGUIDE (programme financé par BRAIN-2.0 BELSPO), et par l'Institute for Advanced Studies (IAS) de l'Université Mohammed 6 Polytechnique.

2 SAKHI, Montassir. **La révolution et le djihad**. Syrie, France, Belgique. Paris: La Découverte, 2023. Sur ces chiffres, voir RENARD, Thomas; COOLSAET, Rik. From the kingdom to the Caliphate and back: returnees in Belgium. In: RENARD, Thomas; COOLSAET, Rik. **Returnees: who are they, why are they (not) coming back and how should we deal with them?** Bruxelles: Egmont Paper 101: Egmont Royal Institute for International Relations, 2018. p. 19-40.

3 BISHARA, Voir Azmi. **Souriya**. Darb al alâm nahwa al-houriya [Syrie. Le chemin de la douleur vers la liberté]. Doha: Arab Center for Research & Policy Studies, 2013.

(chiite et sunnite) en temps de guerre, alimentée par la destruction de l'appareil d'arbitrage et de stabilisation séculière qui gérait l'ordre partagé entre les communautés religieuses. Cet appareil, incarné par l'administration irakienne, a été affaibli par les années de guerre coloniale et l'embargo imposé de 1991 à 2003.

Pour étudier cette hypothèse, je commence par décrire les transformations idéologiques et discursives de l'Irak entre 1991 et 2019. Je mobiliserai un terrain ethnographique que j'ai mené en 2017 dans trois villes du nord de l'Irak (Kirkouk, Erbil, Souleymaniye). Lors de ce terrain, j'ai réalisé une quarantaine d'entretiens avec des Irakiens provenant de différentes régions d'Irak – le Kurdistan irakien est ouvert à l'ensemble des communautés irakiennes contrairement à d'autres régions. Ces entretiens, réalisés en langue arabe, seront partiellement traduits sous forme de commentaires. Cependant, la méthode principale de restitution dans cet article consistera à exposer les observations tirées de ces mêmes entretiens. Par ailleurs, je mobiliserai une littérature de première main diffusée par les principaux acteurs de la séquence étudiée, notamment les cadres intellectuels de l'EI, le gouvernement irakien, ainsi que le discours de l'ancien chef de l'État irakien Saddam Hussein. Ces textes, rédigés en arabe, seront traduits intégralement. Enfin, je confronterai mes résultats et analyses avec ceux d'historiens et de spécialistes de la société irakienne, en privilégiant les travaux des intellectuels irakiens, comme le sociologue irakien Faleh Abdul Jabbar, dont la monographie sur l'émergence de l'EI en Irak, bien que peu connue, offre une connaissance approfondie, interne à la société, et loin des grands discours idéologiques et orientalistes sur l'Irak⁴.

Le plan de cet article est structuré de la manière suivante : dans un premier temps, je propose une définition de la notion de charisme qui constitue un cadre problématique de cet article. Cette définition s'accompagnera de différenciations entre une littérature occidentale, qui prend rarement en compte les imbrications spécifiques à cette notion dans le contexte moyen-oriental, et une nouvelle définition consciente des interactions entre les éléments religieux et la dimension nationaliste propres à l'émergence des nouveaux États-nations modernes postcoloniaux. L'article suivra ensuite ces transformations et mettra en lumière les clivages au sein des discours charismatiques.

Ensuite, j'analyserai l'ordre épistémologique qui pousse les orientalistes à se satisfaire des dichotomies proposées par l'analyse phénoménologique du fait religieux (notamment la dichotomie sunnisme-chiisme), sans interroger les fondements de ces divisions, liés à une situation singulière de guerre coloniale. Je montrerai l'importance d'examiner cette guerre pour comprendre les chemins divergents empruntés par les groupes antagonistes sur le plan politique : entre les partisans de la refondation de l'État et ceux qui ont vu dans cette guerre une opportunité d'émancipation du cadre étatique moderne et de ses contraintes physiques et

4 ABDUL JABBAR, Faleh. *Dawlat al-Khilafa*. Attaqadûm ila al mâdî [L'Etat du califat. Une régression vers le passé]. Beyrouth: Arab Center for Research and Policy Studies, 2017.

symboliques. Ainsi, l'article démontrera que c'est la « situation d'État » elle-même, libératrice des luttes de nouveaux charismes religieux, qui a ouvert la voie à la continuation de la guerre, et non un clivage inhérent au sein de la religion.

Enfin, pour prolonger cette analyse, je montrerai que ce qui est perçu comme une confessionnalisation des ordres et des discours politiques en Irak puise en réalité ses sources dans une histoire d'agression coloniale destructrice, marquée par une guerre inégale qui débute en 1991. Les conséquences majeures sur les subjectivités des colonisés ont également conduit à des transformations radicales de l'*habitus* partisan. Ces transformations se sont manifestées au cœur du parti-État Baath et dans les discours de l'ancien chef politique Saddam Hussein, qui, le temps d'une brève séquence, s'est fait le porte-parole d'une nation arabe profondément agressée – parvenant à faire abstraction de ses crimes et de la responsabilité de son régime dans les massacres perpétrés quelques années auparavant⁵.

WEBER ET SON CONCEPT DE « CHARISME » : UNE RELECTURE A PARTIR DE LA SITUATION IRAKIENNE

En Occident, la notion de charisme nous renvoie aux travaux pionniers de Max Weber et sa typologie des formes de la domination s'exerçant dans l'espace social moderne⁶. C'est la domination charismatique qui, provenant des formes politiques anciennes, se perpétue jusque dans la modernité politique avec d'autres types de dominations (traditionnelle, rationnelle, légale). Elle s'exprime dans les discours du chef du parti politique, du syndicat, de l'État et d'autres groupements politiques⁷. Cette forme de domination peut être liée comme chez Weber à la magie et l'enchantement exercé par le leader sur ses adeptes comme elle peut émerger depuis « une transaction des points de vues dans la relation établie entre le leader charismatique et ses différents publics »⁸.

En Orient, la notion de charisme nous renvoie aux travaux d'historiens arabes

5 KIRMANJ, Sherko; RAFAAT, Aram. The Kurdish Genocide in Iraq: The Security-Anfal and the Identity-Anfal. *National Identities*, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 163–183, 2020. Disponible à : <https://doi.org/10.1080/14608944.2020.1746250>. Consulté le : 12 Nov. 2024.

6 WEBER, Max. *Le savant et le politique*. Paris: Plon, 1959. [1919].

7 DOBRY, Michel. Légitimité et calcul rationnel. Remarques sur quelques « complications » de la sociologie de Max Weber . In: FAVRE, Pierre; HAYWARD, Jack; SHEMEIL, Yves (dir.). *Être gouverné*: études en l'honneur de Jean Leca. Paris: FNSP, 2003. p. 127-150.

8 DOBRY, Michel. Hitler, Charisma and Structure: Reflections on Historical Methodology. *Totalitarian Movements and Political Religions*, [s. l.], v. 7, n. 2, p. 157–171, 2006.

contemporains sur le fait social et politique de *arra 'ia* « le pastorat »⁹ et la centralité, dans la pensée politique islamique du *hadîth* rapporté sur le prophète Mahomet à ce propos¹⁰. Chez Mohamed Abid al-Jabiri, philosophe marocain, l'étude généalogique des pouvoirs dans les sociétés arabo-musulmanes montre la place marginale occuper par cette ressource singulière dans les systèmes de la pensée et la pratique politique occidentales modernes, à savoir le charisme. En effet, l'étude du charisme religieux cède la place chez Abid al-Jabiri à une archéologie de la raison politique arabe. Plus précisément la raison responsable du sous-développement technique du monde arabo-musulman et qu'il résume dans le triptyque s'opposant à toute réforme politique : al '*aquida* (la croyance), al '*qabila* (la tribu) et al-'*ghanima* (le butin de la guerre). Quant au pastorat ou plus précisément le charisme pastoral, il précise à la suite de Michel Foucault, son développement en Occident et sa spécificité chrétienne¹¹.

Ces précisions analytiques nous sont précieuses dans le cas irakien puisqu'elle permet de suivre la nature du charisme fondant une hégémonie politique dans la construction nationale étatique dans la région en général, l'Irak en particulier. Elles montrent comment le charisme s'était développé loin de la ressource religieuse qui, en matière du gouvernement politique, appartient à une tradition différenciée. Le charisme dont il est question au sein du Baath irakien a été réalisé plutôt à partir d'un processus où le parti, la tribu, le discours nationaliste et l'idéologie panarabe jouent un rôle important. Dans le cas irakien, l'effondrement du charisme du chef nationaliste avec l'élimination de ce dernier par l'intervention coloniale favorise une nouvelle quête de centralisation politique pour l'hégémonie étatique. Cette dernière a cherché dans la religion une nouvelle alternative et une sortie de la crise. Ce processus rejoint celui déjà décrit par Weber dans le contexte européen puisque, chez Weber, le charisme dans la politique moderne est intrinsèquement lié aux moments des crises politiques¹².

Ce détour comparatif avec Weber peut nous informer sur quelques différences entre l'époque qu'il étudie, à savoir le développement des pouvoirs en Europe du XIX^{ème} et du début du XX^{ème}, et la condition des sociétés politiques arabo-musulmanes postcoloniales, l'Irak en l'occurrence. Certes, Weber a été largement initié à des sociétés lointaines. Sur la question du charisme comme la sociologie des religions en général, il a étudié et comparé entre plusieurs sociétés (Inde, Japon, Chine, Israélites et musulmans de différentes périodes historiques, etc.). Ce regard informé lui a permis de relever des caractéristiques communes et forger ainsi un concept

9 Mohamed Abid al-Jabri, *al 'aql as-siyassi al 'arabi*, Markaz dirâssaât al wahda al 'arabiya, Beirut, 1990 (Ar).

10 D'après Ibn 'Umar, le Prophète Mohammad dit: « Chacun de vous est un berger et Chacun de vous est responsable de son troupeau. L'Imâm est un berger; l'homme est un berger dans le foyer de sa famille; la femme est une bergère dans le foyer de son époux et vis-à-vis de ses enfants. Donc, chacun de vous est berger et Chacun de vous est responsable de son troupeau. » (Rapporté Par Al Boukhari dans son *Sahîh* n°5200)

11 FOUCAULT, Michel. **Sécurité, territoire, population**. Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: EHESS:Gallimard:Seuil, , 2004.

12 Dobry, op. cit..

général et valable pour toute « société traditionnelle » non-confrontée à « la rationalisation croissante des relations du groupement » (p. 350)¹³. La domination charismatique wébérienne est alors conçue comme un « bouleverse[ment] [du] passé, et elle est, en ce sens spécifiquement révolutionnaire »¹⁴. Le charisme est ainsi une révolution à l'intérieur de la société traditionnelle, sans annuler la tradition – puisque chez Weber il n'existe pas un seul type de domination pure, mais une combinaison des différents types. De manière générale, dans les sociétés n'ayant pas connu de révolution industrielle qui porte, comme en Occident, l'administration rationnelle à l'apogée de la division sociale du travail, nous pouvons dire avec Weber que « le charisme est la grande puissance révolutionnaire des époques liées à la tradition »¹⁵. Sa conclusion est dès lors tranchée : « aux époques prérationnalistes, tradition et charisme se partagent à peu près la totalité des orientations de l'action »¹⁶.

Ces précisions de Weber nous sont précieuses pour suivre la transformation du charisme des chefs et des institutions politiques en Irak. Pour approcher cette transformation depuis une perspective compréhensive de l'histoire politique, il faudrait s'appuyer sur le mot clé chez Weber dans son analyse du charisme dans la société occidentale et ce qui fait, à mon sens, la grande différence avec la société moyen-orientale, l'Irak en l'occurrence : il s'agit de la notion de « routinisation ». En effet, Weber indique que le passage vers la nouvelle société rationaliste s'est accompagné en Occident d'une routinisation du charisme qui trouve sa genèse dans le transfert héréditaire ou la « succession » à la suite de la disparition du détenteur du charisme et de sa « vertu », donnant lieu à des pratiques politiques et quotidiennes telles le couronnement, la désignation, l'appropriation : des formes qu'il appelle « traditionalisation ou légalisation »¹⁷ des façons de recrutement du personnel politique héritant de la première personne charismatique. C'est bien ce processus de routinisation du « droit charismatique héréditaire »¹⁸ qui donne lieu, en Occident, à ce que Weber décrit comme une interprétation et une inversion de la logique du charisme dans le cadre de la politique moderne fondée sur « l'élection ». On effect, rappelons que le sens de charisme chez Weber renvoie à « la qualité extraordinaire d'un personnage », mais cette qualité n'est effective qu'à partir du moment où elle rencontre une « reconnaissance par ceux qui sont dominés, reconnaissance libre, garantie par la confirmation (à l'origine, toujours par le prodige) née de l'abandon à la révélation, à la vénération du héros, à la confiance en la personne du chef (...) « reconnaissance » qui est, psychologiquement, un abandon tout à fait

13 WEBER, Max. **Économie et société**: Les Catégories de la sociologie. Paris: Pcket, 2003. [1921].

14 Ibid, p. 324.

15 Ibid, p. 325.

16 Ibid, p. 352.

17 Ibid, p. 330.

18 Ibid, p. 335.

personnel, plein de foi, né ou bien de l'enthousiasme ou bien de la nécessité et de l'espoir. »¹⁹.

C'est l'inversion de cette définition dans le cas du nouveau chef élu qui figurerait la modernité politique dont témoigne Weber. C'est-à-dire le passage du chef qui domine par le charisme au chef dominé par le vote et dont le charisme est validé (ou invalidé) par le vote également. La nouvelle « légitimité démocratique » serait ainsi marquée par le fait que « le détenteur légitime du pouvoir en vertu de son charisme propre devient alors détenteur du pouvoir par la grâce des gouvernés qui l'élisent et l'installent librement (dans la forme) selon leur gré, voire, éventuellement l'écartent – de même que la perte du charisme et de sa confirmation a entraîné la perte de la légitimité authentique. »²⁰

C'est bien cette nouvelle forme de « reconnaissance par la communauté des injonctions juridiques charismatiques »²¹ qui nous intéresse tant elle a fait défaut dans la société irakienne sous le règne de Saddam Hussein et plus généralement au Moyen-Orient. Autrement dit, s'il faut garder les coordonnées de l'analyse wébérienne, la transformation politique postcoloniale dans la région tout en n'entraînant pas une modification majeure des rapports économiques (révolution industrielle, révolution dans la division du travail social) elle n'accouche pas non plus d'une transformation des fonctions charismatiques en politique. Demeure ainsi la figure du chef « démagogue » sans passage à une « démocratie » basée sur l'élection qui domine le chef lui-même en le soumettant au contrôle à la fois des fonctionnaires du parti, des électeurs et de l'administration. Nous le verrons dans la suite de l'article, le charisme politique en Irak, sous le coup des invasions mais aussi de la violence systématique déployée par le gouvernement baathiste et sa figure Saddam Hussein, s'est limité dans la sphère de la confessionnalisation. Ce charisme, d'abord ancré dans la figure d'un chef violent entraîné par un parti d'idéologie liberticide²², éclate, à la suite de l'invasion coloniale, en luttes politiques autour du monopole de nouveaux charismes religieux, confessionnels et ethniques. C'est-à-dire des charismes distancés d'une politique de la rationalité administrative qui les limite à la sphère électorale et les soumet aux injonctions de la responsabilité²³.

DU CHARISME PARTISAN AUX LUTTES POLITICO-RELIGIEUSES

¹⁹ Ibid, p. 320-321.

²⁰ Ibid, p. 350.

²¹ Ibid.

²² Sakhi, op. cit. Voir chapitre 2.

²³ WEBER, Max. *Le savant et le politique*. Paris: Plon, 1959. [1919].

Depuis 2004, l'Irak est gouverné par un État fondant son hégémonie sur le confessionnalisme chiite au niveau fédéral, et le nationalisme kurde au niveau des zones du Kurdistan d'Irak – ce dernier étant pratiquement autonome de l'administration centrale de Bagdad. Depuis, les logiques de l'ethnisation et de la racialisation de l'espace politique sont largement déclenchées dans plusieurs parties du territoire. Après 2003, le parti Baath qui a assuré l'intégration nationale des populations par une hégémonie panarabe et une violence exterminatrice (au pouvoir de 1968 à 2003)²⁴, a cédé la place à une guerre confessionnelle menaçant l'unité territoriale du pays. Avec le passage à une politique où la confession compte, les populations sunnites sont alors devenues minoritaires – elles représenteraient en Irak moins de 35% des 34 millions d'irakiens selon les statistiques officielles²⁵. Les populations, dans cette guerre connaissant l'effondrement du miroir de l'identification nationale à savoir le parti-État Baath, sont portées à s'identifier à leurs particularités religieuses devenues une arme de guerre et d'auto-défense politique. Cette conception de la religiosité comme nouvelle ressource d'identification collective naît au sein des secteurs étatiques ainsi que dans l'ensemble de la société au moment de la première invasion de l'Irak en 1991.

À partir de 1991, la religiosité, fondée sur un *habitus* collectif en quête de représentation incarnée par des leaders religieux charismatiques, s'est imposée comme une expression publique et diffuse au sein de la société, prenant le relais de l'idéologie baathiste²⁶. Dans tel contexte, qu'est-ce qui conduit la religion – et le charisme qui lui est associé quand il s'agit de représentation politique, à devenir, une expression politique à la fois clivée et clivante ? Elle est clivée en deux grands blocs. D'un côté le sunnisme-salafiste qui sera repris par l'EI dès 2006 et de l'autre le chiisme-arabe autour des charismes des Imams de la *marji'ya*²⁷, repris par le gouvernement de Bagdad. Elle est clivante dans le sens où la conflictualité passe, à partir de 2003, par la lutte autour de la définition de la société par le biais de la religion, plutôt qu'une autre ligne de démarcation comme la classe économique par exemple. Rappelons-nous : le gouvernement Paul Bremer en Irak à partir de mai 2003 dissout le parti Baath et interdit à tous ses responsables l'accès à la fonction publique. Des dizaines de milliers d'individus sont concernés par cette mesure coloniale majeure. La dissolution de l'armée et de la police ouvre le pays sur une réorganisation à partir de la cooptation et le recrutement au sein de l'administration (les fonctions de la gestion territoriale) fondés sur l'appartenance ethnique et

24 Abdul Jabbar, op. cit..

25 Statistiques reprises par le site de l'aménagement linguistique et les langues dans le monde, hébergé par l'Université de Laval (Canada). Disponible à : <http://www.axl.cefanelaval.ca/asiel/irak.htm>. Consulté le : 20 Août 2024.

26 Voir la dernière partie de cet article.

27 Littéralement « la référence », c'est une notion qui signifie dans les communautés politiques chiites « la chefferie politique ». Elle est provisoire et a pour mission de guider et de commander les musulmans le temps du retour de l'imam.

religieuse. Pour le recrutement, l'administration américaine sur place s'est donc appuyée sur des groupes ethniques, linguistiques et religieux possédant une légitimité représentative, après avoir sapé l'ancien model bureaucratique. Le premier Conseil de gouvernement transitoire est créé en juillet 2003 avec une présidence tournante de neuf membres : « ce Conseil présidentiel compte cinq chiites, deux sunnites et deux Kurdes »²⁸ l'ethnisation de l'ordre social est alors assumée au plus haut degré de la représentation politique. Dans ce cadre, les différentes organisations représentatives du culte chiite (*la marji'ya*) ont joué un rôle prépondérant. L'Ayatollah Mohammad Baqir al-Hakim retrouve l'intérêt collectif dans la société chiite qui le reconnaît comme chef, doté de charisme religieux. Effectuant un retour triomphal depuis l'Iran, il fonde un conseil révolutionnaire coopté par l'administration coloniale et appelle le 27 juin 2003 à rejeter la violence contre la Coalition envahissant l'Irak. L'ayatollah est tué quelques mois après son retour avec plus de cent autres personnes dans une explosion de voiture piégée à la sortie d'une mosquée de Nadjaf, ville sainte et lieu de pèlerinage chiite. C'est le début de la contestation sunnite du charisme des chefs religieux chiites. Si des figures du culte chiite ont repris le pouvoir représentatif délégué par les forces de l'occupation, cela ne signifie pas que l'ensemble du corps chiite soit unifié : il est traversé de divisions. Plusieurs groupes armés chiites ont combattu aux côtés de groupes du *djihad* sunnite la Coalition Internationale à partir de 2003²⁹.

Si nous reprenons la chronologie de la guerre civile à partir de 2003, nous pouvons la résumer et dire qu'elle retrace un processus d'ensauvagement (100 irakiens civils sont tués chaque jour pendant les premières années de l'occupation, selon les rapports de l'ONU)³⁰. Dans ce processus naissent des luttes charismatiques et des luttes pour des reterritorialisations. C'est-à-dire des tentatives de refaire fonctionner le monopole de la violence symbolique fondée sur les charismes religieux. Ce monopole s'accompagne de la lutte pour le contrôle de l'appareil de l'État. La question demeure : existe-t-il, au sein de la société irakienne, des mouvements ou groupements ayant cherché à établir un ordre non étatique, ou bien ces luttes n'étaient au fond que l'expression d'une guerre civile conséquence inévitable de la colonisation et bouleversement de l'ensemble des structures étatiques ? Est-ce qu'il y a des discours, tant du côté chiite que sunnite ou encore au sein de l'espace tribal qui, en portant la lutte anticoloniale, pensent et expérimentent une pratique non-étatique des pouvoirs ? Dans les travaux sur la société irakienne et sur l'EI, cette dimension de recherche est tout simplement absente.

Nous pouvons retenir une hypothèse dans le cas des communautés religieuses qui se

28 GOUËSET, Catherine. Chronologie de la guerre en Irak (2002-2011). L'express, France, 15 Décembre 2011. Disponible à : https://www.lexpress.fr/actualite/monde/proche-moyen-orient/chronologie-de-la-guerre-en-irak-2002-2011_498027.html. Consulté le : 25 Sep. 2024.

29 Le cas du Hezbollah d'Irak et surtout *Jaych Al Mahdi* formé par Muqtada As-sadr.

30 Cent civils meurent chaque jour en Irak selon un rapport de l'ONU, voir l'article de l'Express (op. cit.).

découvrent, dans la lutte pour les nouveaux charismes politiques, comme étant sunnites : la sortie de la guerre civile est pensée dans une perspective étatiste. C'est l'expérience de l'EI et la lutte contre cet Etat qui figure ce processus politique. Le mot « Islam » de l'*État islamique* ne se réfère pas à une époque pure qui aurait existé et que les adeptes veulent retrouver. Il n'y a pas de « retour » dans le mot « *salaf* » que vers l'époque moderne. « Islam » dans cet Etat et dans son organisation de base signifie « sunnisme » par opposition au gouvernement formé en Irak sur base de charisme politique et confessionnel « chiite ».

Pourtant, dans ce geste trouvant son fondement dans la guerre civile sous la colonisation, la pensée formulée par les cadres et militants de l'EI s'est revendiquée d'une lutte des modernes. C'est-à-dire une tentative intellectuelle pour trouver un cadrage plus vaste que la seule société irakienne – ce qui assure un recrutement dans la région et dans les communautés musulmanes à travers le monde. « Revenir en arrière pour retrouver la gloire et la souveraineté », tel est le slogan qui traverse la littérature de l'*État Islamique* en Irak, à commencer par l'ouvrage-fondateur « La gestion de la barbarie »³¹ de son auteur Abou Bakr Naji. Ce dernier, opposant une critique radicale aux différents mouvements islamiques, affirme que

la gestion de la barbarie est la prochaine étape que doit traverser la Oumma (nation), et il s'agit de la plus dangereuse de toutes les périodes. Si nous parvenons à assurer la bonne gestion de cette barbarie, cette période constituera – grâce à la volonté de Dieu – le passage vers l'État de l'Islam tant attendu depuis la chute du Califat. Et si nous échouons – qu'Allah nous préserve – cela ne signifie pas la fin des choses. Cet échec conduira vers davantage de barbarie..¹³²

Le retour vers le passé est défini comme retour vers le Califat afin de retrouver une période où la « gestion » se différencie de « la barbarie ». Le califat se définissant d'abord par son opposition à l'état de barbarie³³. Le discours djihadiste en Irak appelle à maintenir et raviver la guerre civile tant les États se créent sur la base d'un racisme nationaliste et tant que l'État des persécutés n'est pas « encore » fondé sur l'élément national enfoui et consacré :

d'avantage de barbarie à la suite de cet échec de la fondation de l'État islamique ne signifie pas que la situation sera pire que ce qu'elle est aujourd'hui ou avant la décennie précédente (les années 1990 et les décennies d'avant). Mais les plus hauts degrés de la barbarie sont moins pires que la stabilité sous le gouvernement d'un

31 NAJI, Abou Bakr. **Idarat at-tawahouch**, markaz addirâssât wal abhât al islamiya. Bagdad : Bureau des études et des recherches islamiques, 2004.

32 Nous traduisons, p. 4

33 Ce slogan (l'Etat ou la barbarie) traversant la littérature jihadiste rappelle l'âge d'or des théories du contrat social dans ce qui allait devenir l'Europe des Nations. Et quand ce discours menace de maintenir la « barbarie » tant l'*État islamique* n'est pas fondé, il rappelle bizarrement le discours des historiens français du 17^{ème} et 18^{ème} siècle défendant les intérêts de leurs propres « nations ».

régime de la mécréance³⁴.

C'est un lieu commun de la théorie de la souveraineté : la fondation d'une gestion nationale des territoires recourt à un discours binaire qui lui sert d'homogénéisateur et donc de pouvoir d'exclusion. Les fondateurs de l'EI ont bénéficié de la stigmatisation du sunnisme par le gouvernement chiite en face et ayant produit des nouvelles populations exclues. Ces fondateurs ont bénéficié également de l'introduction et de la diffusion de la religiosité en tant que forme d'identification collective depuis la première invasion coloniale américaine de 1991. Confrontés à une guerre civile déclenchée par la lutte pour le contrôle des territoires, orchestrée à la fois par une puissance coloniale et par la délégation du pouvoir à une autorité hégémonique et charismatique reposant sur un fondement exclusif (le chiisme), des porte-paroles autoproclamés des populations sunnites persécutées ont identifié dans le sunnisme-salafiste une double potentialité : d'une part, une force de défense pour les groupes marginalisés, et d'autre part, une idéologie souverainiste apte à revendiquer la création d'un nouvel État-nation.

Dans ce processus, tant chez les sunnites que chez les chiites, émerge une quête de figures religieuses capables d'incarner une chefferie charismatique, à l'image d'Abu Bakr al-Baghdadi. Ces leaders se démarquent du discours nationaliste et tribaliste qui avait caractérisé les décennies du régime baathiste et de Saddam Hussein. Ainsi, en réponse au gouvernement religieux chiite, le sunnisme-salafiste s'est lui aussi affirmé comme un projet religieux, rompant avec les vestiges de l'ancien discours panarabe et nationaliste³⁵. De son côté, le gouvernement militaire américain en Irak a réussi à capter l'alliance des représentants chiites de communautés religieuses. A Bagdad, en 2008, les populations sunnites sont chassées systématiquement vers des zones situées au nord-Ouest de l'Irak et vers le Kurdistan autonome³⁶. « Sunnites » et « chiites » sont des constructions récentes allant avec la quête des figures charismatiques religieuses et communautaires déclenchée dans la dissolution de l'administration baathiste. Ce sont deux constructions en termes d'identités politiques et discours guerriers. Ce qui ne signifie pas que ces identifications n'existaient pas avant l'invasion et la dissolution de l'État du Baath.

En Irak, dès la fin des années 1950, le mouvement religieux chiite a connu une affirmation politique significative, marquée par la création d'un parti politique fondé sur des bases religieuses : le parti *ad-Daawa al-Islamiya* (La Prédication islamique)³⁷. Fondé en 1957

³⁴ Naji, op. cit., p. 4.

³⁵ Ce relationnisme des idéologies et des discours politico-religieux est étudié dans le cas des idéologies européennes du 19^{ème} siècle. Voir MANNHEIM, Karl. **Idéologie et utopie**. Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2006. [1929].

³⁶ Entretiens avec des irakiens sunnites, en provenance de Bagdad. Erbil, juillet 2017. Voir également Abdul Jabbar, op. cit.

³⁷ AZIZ, Talib. The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'i Political Activism in Iraq from 1958 to 1980. **International Journal of Middle East Studies**, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 207-222, 1993.

par des leaders et intellectuels charismatiques au sein de communautés religieuses chiite, comme Mohammad Baqir as-Sadr, ce parti a incarné l'activisme politique chiite bien avant la révolution islamique iranienne de 1979. Dès ses débuts, cet activisme s'est structuré autour des figures influentes et se revendiquant d'un cadrage politico-religieux, en opposition à un régime despotique se réclamant séculier. Durant les années 1970, ad-Daawa et ses partisans ont été la cible d'une répression systématique : interdiction de son journal *Rissalat al-Islam*, arrestations massives, suppression du pèlerinage de Najaf à Karbala (connu sous le nom de *Marad al-Ras*), et assassinats des cadres des sections locales organisée sur le mode léniniste³⁸. Cette répression s'est intensifiée après la révolution iranienne de 1979, lorsque le parti a formé une branche armée et mené des attentats contre les symboles du régime répressif baathiste. Les crimes du régime à l'égard des cadres d'ad-Daawa ont culminé avec l'exécution de cadres du parti, notamment Baqir as-Sadr en 1980. Cette exécution annonce l'élimination d'un chef charismatique et d'un opposant religieux se disputant le charisme partisan du dictateur irakien. La même année a connu l'interdiction officielle de l'organisation ad-Daawa, l'exil de ses membres vers l'Iran et l'entrée dans la clandestinité politique.

Pourtant, sur le plan analytique, il importe de distinguer les séquences de répression du parti ad-Daawa par le régime baathiste et les attaques chimiques contre les zones kurdes d'une idée selon laquelle l'espace social irakien aurait été entièrement fragmenté sur des bases ethniques ou religieuses avant 2003. Ces divisions ne formaient pas la base de la distinction politique et des identifications collective dans la société, mais s'inscrivaient principalement dans le champ militant et, plus précisément, dans les dynamiques de lutte des mouvements politiques oppositionnels. Avant 2003, il n'existait pas un sentiment généralisé que le pays était politiquement divisé selon des lignes ethniques ou religieuses, ni que l'action politique servait à accentuer de telles divisions. Contrairement à la stratégie de fragmentation ethnique adoptée par le gouvernement après 2003³⁹, la politique de séparation raciale ne constituait pas une stratégie explicite du pouvoir baathiste⁴⁰. De même, l'opposition menée par des partis comme *ad-Daawa* ne cherchait pas à autonomiser sa société et sa communauté en suivant des clivages ethniques ou confessionnels. La religion, dans ce contexte, n'était pas utilisée comme un outil de division

38 SHANAHAN, Rodger. Shi'a Political Development in Iraq: The Case of the Islamic Da'wa Party. *Third World Quarterly*, [s. l.], v. 25, n. 5, p. 943–954, 2004.

39 Sur la dynamique de la confessionnalisation et du « sectarisme » comme stratégie des gouvernements au Moyen-Orient, voir HASHEMI, Nader; POSTEL, Danny. Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East. *The Review of Faith & International Affairs*, [s. l.], v. 15, n. 3, p. 1–13, 2017. Disponible à : <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15570274.2017.1354462>. Consulté le : 06/12/2024.

40 Cette conclusion rejoint celle de l'historien Ussama Makdisi qui étudie le cas libanais sous l'empire ottoman et qui montre, contrairement à la vision orientaliste, comment le sectarisme était un levier de modernisation dans la société arabe et non pas une source de radicalisation religieuse. Voir MAKDISI, Ussama. *The Culture of Sectarianism Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*. California: University of California Press, 2000.

sociale, mais comme un levier de mobilisation et de revendication. Elle servait à consolider des valeurs partagées et à exprimer une résistance face à la criminalité du régime baathiste, sans chercher à fracturer le tissu national irakien.

En 2017, lors de mon enquête sur le terrain, j'ai été frappé de découvrir dans les marchés des grandes villes kurdes des ouvrages célébrant la gloire de Saddam Hussein. Parmi les familles arabes et kurdophones établies de longue date dans le Kurdistan irakien, j'ai également constaté la persistance de prénoms associés à l'époque de Saddam, comme ceux de ses fils Qussay et Uday. Les familles kurdes rencontrées exprimaient unanimement une mémoire douloureuse de la guerre civile et des répressions infligées par le régime baathiste de Saddam Hussein. Toutefois, celles qui n'avaient pas perdu de proches dans ces conflits se rappelaient aussi des accords de paix. Lors des massacres comme celui de Halabja en 1988, où des armes chimiques furent utilisées, le régime baathiste adoptait un discours qui évitait de cadrer le conflit en termes ethniques, préférant qualifier ses opposants de « terroristes », « casseurs » ou « infiltrés », plutôt que de « Kurdes » ou « chiites ». Si le consensus sur les répressions et les meurtres de masse perpétrés par le régime est général, nombre de ces familles n'attribuent pas à l'ancien régime la responsabilité directe de la guerre civile actuelle. Elles pointent plutôt les divisions internes à la société kurde, alimentées par la rivalité entre les trois principaux partis kurdes, qui fragmentent aujourd'hui le Kurdistan irakien en zones autonomes et en perpétuelle tension⁴¹.

Si des divisions ethniques (*ta'ifiya*) et confessionnelles (*dîniya*) entre chiites, sunnites et Kurdes existaient sous l'ère de l'État-parti Baath, elles ne jouaient pas le même rôle que celui qu'elles ont pris lors de l'invasion coloniale de 2003. Ces divisions ne constituaient pas alors des identités guerrières imprégnant l'ensemble de l'espace social, comme cela s'est imposé sous la direction coloniale. Cette différence s'explique principalement par la nature distincte du racisme d'État⁴² avant et après la vague coloniale initiée en 1991 avec la première invasion et amplifiée en 2003. Avant 1991, le racisme d'État avait dépassé une phase initiale de confrontation identitaire pour se muer en une gestion « froide » des tensions internes, orchestrée par une administration se présentant comme « neutre ». Cette phase coïncidait avec une stratégie qui projetait l'ennemi à l'extérieur des frontières nationales, notamment à travers la guerre Iran-Irak qui, pendant huit ans, a consolidé l'idée d'un adversaire absolu situé hors du corps de la nation. Cette dynamique contrastait fortement avec la confessionnalisation née de l'invasion de l'Irak, où les divisions internes sont devenues des marqueurs d'un conflit traversant toute la

41 Le Parti Démocratique du Kurdistan fondé par Mustapha Barzani gouvernant Erbil et le nord du Kurdistan irakien ; l'Union Patriotique du Kurdistan fondé par Jalal Talabani gouvernant la région de Souleimaniyeh ; le Parti des Travailleurs du Kurdistan (présent dans la région de Sinjar notamment).

42 Le mot « racisme » désigne ici le jeu belliqueux des identités collectives captées par le monopole étatique de la nation. Sur cette problématique dans le contexte occidental au moment de la constitution des premiers appareils des États-nations, voir FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société, Cours au Collège de France 1976**. Paris : Gallimard :Seuil, 1997.

société irakienne.

Or, signalons qu'une lecture qui ne fait de ces discours qu'un seul bloc d'identités de reconstruction étatique figée n'est pas suffisante pour comprendre la dynamique de la religion et la nouvelle quête du charisme qui s'y identifie. Dans le sunnisme de l'EI comme dans le chiisme en Irak se sont affirmées des utopies qui remettent en cause le gouvernement moderne des populations et la colonisation. Les batailles ayant eu lieu dans la province à majorité sunnite Al Anbar (à Falloujah et Ramadi) ainsi que celles menées par les *moujahidin* chiites de *Jaych al Mahdi* à Nadjaf et Bassorah ont recouru aux discours religieux pour se défendre et contester l'invasion et la destruction de la société par la puissance coloniale. Plus précisément, les gens rencontrés témoignent du fait que l'islam ait participé à inventer « une société qui se défend » au moment de l'invasion. Une société dans le sens d'une communauté au destin commun. C'est ce qui ressort des deux témoignages suivants lors de deux entretiens réalisés avec un père de famille sunnite et un ancien soldat chiite ayant combattu, chacun dans sa région, contre les forces de l'invasion coloniale :

Ahmed : « Quand les américains sont entrés à Bagdad, j'ai fait partie des mudjahidine les ayant combattu. Quelque soit la nature du régime qui me gouverne, comment veux-tu que je fasse devant un envahisseur qui a traversé les océans pour venir s'installer dans notre terre ? Tu crois que c'est pour me libérer de Saddam Hussein qu'ils sont venus depuis leurs territoires lointains ? Non, c'est bien pour me tuer, massacrer mes enfants et prendre le pétrole de l'intérieur de ma terre. C'est au nom d'Allah le tout puissant que nous sommes allés les accueillir avec le peu d'armes dont nous disposons. J'ai opéré dans la banlieue nord de Bagdad. J'ai perdu plusieurs de mes amis qu'Allah les accepte. Quand nous avons compris qu'il fallait se replier, après un an de résistance, nous sommes revenus alors à la vie de tous les jours, chez nos familles. C'était avant que ça ne devienne du terrorisme et la guerre des irakiens contre des irakiens. Nous, nous visions les américains qui sont détruire notre pays ⁴³. »

Bassam : « Mon père est 'alim (savant) dans une Hawza (institut d'étude de jurisprudence chiite) prestigieuse du sud de l'Irak. Il nous a toujours inculqué les principes de la justice, le refus de l'oppression. Lors des années 1970, il se soulevait contre le régime. Il a fini exilé, en Irak, ensuite au Liban. Quand les américains sont arrivés en Irak, j'ai intensifié les liens avec des cousins et le restant de ma famille en Irak. J'ai décidé de rentrer et m'engager au sein d'un groupe qui résiste aux britanniques dans le sud. Il n'était pas question pour moi de voir ma terre se faire souiller par des soldats étrangers au nom de nous délivrer d'un tyran. C'était la période des divisions, mais je n'ai jamais compris comment un musulman s'allie à des américains qui bombardent et tuent enfants et femmes. Quand notre armée a été dissoute, j'ai fui avec ma femme et nos deux enfants, en 2009 à Bagdad et ensuite dans le Kurdistan. Ce que je regrette ? C'est la trahison de nombre d'entre nous qui préfèrent l'argent, le pouvoir et négocier avec des assassins des enfants pour une société où les uns sont encore aujourd'hui exploités par des autres. »⁴⁴

43 Entretien avec Ahmed, 56 ans, Erbil, 08/2024.

44 Entretien avec Bassam, 40 ans, Sulaymaniyah, 08/2024

Nous le savons également, cette « société » qui n’aspire pas à l’État ou qui ne faisait réellement que se défendre sans vision pour un gouvernement, captait également des subjectivités qui viennent de zones géographiques loin de l’Irak. C’était déjà le cas en 2003, avant les appels lancés par l’administration de l’EI. A cette époque, l’Irak était déjà une destination de plusieurs combattants anti-coalition internationale et des djihadistes tant sunnites que chiites en provenance du monde entier.

Enfin, en Irak, c’est dans les zones sunnites de la guerre que cette quête du charisme religieux trouve son expression d’une urgence collective au point de revendiquer la formation d’un *État islamique* en rupture avec le cadre géopolitique de la région – ce qui a légitimé un discours interventionniste occidental et la formation d’une Coalition internationale dotée de moyens de guerre destructrice⁴⁵. Sociologiquement, il y a dans la genèse de cet État un lien étroit avec la nature de l’*habitus* et les types de *capitaux* de nombreux de ses agents. Plusieurs sont des anciens membres, leaders du parti-État Baath et chefs militaires ayant une position *prestigieuse* au sein de l’ancienne société étatisée avant la colonisation⁴⁶. Cette dernière étant considérée comme un processus de dépossession, de « vol » de la technique de l’État⁴⁷, du prestige et de la reconnaissance sociale construite via le gouvernement et l’administration démantelés. La colonisation ayant rendu insignifiants et futiles les capitaux relationnels et savoir-faire gestionnaires ainsi que le réseau d’inter-reconnaissance construit au fil de l’exercice du pouvoir au sein de l’État déchu. Ceux-ci réapparaîtront avec la plus forte vigueur dans le cours de l’administration territoriale de l’*État islamique*.

LES ECUEILS DE L’ESSENTIALISME : LE CHARISME COMME PARADIGME EXPLICATIF DE LA POLITIQUE AU MOYEN-ORIENT

La question à laquelle nous renvoie la situation irakienne est celle de savoir comment les sciences sociales peuvent nous être utiles dans l’étude des lois générales qui régissent des sociétés où les actes de l’État moderne ne sont pas définitivement institués et stabilisés par le fait de la permanence de la guerre. Ainsi, *les choses* ne se présentent pas à l’analyse objectivante à la manière des structures « structurées »⁴⁸ du fait même que les « structures structurantes »

45 Sur la Coalition internationale contre l’EI, voir Sakhi, op. cit. p. 34.

46 Voir LUIZARD, Pierre-Jean. **Le Piège Daech**. Paris : La Découverte, 2015.

47 Abdul Jabbar et al-Khilafa, op. cit.

48 BOURDIEU, Pierre. **Raisons pratiques** : sur la théorie de l’action. Paris : Éditions du Seuil, 1994.

soient en mobilité permanente.

Mais au-delà de ce biais épistémologique, un deuxième se dresse : celui de l'orientalisme qui hante la plupart des travaux instaurant une tradition scientifique orientaliste. En effet, si les sciences sociales ont réussi à faire de la réflexivité et du structuralisme une voie dominante dans l'étude des phénomènes sociaux dans les sociétés urbanisées occidentales, c'est bien le contraire qui se produit à chaque fois qu'il est question de « l'Orient »⁴⁹. Comment par exemple parler de la société irakienne sans évoquer le « problème » de la séparation entre « sunnites » et « chiïtes » et les représentants politiques de ces deux communautés ? Or, comme nous le verrons plus loin, si cette division existe, elle n'est ni fixée, ni intrinsèque à l'ensemble du corps social en Irak, et cela contrairement aux études qui font de ce classement religieux et ethnique un mode opératoire structurel et définitionnel de la société irakienne. En effet, les personnes que nous avons interviewé déjouent l'analyse sociologique et politique dominante – celle qui fait de la division entre chiïtes et sunnites un centre névralgique de toute compréhension et action politique. Leurs témoignages suspendent également la division dominante chez des commentateurs occidentaux mettant l'accent sur l'antagonisme, en Irak et dans le monde arabe, entre « dictature » du parti-État d'une part, et une aspiration pour une démocratie libérale d'autre part.

Qussay: « Daech a massacré des membres de ma famille. Mon père est mort par une balle dans la tête, froidement, par un agent de Daech que nous connaissions avant. Pour eux, notre 'achira (tribu) est mécréante. Pourtant nous sommes sunnites, comme eux. Mais nous avons refusé à nous soumettre à leur terrorisme. Allah a fait que nous avons perdu plusieurs de nos familles. Mais notre rébellion les a déstabilisé. Ils disent de nous « sahawat », parce qu'en 2006 nous avons dit assez ! Au nom du combat contre les chiïtes ils nous dépouillent et réduisent à l'esclavage. Ils ont tué, attaqué nos villages. Mais grâce à Allah et à nos martyrs, nous les avons démasqué tôt. Nous nous sommes organisés, nous avons établis de contacts avec les américains, donné des informations sur leurs positions et nous avons attaqué. Je n'ai jamais abandonné l'arme, même s'il fallait le faire avec l'américain. Nous n'avions pas le choix et Allah nous a donné justice. Le monde entier sait maintenant qu'ils sont devenus des terroristes après avoir été des mujahidîne⁵⁰. »

Dans le discours orientaliste, l'explication causale de la conflictualité cherche souvent du côté de la manifestation culturelle désignée comme indicatrice de la nature des pratiques sociales et du comportement des agents⁵¹. A titre d'exemple, des sociologues et historiens spécialistes de l'Irak ont depuis longtemps mis l'accent sur la domination subie par les chiïtes sous le règne

49 Pour une critique de ces discours hégémoniques, voir la préface de François Burgat à l'édition de 2007 de son livre : BURGAT, François. **L'islamisme en face**. Paris : La Découverte, 2007. [1995]. p. IX – XLIV.

50 Qussay, 35 ans, Kirkouk, 09/2017.

51 ASAD, Talal. The Idea of an Anthropology of Islam. **Center for Contemporary Arab Studies**, Georgetown, v. 17, n. 2, p. 1-30, 1986.

d'un chef charismatique nationaliste – Saddam Hussein – ainsi que la suprématie sunnite depuis la proclamation de cet État sous le mandat britannique jusqu'à l'invasion américaine de 2003⁵². Ainsi, un spécialiste éminent de cette histoire qui insiste sur la dimension culturaliste de l'État peut parler de la manière suivante de la « domination sunnite » :

*C'est dans la conception même de l'État irakien qu'il faut chercher la manifestation de cette domination [sunnite]. Car l'État s'est proclamé « arabe » dès son origine. C'est même l'identité que lui assigne ses concepteurs britanniques à la conférence du Caire en mars 1921. La conception sunnite de l'arabité était portée au début par les associations réformistes arabes ottomanes*⁵³.

Cette vision programmatique évite de penser la fondation de l'État à partir d'une approche généalogique prenant en compte la multiplicité des facteurs et les transformations des idéologies, des charismes et des pratiques aboutissant à ce qu'un État-nation émerge au milieu du jeu interétatique dans le monde des nations. Elle ne prend pas au sérieux *la politique des gens*, celle des subjectivités en guerre et en mouvement, et elle réfute les processus de la fondation d'une bureaucratie instaurant sa domination sur une base rationnelle-légale au Moyen-Orient. Cette lecture relève seulement la question de la chefferie confessionnalisée (les chefs politico-religieux) comme paradigme de connaissance. Quand, en Irak, nous posons la question sur le rapport des gens à la politique à partir des divisions confessionnelles, les personnes rencontrées indiquent la marginalité de ce prisme.

Je suis Palestinien à la base. Je fais partie de ces palestiniens venus en Irak après la Nakba (1948). Saddam nous a bien accueilli et j'en ai profité pour devenir membre de cette société. Mes enfants sont nés et ils ont grandi en Irak. Mais Saddam était aussi un dictateur qui a employé les palestiniens dans ses guerres et qui a ordonné des massacres des irakiens. Après sa chute, nous, les palestiniens, sommes calomniés, appelés à quitter le pays. Je ne peux pas ignorer que sous le règne de Saddam, nous mangions à notre faim, nous avions des logements, mais nous n'étions pas mieux traités que les irakiens. J'étais instituteur, et j'ai donné ma vie aux enfants de ce pays. Regarde aujourd'hui notre situation. Cela fait 8 ans qu'ils ont coupé ma retraite. Nous sommes réduits à mendier de la nourriture dans un camp après qu'ils nous ont déplacé de Mossoul à la suite de la guerre contre l'EI (...) Dans notre région, à Mossoul, le problème ce n'est ni les chiites ni sunnites, même quand l'EI est arrivé. Le problème ce sont ces soldats qui sont venus nous humilier après la chute de Bagdad. Certes, ils sont des instruments du gouvernement qui se dit chiite, mais avant tout ce sont des outils d'un Etat qui nous réprime et nous prive de nos droits. C'est pour cette raison que l'EI avait gagné les gens avant de tomber dans le terrorisme une fois au pouvoir et sous les bombardements. (...) Ce que nous voulons c'est la dignité, nos droits,

52 À titre d'exemple : LUIZARD, Pierre-Jean. Le rapport entre sunnites et chi'ites : terme confessionnel de la question irakienne. In : DAWOD, Hosham ; BOZARSLAN, Hamit (dir.). **La société irakienne**. Communautés, pouvoirs et violences. Paris : Ed Karthala, 2003. p. 67.

53 Ibid, p. 69.

maintenant que l'EI est terminé.⁵⁴

L'analyse historique et sociologique orientaliste qui réduit l'action au prisme essentialiste de la division ethnique est documentée par des actes et des déclarations politiques issus du champ du pouvoir politique et bureaucratique en Occident, plutôt que des enquêtes historiques et sociologiques visant à montrer les corrélations entre les gens et les mécanismes complexes du pouvoir étatique. Les grands mécanismes de l'État et les actes de ce dernier (de l'émergence de l'administration rationnelle jusqu'à la lutte multiple des pouvoirs et des résistances) sont ignorés en faveur d'une étude de l'altérité aux contours ethniques fixes. L'illustration du propos passe par le biais d'une histoire des « grands hommes » qui est sujette d'une réécriture permanente en Occident et, donc, dépendante des orientations politiques et idéologiques prises par les États et centres de pouvoir dans la société Occidentale⁵⁵, l'État colonial en l'occurrence⁵⁶. Ces lectures obéissent de fait aux attentes sociales et à la fonction sociale que doit jouer une science portant sur les zones d'une géographie coloniale liée historiquement et économiquement à la domination de la Métropole. Mais plus généralement, elle obéit à une vision du monde marquée par une altérité nationale qui sépare entre les gens alors même qu'il s'agisse des similitudes flagrantes en termes de modèle politique moderne adopté par les gouvernements du Moyen-Orient, comme en Irak.

Or, dans les faits, la lutte des groupements politico-religieux chiites et sunnites pour le monopole du charisme religieux voit le jour après un long chemin parcouru par une guerre silencieuse dans le temps de la paix et de la politique. L'émergence de deux groupes qui se présentent comme étant antagonistes sous l'appellation « chiites » et « sunnites » cachent en réalité des rapports de pouvoirs et des lignes de dissidence qui ne peuvent se résumer dans des divergences sur le dogme et sur la vision du monde. « Sunnites » et « Chiites » sont des groupes traversés de dissidences internes au point que la guerre civile éclate en leur sein. Les divisions internes à ces groupes se fondent sur la différence des positions sociales, les appartenances tribales, l'interprétation différenciée de la tradition islamique ou encore l'absence de consensus sur le projet politique à l'intérieur de chaque communauté religieuse.

Pour résumer ce point épistémologique, l'étude du politique par le prisme du confessionnel réduit la complexité contemporaine des mouvements d'une société où la guerre silencieuse éclate en une guerre nue. Elle renforce également l'emprise du discours colonial et suspend toute capacité de mise à niveau avec des peuples qui paraissent lointains et différents⁵⁷.

54 Entretien avec Chadi, 68 ans, Palestino-irakien, camp Baharka, 08/2017.

55 Cette critique est contenue dans les travaux de Norbert Elias. Voir « sociologie et histoire » (Avant-propos) *In* : ELIAS, Norbert. **La société de cour**. Flammarion, 2008. [1969]. p. XXIX - LXXVII.

56 AMER-MEZIANE, Mohamed. **Des empires sous la terre**. Histoire écologique et raciale de la sécularisation. Paris : La Découverte, 2021.

57 L'approche orientaliste est ethnocentriste dans le sens où elle fixe les valeurs qui doivent être l'objet de l'obser-

LA « SITUATION D'ÉTAT » ET LA LUTTE DES CHARISMES AU FONDEMENT DE LA GUERRE EN IRAK

A ce stade de l'analyse, rappelons ce que nous entendons par « lutte des charismes » en Irak. Elle renvoie à un contexte de déstabilisation de l'ordre social sous la guerre et l'effondrement des principales institutions administratives à la suite des lois de Bremer qui annoncent la débaâthisation de la société⁵⁸. Cette lutte signifie l'émergence en Irak d'une situation où des espaces nouveaux appellent à prendre la place du chef qui doit nommer la guerre et proposer d'en sortir. L'effondrement de la représentation interpelle la société qui voit la fleuraison des positions sociales inédites de chefs religieux et politiques prétendant au pouvoir. Mais la guerre, qui figure cette définition, est aussi une donnée importante pour expliquer la pente ascendante du sentiment religieux dans une société confrontée au deuil, l'insécurité et l'incertitude.

L'historien Hamit Bozarslan rappelle pertinemment que le cas irakien « pose un problème épistémologique et méthodologique de taille : comment fixer des repères, si nécessaires à l'intelligibilité des situations étudiées, alors que des événements de grande portée se multiplient, mais aucun d'entre eux ne parvient à s'imposer comme marqueur de la mémoire collective irakienne ». Et d'ajouter que « le « trop-plein » d'événements finit par plonger l'observateur dans un régime de temporalité non chronologique »⁵⁹.

En effet, la société irakienne apparaît comme ces sociétés où « règne[nt] une peur permanente, un danger de mort violente [et où] la vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève »⁶⁰ pour reprendre Hobbes. Mais c'est un schéma inverse de celui de Hobbes, et de la guerre Anglaise, qui structure la société irakienne. Car contrairement aux hypothèses contractualistes sur la guerre comme destin commun des sociétés sans Etat, la situation irakienne entre 1991 et jusqu'à la fin de la guerre de la Coalition en 2019, montre que la guerre fait rage au moment où naissent des tentatives de restauration de nouveaux *Etats/Léviathans* – c'est-à-dire de nouveaux gouvernements et tentatives de monopolisation des charismes destinés au pouvoir temporels. Cela revient à dire que la guerre civile irakienne est une guerre faite de luttes non pas pour le droit mais contre ce même droit fondateur de la

vation et de l'enquête – la séparation entre politique et religion notamment. Elle rend vaine tout l'effort d'une anthropologie réhabilitant depuis la société occidentale un dialogue fondé sur des rapports d'égalité et de respect mutuel entre les sociétés. Sur le biais ethnocentrique, voir le texte de « Un petit verre de rhum », *In* : LEVI-STRASS, Claude. **Triste tropiques**. Paris : Plon, 1955. p. 458-471.

58 Abdul Jabbar, op. cit.

59 BOZARSLAN, Hamit. États, communautés et marges dissidentes en Irak, Presses de Sciences Po. **Critique internationale**, [s. l.], v. 34, n. 1, p. 17-18, 2007.

60 HOBBS, Thomas. **Léviathan** Paris : Gallimard, 2000. [1651]. p. 225.

modernité politique. C'est une guerre civile au sens premier du terme « civil », tout au long de cette période (1991-2019) : soit une guerre pour et contre la fondation de la Loi d'un groupe, d'une ethnie, d'une « race »⁶¹, d'un parti, etc. Une guerre qui s'intensifie à chaque fois où émerge dans l'espace de la société une « situation d'État » ou une tentative d'inscrire la paix dans des dispositifs juridiques et politiques extérieurs au gens et destructeurs du principe de l'autorégulation de la société.

En définitive, la théorie de Hobbes des sociétés sans Léviathan, c'est-à-dire sans représentation politique moderne et sans *Civitas* est celle qui structure les analyses faites tout au long de la période de la guerre civile en Irak (à partir de 2003). Le commentaire politique a souvent ignoré les tentatives de refondation des nouveaux ordres sociaux sans refonder l'État comme il ignore les raisons derrière cette violence. Ces raisons sont réduites à la guerre confessionnelle ou encore à « la radicalisation » des communautés religieuses se convertissant dans une logique dite de djihad international. L'État et la démocratie sont présentés comme un espoir de sortie de la guerre plutôt qu'un point d'ancrage de cette dernière.

Partant de l'enquête, cette situation me semble être insoutenable. Mon hypothèse est plutôt l'inverse : ce qui paraît comme une guerre civile de tous contre tous en Irak est une guerre promue par un ensemble de pratiques et de pensées gouvernementales contre des pans de la société résistants à l'institution du pouvoir séculier et moderne. Ces pratiques et ces pensées sont véhiculées et adoptées par un ensemble d'agents recourant à l'ultime acte du *gouvernement*, à savoir le monopole de la violence légitime, pour maintenir le contrat social par la force militaire, sous sa forme initiée depuis la longue histoire coloniale. Pour le dire autrement, une guerre qui veut maintenir la souveraineté étatique par une violence inouïe comme dans le cas de l'EI et du gouvernement Irakien restaurant le pouvoir. Ainsi, la destruction des communautés ne s'opère pas dans « le désordre » d'une guerre dissymétrique à la suite de l'effondrement de l'État. Cette destruction ne provient pas d'une quelconque absence de l'État mais plutôt de ce que j'appelle une institution d'« une situation d'État » et une injonction à fonder des chefs charismatiques religieux destinés à faire la guerre pour le pouvoir souverain. La destruction physique des communautés est advenue dans les moments où, face à l'effondrement du monopole de la violence physique, il y a des tentatives de refondation de l'ordre étatique accompagnée d'émergence de chefs religieux représentant de communautés partisans et fermées.

Par « situation d'État » j'entends le moment de la cristallisation d'une puissance (incarnée le plus souvent par des chefs charismatiques religieux) prétendant au pouvoir de s'instituer au-dessus de « la société » afin de la gouverner. Cette puissance prend appui sur des discours hégémoniques tant internationaux séculiers que locaux puisant dans la religion. C'est la situation où une pensée – se fondant sur une division qui s'inspire d'un passé (classiste,

61 Sur la lutte des « races », voir FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**. Cours au Collège de France 1976. Paris : Gallimard:Seuil, 1997.

ethnique, linguistique, clérical, etc.) – s’incarne dans des dispositifs d’ordre et de lois et se voit alors motivée, voire initiée par une puissance coloniale. La bataille éclate à chaque moment où cette pensée raciste⁶² s’institue dans une organisation politico-religieuse qui s’impose aux gens déjà revenus à des modes d’organisation faits de configurations pré étatiques – comme le cas des tribus et les communautés religieuses opposées à l’Etat en Irak.

Ce ne sont pas les sunnites qui exercent cette destruction à l’égard des chiites ni les chiites à l’égard des sunnites. La guerre civile est induite par la situation de la reterritorialisation : c’est-à-dire par les tentatives de générer un gouvernement – ce que j’identifie comme une *situation d’État*. Dans l’histoire des guerres successives en Irak ces tentatives de reterritorialisation se fondent sur un élément discursif, racial, confessionnel ou idéologique. C’est le cas de la tentative américaine en 2003 pensée à partir du discours de la démocratie, du pluralisme et des droits de l’homme. Un discours qui a banalisé la destruction de centaines de milliers de personnes pour un objectif au-dessus de tout, à savoir *l’État de droit*. C’est le cas également de la tentative du gouvernement Nouri al-Maliki fondé sur le transfert du pouvoir par l’administration coloniale. Se concevant sur l’élément chiite, ce gouvernement déclenche une guerre civile et ouvre la voie à la racialisation de l’ordre social, la destructrice de centaines de milliers d’irakiens et le déplacement massif des populations perçues comme appartenant à « la race » sunnite. C’est encore le cas de la tentative étatique de l’État Islamique en Irak, fondé au niveau national sur l’élément de racisme sunnite.

La guerre dans cette histoire de reterritorialisation détruit des communautés pour la fondation par la violence d’un État-Nation. Cette ligne domine l’histoire de l’Irak contemporain. Ainsi, de nombreux massacres sont perpétrés par des puissances gouvernementales qui tentent de s’instituer et de se restaurer : le massacre des populations chiites et kurdes en 1991 par un État-Baath de Saddam sert à la réhabilitation de ce dernier après avoir été fragilisé par la guerre du Golfe ; le massacre des Yézidis en août 2014 par l’État islamique faisant face à la résurgence des tribus dans le nord du pays et la contestation d’un régime théocratique ; le massacre de populations *tous azimuts* par l’armée américaine et ses alliés dans une guerre coloniale se prétendant fondatrice d’un « État démocratique » contre les « djihadistes ».

Or, il ne faut pas comprendre par ces exemples que toutes les situations de violence de masse sont des tentatives de ré-institutionnalisation du pouvoir. Il y a des situations de violence où le recours aux armes s’inscrit dans une logique de « déterritorialisation », c’est-à-dire de contestation de l’étatisme. Ainsi, des tentatives de neutralisation du pouvoir gouvernemental moderne sont enchâssées dans la lutte tribale en Irak, notamment les mobilisations des tribus sunnites contre l’Etat islamique en Irak et al-Qaïda, entre 2006 et 2013.

62 Une pensée qui émerge à partir du moment où un groupe constitue une organisation qui veut occuper le pouvoir de la représentation au nom d’une histoire et au nom d’une légitimité religieuse, historique, ethnique, etc. fondant ainsi une racialisation de l’ordre de la lutte. Sur le concept de guerre des races à la sortie du Moyen-âge en Europe, voir Foucault, op. cit.

AUX SOURCES DU CONFESIONNALISME : L'ISLAM DE L'ÉTAT IRAKIEN

Dans la suite de notre article, nous verrons comment s'est réalisé le passage en Irak de la domination administrative accompagnée de l'autorité charismatique d'un leader nationaliste – Saddam Hussein – vers une nouvelle situation politique marquée par la lutte des charismes politico-religieux sous la guerre. Nous montrerons que cette conversion a lieu d'abord dans la conversion du chef nationaliste lui-même au moment de l'agression coloniale de 1991 et sous l'embargo meurtrier qui s'en suit. Ensuite, c'est le processus de délitement des institutions bureaucratiques qui consolide une configuration favorable à la montée du sentiment religieux appelant à la confirmation de nouveaux chefs charismatiques puisant dans le discours confessionnel.

En Irak, les personnes rencontrées perçoivent l'État islamique émergeant sur leurs territoires en 2014 comme un phénomène relevant d'une continuité de leur propre histoire politique contemporaine. Dans la mémoire collective comme dans le débat public, les noms « al-Qaïda » et « Daech » ne renvoient pas systématiquement, comme en Occident, aux thèmes du « terrorisme » et de l'« islamisme ». Ces noms renvoient à des étapes jalonnant la longue crise politique et la guerre que traverse le pays. Suivant les événements rythmant la guerre, les noms « État Islamique », « al Qaïda », « Djihad », « Mujahidîn » et « Mouqawama » renvoient ou bien à la résistance contre l'occupation américaine, ou bien à la guerre entre communautés religieuses pour la reconstruction d'un nouvel État-nation. Cependant, cette pluralité des divisions des formes politiques caractérisant la société irakienne depuis 2003 peut être résumée en deux mouvements politiques majeurs et antagoniques : d'une part la lutte pour le rétablissement d'un ordre théocratique-gouvernemental tourné autour de la figure charismatique d'un chef religieux, d'autre part la lutte contre la fixation de cet ordre gouvernemental. Si cet antagonisme s'observe de manière singulière en Irak plus que tout autre État-nation moderne de la région c'est que la guerre coloniale ait été d'une puissance destructrice dans l'ensemble de la société, modifiant en profondeur – en un laps de temps infime – ses structures et déclenchant des réactions diamétralement opposées.

Or, si l'antagonisme est évident entre ce que j'appelle les forces de la reterritorialisation (l'esprit bureaucratique, juridique et gouvernemental) et les puissances de la déterritorialisation (les différentes utopies non-gouvernementales), force est de constater que le discours religieux transcende les deux mouvements collectifs. Il existe dans les deux mouvements des chefs charismatiques religieux, les uns appelant à l'établissement du nouvel ordre étatique, les autres le contestant. Contrairement aux discours orientalistes assignant la société arabo-musulmane à

l'image d'une lutte permanente entre des groupes religieux et des puissances émancipatrices séculières⁶³, le terrain irakien montre combien le religieux se décline en une hétérogénéité échappant au monopole des forces antagoniques. Entre 2006 et 2013, au sein d'une même 'achira (tribu) il existe des divisions entre adeptes de l'État islamique et adeptes de la lutte tribale qui passe elle aussi par la mobilisation non seulement des traditions configurées par la religion, mais des sentiments religieux indiquant le droit des musulmans à se soulever contre la colonisation (les *mujahidîne*) et contre le nouvel État islamique accusé de confiner le religieux dans une vision gouvernementale et nationaliste.

Tout d'abord, l'analyse devrait se détourner d'une lecture qui voit dans l'Irak moderne une simple addition des communautés religieuses antinomiques et différenciées. En effet, la lecture dominante dans les travaux portant sur l'Irak insiste sur la division de l'espace ethnique en trois blocs distincts : les kurdes sunnites au nord, les arabes sunnites au nord-ouest et les chiites majoritaires dans le centre et le sud du pays avec une concentration à Bagdad, Bassorah et autour des villes saintes (Najaf, Karbala, Samarra). Cette même lecture insiste sur le fait que l'Irak, après le mandat britannique prenant fin en 1932 et jusqu'à l'invasion de 2003, soit gouverné par une minorité ayant construit sa 'assabiya (esprit de corps) sur le sunnisme parsemé de panarabisme au détriment des populations chiites majoritaires et des kurdes opprimés dans le nord du pays⁶⁴. La conflictualité et la guerre sont ainsi interprétées à partir de ces divisions qui, si elles existent, elles renvoient plutôt à la disparité des traditions – c'est-à-dire à la vigueur et au dynamisme de la société en termes de conservation de valeurs et de traditions à distance de l'État. Par ailleurs, interpréter la guerre à partir des différences des traditions et des appartenances religieuses revient à ignorer les capacités homogénéisatrices des idéologies de l'État-nation irakien. Comment un État régnant sur une population majoritairement chiite aurait pu maintenir une cohésion de sa population tout en menant une guerre de tranchée extérieure – qui dure le temps de huit ans – contre un ennemi, l'Iran, qui gère une population à majorité chiite également ?

La réponse affirmant que la guerre extérieure contre l'Iran était un moyen pour réaliser cette cohésion est erronée du fait que les Irakiens rencontrés insistent sur la dimension intégratrice du gouvernement reléguant la question confessionnelle, linguistique et ethnique à un débat de second plan. Le terrain irakien montre à quel point l'État, au moins sous l'ère de Saddam Hussein, a permis une intégration nationale des populations appartenant à des groupes

63 Pour une critique de ces positions hégémoniques, voir le développement de la thèse d'Olivier Roy « L'échec profond de l'islamisme vient de ce que les mouvements islamistes n'ont jamais pu s'emparer du monopole de la religion en politique » dans l'article ROY, Olivier. L'islam politique en perte de vitesse. *Revue internationale et stratégique*, [s. l.], v. 121, n. 1, p. 105-112, 2021. Disponible à : <https://shs.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2021-1-page-105?lang=fr&tab=sujets-proches>. Consulté le : 05 Déc. 2024. Dans la même perspective critique, voir BUGAT, François. *L'islamisme en face*. Paris : La découverte, 1995.

64 BOZARSLAN, Hamit. *Conflit kurde : Le brasier oublié du Moyen-Orient*. Paris : Autrement, 2009.

religieux et ethniques différenciés. Plus avant, la domination passait par le biais de cette forme d'intégration moderne, à savoir les institutions de l'intégration nationale comme la conscription obligatoire, les armées, l'École publique, la radio et la télévision nationales, etc. Bien entendu cette forme de cohésion nationale s'est réalisée par le biais de puissants mécanismes de contrainte idéologique, physique et redistributive également. Nous avons ainsi rencontré des anciens soldats irakiens ayant participé à la guerre contre l'Iran : ils étaient d'obédiences différenciées, des chiïtes, des sunnites et des kurdes. À aucun moment des entretiens ils n'expriment une quelconque différenciation sur une base confessionnelle. Cette guerre irako-iranienne, ils ne l'ont surtout pas mené à coup de mitraillettes braquées au dos si l'on se fient à leurs témoignages. Ces anciens soldats évoquent des contraintes matérielles (salaires) ou encore un « devoir national » plutôt qu'une terreur qui aboutit à ce qu'ils renoncent au chiïsme pour combattre les soldats chiïtes iraniens ! Un soldat retraité irakien chiïte et infirme de guerre nous déclare : « *en menant cette guerre (contre l'Iran), j'allais au front le cœur léger parce que je sais que mes enfants ne craignaient rien et pouvaient vivre en sécurité* »⁶⁵.

Les sociologues irakiens remettent en cause justement la lecture hégémonique qui pense la violence et le conflit au Moyen-Orient à partir des divisions ethniques et religieuses sans les situer dans les contextes de la brutalisation coloniale – vision disséminée dans l'imaginaire occidental. L'anthropologue irakien Hosham Dawod souligne que « les chefs tribaux chi'ites étaient parmi les plus riches propriétaires terriens et les hommes d'affaires chi'ites parmi les plus riches marchands à l'époque de la révolution de 1958 ». Il ajoute que « le progrès rapide du service de l'éducation produisit un nombre croissant de chi'ites compétents. Au milieu des années 1950, la ligne de partage entre sunnites et chi'ites avait commencer à perdre de son importance »⁶⁶. La répartition du pouvoir entre groupes sur la base de division confessionnelle relève d'un imaginaire reconstruit dans le champ de l'Orientalisme.

Comme le souligne justement le sociologue et fin connaisseur de la société irakienne Faleh Abdul Jabbar, l'émergence de la division politisée entre sunnisme et chiïsme date seulement du début des années 1990 à partir de deux événements majeurs qui finiront par incliner l'État irakien vers l'adoption de l'islam sunnite comme référent hégémonique sans qu'il y ait des implications contre la société chiïte. Quand on examine la situation de plus près, c'est plutôt l'adoption d'un code religieux et fondamentaliste que d'un schisme entre sunnites et chiïtes ce dont il s'agit entre 1991 et 2003.

Le premier événement annonçant cette adoption d'un code religieux assumé dans la conduction des politiques par l'État remonte à l'invasion du Koweït et la riposte internationale lors de la première guerre du Golfe qui saura la participation des États arabes (sunnites) –

65 Entretien réalisé avec un ancien soldat irakien. Camp Baharka, été 2017.

66 DAWOD, Hosham; BOZARSLAN, Hamit (dir.). **La société irakienne**. Communautés, pouvoirs et violences. Paris : Ed Karthala, 2003.

exception faite de certains pays alliés ou critiques vis-à-vis des États-Unis comme la Lybie, l'Algérie, le Soudan et la Palestine. Le régime de Saddam Hussein appelle l'ancien ennemi, l'Iran « chiite », à le soutenir dans sa « guerre sainte », contre l'Arabie saoudite et les États arabes adeptes d'un islam « rétrograde »⁶⁷.

C'est la période où l'on assiste à la transformation de la revendication d'un charisme de chef panarabe nationaliste à un chef charismatique religieux. Cette nouvelle position ne fait pas oublier à l'ensemble de la société irakienne les crimes de Saddam, entre autres, à l'égard des communautés religieuses, la famille as-Sadr en l'occurrence. En définitive, le parti Baath de Saddam Hussein s'est vu se replier sur le nouveau code religieux et fondamentaliste au moment où les États-Unis mobilisaient les puissances internationales pour lancer une offensive sur le sol irakien. Cette guerre a commencé dès 1990 par l'installation sur le sol saoudien de plus d'un demi-million de soldats américains et par la mobilisation totale d'environ un million de soldats américains et alliés. Au retour sur les rapports des généraux irakiens engagés dans la guerre au sol (au Koweït, aux frontières avec l'Arabie Saoudite ainsi qu'à Bassora), le recours au discours islamique considérant cette guerre comme relevant d'un projet de « croisades » est évident⁶⁸. A cette période, les discours politiques des dirigeants de l'État irakien ont pris sans équivoque une tournure religieuse, quasi-messianique. Pour illustrer cette attitude politique générale à l'échelle de l'État irakien, je traduis et je reproduis ici un extrait du discours de l'ancien président irakien Saddam Hussein lors de sa déclaration du retrait des troupes irakiennes du Koweït (26 février 1991) à la suite de l'invasion américaine⁶⁹. Ce discours montre la nouvelle revendication d'un charisme religieux de type messianique :

Au nom d'Allah le miséricordieux,
 Ô grand peuple
 Ô pieuses et valeureuses forces du jihad et de la croyance, les Hommes de la mère de toutes les batailles
 Ô croyants et honnêtes hommes de notre nation. A tous les musulmans et tous les nobles de ce monde.
 Ô femmes irakiennes honnêtes.
 (...) Pendant deux mois, nous avons combattu sans relâche contre l'animosité et la mécréance composée par plus de 30 États engagés en guerre contre nous et guidés par les États-Unis d'Amérique. Un combat mythique qui apporte la preuve à propos d'un signe voulu par Allah. Un combat voulu par Allah pour qu'il soit une entrée vers la croyance, l'immunité et l'honneur pour les croyants. Un combat qui constitue – suivant la volonté d'Allah – une entrée vers la chute, l'humiliation et l'oppression des mécréants, des traîtres, des criminels et des corrompus.

67 Traduction de terme arabe « *يعرج* » souvent utilisé par Saddam Hussein dans ses discours de cette période.

68 Les mémoires du général Salah Aboud Mahmoud en 2016 rapportent l'état d'esprit de cette guerre où la motivation face à la supériorité technique et numérique des alliés fit émerger un sentiment religieux nationalisé chez les soldats irakiens : *نوي ميديالكال راد فلكرش، 1991 ماع جي لخال ابرح. لكراعلما مأ، دومحم دوبع حالص نكرلا قي رفلدا* : عيزوتل او رشنلل، 2016.

69 Je traduis de l'arabe au français.

(...) N'oublions pas l'esprit du djihad glorieux qui a permis à des hommes croyants d'entrer avec puissance à l'intérieur du siège de la trahison.

(...) Tout ce que nous avons enduré et tout ce dont nous avons décidé en nous inclinant à la volonté d'Allah et tout en choisissant la croyance et le courage s'inscrit aujourd'hui dans le livre de l'honneur dont la signification restera à jamais gravée dans le peuple, dans la nation et dans les valeurs de l'islam et de l'humanité. C'est un livre qui racontera l'histoire d'un peuple croyant, intransigeant et patient. Ces positions qui nous demandent des sacrifices et un jihad d'honneur forment la profondeur de la personnalité croyante de l'Irak. Elle influencera à jamais les âmes : non seulement directement en matière de lutte entre les pauvres opprimés d'un côté et les riches oppresseurs et exploitant de l'autre. Non seulement entre la croyance et la mécréance ou entre l'oppression et la trahison d'un côté et l'équité, la justice, la sincérité et l'honnêteté de l'autre. Mais de façon indirecte, puisque ces positions secouent les âmes adverses en montrant la vérité, elles augmentent la croyance des croyants.

(...) Après 1990, [Notre combat] ouvre l'ère de nouvelles mesures. Celles du djihad, de la croyance, de l'islam, du courage, de la lutte et du sacrifice pour le bien et pour ce qui est puissance.

Et quand de nouvelles mesures se stabilisent et refusent ce qui était familier, c'est-à-dire la soumission, la trahison, l'oppression et le corrompu... à ce moment, l'occasion pour que poussent de nouvelles plantes purifiées grandit. Les racines de cette plante s'affermissent dans la bonne terre, et au premier lieu la terre des arabes, terre d'accueil des révélations et textes sacrés. La terre des prophètes et des envoyés de Dieu. Allah le plus haut dit dans le saint coran : « semblable à un bel arbre dont les racines sont fermes et les branches s'élançant dans le ciel. Il donne à tout instant ses fruits, par la grâce de son Seigneur ». À ce moment-là, les choses se réaliseront suivant le chemin du bien et du bonheur. Un chemin qui ne soit pas bafoué par les pieds des envahisseurs, ni leurs volontés maléfiques ni la corruption des corrompus qui ont souillé la terre arabe. Les croyants de toute la terre et ceux qui cherchent le bien et se distinguent par la croyance et les positions saintes du jihad règneront alors et vaincra la corruption, l'égarement, l'hypocrisie et la calomnie. La terre sera héritée alors, par la volonté d'Allah, par les bons et les justes serviteurs de Dieu. Allah le plus haut dit : « La terre appartient à Allah. Il en fait héritier qui Il veut parmi Ses serviteurs. Et la fin (heureuse) sera aux pieux ».

(...) La semence a été bonne dans la Mère de toutes les batailles. Et après avoir récolté ce que nous avons récolté, sachez que la grande récolte est celle qui nous attend dans le temps à venir – tout en louant Allah de la récolte de notre temps qui s'est réalisée par la générosité profonde, sans hésitation ni peur, des Moujahidines irakiens grâce à Allah qui a permis le maintien d'une ligne profonde d'un djihad d'honneur. Ce djihad se propulsera dans la patrie arabe et partout chez les gens à qui Allah a donné la gloire et la droiture, et cela jusqu'à réaliser le bonheur des croyants et augmenter leur honneur.⁷⁰

Le passage d'un discours panarabe socialiste et séculier à un discours imprégné du Coran et se référant à la « nation arabo-musulmane » imaginée trouve ses racines dans l'Etat irakien depuis le commencement de la guerre avec l'Iran en 1980⁷¹. Or, l'islam comme réservoir

70 La réponse du président Bush à la suite du discours de Saddam le 26/02/91 radicalise le recours au référentiel religieux. La guerre est pensée en des termes de croisades chrétiennes du côté officiel américain : http://www.moqatel.com/openshare/Wthack/Khotob/Khotub12/EKhotub7_1-1.htm_cvt.htm (consulté le 31/01/2019).

71 De son côté le discours officiel en Iran, une année après la Révolution Islamique qui a inspiré tant de mouvements islamiques sunnites et chiites, s'est replié sur du chiisme lors de cette guerre et son universalisme s'est réduit à

inspirant une guerre sainte et défensive ne s'est manifesté de manière revendiquée au niveau des instances décisionnaires de l'État et de l'armée que lors de la guerre du Golfe de 1991. Cette guerre a été vécue par les différents groupes sociaux parmi les irakiens (fonctionnaires, paysans, étudiants, etc.) et par de larges pans des populations arabo-musulmanes comme une « guerre civilisationnelle »⁷² visant non seulement les enfants, les femmes et les hommes d'Irak mais aussi l'islam et les musulmans. Les manifestations de millions de personnes dans les capitales des pays arabo-musulmans ne sont pas le reflet de simples luttes politiques internes aux pays musulmans et intrinsèques aux champs politiques des États comme l'indiquent certaines analyses⁷³. Ces manifestations reflètent une identification à une nation mutilée, envahie et condamnée à une vassalisation au service de puissances coloniales. La dimension de l'honneur qui a trouvé son incarnation en temps de guerre dans les discours de Saddam Hussein – celui susmentionné le montre nettement – est centrale dans cette descente collective à l'enfer de l'humiliation, et plus tard de la violence.

Après le retrait des troupes américaines laissant derrière elles des dizaines de milliers de morts et après la suspension provisoire de la guerre, le sentiment religieux continue à progresser au sein de la société irakienne et s'est de plus en plus ancré dans les appareils de l'État et des figures en lutte de monopole du charisme religieux. Dans les entretiens réalisés en Irak, l'invasion nous est racontée comme une plaie ouverte qui demeure et qui exprime à la fois la douleur et la surprise. Un homme témoigne de cette guerre vécue :

« Il faut absolument que l'Irak soit une terre de miracles pour pouvoir être attaqué par des centaines de milliers d'américains et leurs alliés. (...) Ils ont confondu tout le monde dans cette guerre. Déjà, nous n'avons pas compris pourquoi ils nous attaquent. Pour le Koweït ? C'est faux, Saddam Hussein a quitté le Koweït. La sanction était collective et non pas contre Saddam. C'est parce que nous sommes musulmans ? Je pense que c'est surtout pour cette raison. Des musulmans qui dérangent »⁷⁴.

Ensuite, cette première invasion est pensée comme étant l'annonciatrice de celle de 2003.

un particularisme national défensif. Sur les premiers impacts de la Révolution iranienne dans les discours d'un mouvement comme Al Adl Wal Ihssan au Maroc : SAKHI, Montassir. **Islam politique au Maroc** : fabrique des discours et devenirs militants -Le cas de Jamâ'at al-'Adl wal Ihsâne - Mémoire de Master sous la direction de M. Choukri Hmed. Paris: Université de Dauphine, 2015.

72 EL MANDJRA, Mehdi. **La première guerre civilisationnelle**. Maktabat Ach-chourouq. Al Bursa al Jadida, Egypte, 1995.

73 Cette thèse est défendue par des sociologues comme Mounia Bennani Charaïbi qui réduisent l'engagement des gens dans « le monde arabe » pour les « causes » de l'Irak et de la Palestine à une simple identification à une « communauté imaginée ». La politologue défend l'idée selon laquelle ces manifestations expriment des oppositions internes alors même qu'elles mettent en avant des causes « arabes ». Voir BENNANI-CHRAÏBI, Mounia. Les conflits du Moyen-Orient au miroir des communautés imaginées : la rue arabe existe-t-elle ? Le cas du Maroc. **A contrario**, [s. l.], v. 5, n. 1, 2008.

74 Entretien avec un père de famille. Camp Bahraka, été 2017

La période entre les deux invasions est vécue par nos interlocuteurs comme un prolongement d'une guerre extérieure silencieuse qui passe par le biais de l'embargo économique. Ce qui est présenté par des instances internationales – le conseil de sécurité de l'ONU en l'occurrence – comme relevant de sanctions contre le régime, il est perçu et vécu par des millions d'irakiens comme une guerre destructrice menée par l'Occident contre la société irakienne dans sa totalité. De 1991 à 2003, des populations irakiennes, tant les kurdes (de toutes les obédiences religieuses), les sunnites et les chiïtes, vivent sous le coup d'une blessure collective et éprouvent un sentiment d'exploitation à la suite de l'agression des américains et leurs alliés. La revendication de la réforme du système répressif de Saddam Hussein, notamment à l'égard des minorités kurdes et des populations chiïtes, laisse la place à la manifestation d'un sentiment d'oppression internationale. Pendant cette période, le changement du régime politique était une revendication largement minoritaire à l'intérieur d'une société gouvernée par un État affaibli militairement et politiquement. Le pouvoir exécutif était perçu comme un pouvoir lui-même persécuté et incapable de se déployer. Et si l'opposition chiïte commençait déjà à se constituer à l'égard du régime, il est notoire que cette opposition se formulait également contre les acteurs de la guerre internationale en Irak. Nous le savons aujourd'hui, la majorité des milices, chefs tribaux et chefs charismatiques religieux se réclamant du chiïsme ont combattu les troupes coloniales en 2003, et se sont opposés à l'administration américaine en Irak. Par ailleurs, le chemin emprunté par les dirigeants de Bagdad à l'aube de la guerre du Golfe de 1991 avait facilité la pacification des relations entre « chiïtes » et « sunnites » au sein de la société pendant cette séquence. Les administrateurs de l'État Baath ont reconnu l'action et le pouvoir des tribus et des communautés chiïtes et sunnites. Au sein de la société, les identités collectives ont gravité autour du triptyque : tribalisme, arabité et islam. Entre 1991 et 2003, ce triptyque identificatoire avait plus de sens pour les Irakiens que l'opposition sunnisme vs chiïsme.

Il convient maintenant de reformuler le problème : si la fragmentation du territoire irakien après 2003 résulte d'une situation coloniale, comment expliquer la centralité de l'islam dans les nouveaux projets étatiques qui émergent ? Pourquoi les luttes pour le pouvoir charismatique s'organisent-elles principalement autour du chiïsme arabe (représenté par le gouvernement de Bagdad) et du sunnisme salafiste (incarné par l'État islamique), plutôt qu'autour d'idéologies comme le panarabisme, le communisme ou encore le libéralisme ?

Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de revenir sur les dernières années du règne du Baath. Malgré le fait d'avoir réussi à réparer de nombreuses installations, infrastructures et bâtiments publics détruits par les bombes des alliés⁷⁵, l'État irakien a néanmoins délégué aux tribus la majeure partie des tâches administratives en dehors des trois grandes villes (Bagdad, Mossoul, Bassora). Il a distribué plusieurs de ses fonctions, y compris l'exercice du monopole

⁷⁵ CORM, Georges. *Le Proche-Orient éclaté – II. Mirages de paix et blocages identitaires 1990-1996*. Paris : La découverte, 1996. (p. 155).

de la violence et le droit d'accès aux armes légères restées sur son sol après la destruction des capacités militaires de l'État⁷⁶. Ce n'est pas tant le monopole de la violence physique qui devient l'enjeu de la lutte politique au sein de la société. C'est plutôt le travail sur les symboles (le charisme religieux sera dans ce sens un espace de fabrique de discours anticoloniaux) pour concevoir une réponse à la colonisation. Cette situation est caractéristique de l'Irak entre 1991 et 2003.

C'est dans ce contexte que la religion est devenue un nouveau ciment servant à réparer l'honneur blessé de la société irakienne, ouvrant l'espace devant la multitude des revendications des figures charismatiques religieuses aspirant à forger un nouvel ordre étatique. Par ailleurs, la religion cesse d'être un champ étatique dotés d'institutions administratives qui dictent et diffusent l'« officiel ». La religion déborde l'institution gouvernementale à partir de cette période pour ainsi devenir une nébuleuse diffuse. Sans entrer ici dans le débat sur la définition du religieux, disons simplement que la religion dont il est question dans ce contexte irakien précis est celle désignant un ensemble de discours et de pratiques sociales ne faisant pas l'objet d'un travail d'encadrement institutionnel et bureaucratique émanant d'une vision partisane hégémonique. Cela ne signifie pas qu'il s'agisse d'une religion échappant à toute institution étatique, mais elle n'est pas pensée à partir d'une *politique publique* située dans un champ administratif identifiable et incarnée par un ministère comme c'était le cas dans la période précédant l'invasion. C'est une religion diffuse mais c'est une religion façonnée par une contrainte non-gouvernementale, et trouve son incarnation dans les nouvelles chefferies qui la revendiquent. La contrainte dans le cas irakien entre 1991 et 2003 était celle de l'invasion coloniale et de la guerre définissant la population irakienne comme étant située à l'extérieur de « l'humanité » par un embargo des plus vigoureux, avant l'éclatement d'une guerre destructrice des communautés. Durant cette période, la religion bénéficie de l'action étatique, mais il s'agit d'une action *antimoderne*, c'est-à-dire une action qui ne s'appuie pas sur une bureaucratie fixant les frontières de *l'être religieux collectif*. En effet, l'État – fragilisé et agonisant en cette décennie – ne faisait qu'accompagner les pratiques et discours religieux émergeant comme expression collective et comme système défensif contre l'isolement de la société irakienne et de son système étatique dans le concert des États-nations modernes⁷⁷.

Certes, il y a unanimité au sein de la société irakienne quant au refus de la violence coloniale. Dans les entretiens, les discours religieux et confessionnels sont pensés comme un rempart contre cette violence. Mais comment expliquer donc les violences perpétrées contre les soulèvements « chiites » quelques jours seulement après l'annonce de la « victoire » des

⁷⁶ Le mensonge des représentants de l'État américain sur « la libération du Koweït » en 1990 a pris une tournure absurde en 2002 à propos des armes de destruction massive. La guerre de 1991 et l'embargo économique ayant détruit la quasi-totalité des capacités militaires de l'État irakien, accusé de production des armes à haute technologie.

⁷⁷ Pour une analyse socio-historique des changements idéologiques en lien avec les reconfigurations des États mondialisés, voir ELIAS, Norbert. **Les allemands**. Paris : Le Seuil, 2017.

alliés en 1991 par le régime ? D'abord, il faut souligner que la violence monopolisée dans certains secteurs par le gouvernement et le parti Baath ne s'est pas retournée uniquement contre des populations chiïtes qui se sont soulevées dans le centre et le sud du pays, mais également contre des cadres du parti Baath⁷⁸ lui-même et les membres de la famille présidentielle (les deux gendres du président et ses propres-petits-enfants sont exécutés) ainsi qu'à l'égard de la tribu Tikritie pourvoyeuse de plusieurs membres du gouvernement⁷⁹. Il ne s'agissait pas de simples règlements de comptes internes, mais d'un État qui, à défaut de sa dissolution, perd sa raison d'être. C'est la période qui voit la dissolution de « la raison d'État » dans le sens de l'effondrement de la centralisation, puisque l'appareil gouvernemental perd sa mainmise et parfois même la communication avec de nombreux secteurs de la société. Le gouvernement se transforma indéniablement en une organisation minoritaire dans la société. Pour récupérer son contrôle il orchestre crimes et violences extrajudiciaires⁸⁰. Les secteurs étatistes qui continuent d'exister – à leur tête un parti Baath agonisant – ne font ni des chiïtes ni des sunnites un ennemi à combattre, mais agissent de manière à confondre toute la société révoltée.

Nous pouvons, avec le recul reposer la question : pourquoi les alliés n'ont pas décidé de venir à bout du régime de Saddam Hussein en 1991 en visant les membres du gouvernement ou en poursuivant l'offensive terrestre et aérienne qui n'a trouvé pratiquement aucune résistance jusqu'à Bagdad ? Dans son ouvrage *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Jean Baudrillard souligne que « puisque cette guerre était gagnée d'avance, on ne saurait à quoi elle aurait ressemblé si elle avait existé. On ne saura jamais à quoi aurait ressemblé un Irakien qui aurait combattu avec une chance de se battre. On ne saura jamais à quoi aurait ressemblé un américain qui aurait combattu avec une chance d'être vaincu » (p. 78)⁸¹. En effet, les centaines de milliers des soldats de la Coalition (estimés à un million par des rapports et déclarations de l'administration américaine) n'ont trouvé en face d'eux que « 183.000 soldats irakiens... sous-équipés et sans

78 Les rébellions de 1991 se sont produites d'abord au niveau de l'institution militaire en retrait du Koweït, des unités armées basées dans le nord au Kurdistan avant de gagner des secteurs plus larges des populations chiïtes organisées en mouvements politiques ainsi que des villes kurdes comme Souleimaniye et Erbil. Sur ces rébellions voir ABDUL-JABBAR, Faleh. Why the uprisings failed. **Middle East Research and Information Project**, (Merip), [s. l.], n. 176, 1991.

79 Des entretiens croisés.

80 Nos observations se nourrissent du travail généalogique de Michel Foucault à propos de la notion de la « raison d'État » qui est consubstantielle à la naissance des grands mécanismes de la gouvernementalité moderne. Par raison d'État Foucault désigne une raison gouvernementale qui voit le jour à la fin du 16^{ème} et début 17^{ème} siècle en Europe : cette raison gouvernementale avait l'État comme principe, fondement et finalité. Pour un résumé de cette conception de l'État comme objectif en soi, voir particulièrement la première partie de la leçon du 22 mars 1978 du cours de Foucault (2004) au collège de France, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France, 1977-1978*,. (p.293-295).

81 BAUDRILLARD, Jean. *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*. Paris : Ed. Galilée, 1991.

aucun moyen véritable de résister » (p. 156)⁸². Le non-accomplissement de « la victoire » dans une guerre transformée en un « orgasme événementiel » pour reprendre Baudrillard, répondait à une logique de calcul politique qui voulait éviter l'implosion de la région devant l'absence d'opposition politique capable de reprendre les rênes du gouvernement moderne en Irak.

Depuis, on assiste dans ce pays à un comportement gouvernemental parsemé de contradictions : fermeté de discours contre l'envahisseur ; ouverture face à des instances internationales comme l'ONU ; répression de soulèvements et de mouvements sociaux ; amnistie de prisonniers politiques, voire de personnes exécutant des attentats contre des civils, etc. Deux processus se sont vus déclenchés en Irak à partir de ce moment : d'un côté une politique qui tente de rétablir de nouveaux mécanismes de maintien de « l'ordre » et une direction capable de restituer l'honneur bafoué et donc de protéger les gens contre le danger d'une prochaine invasion qui se profile dans les discours des puissances coloniales. De l'autre côté, une politique incapable de monopoliser la violence et témoignant ainsi d'une situation d'État défaillant face à la menace extérieure, incapable de protéger ses frontières et de s'allier à d'autres puissances étatiques pour le faire. En un mot, un État solitaire au milieu du concert des nations.

Dans cette solitude qui s'empare tant de l'État que de la société, et au milieu des contradictions qui dominent les pratiques du gouvernement, c'est le retour à un discours islamique défensif, avec des chefs charismatiques locaux revendiquant le pouvoir politique, qui devient l'unique pont reliant les secteurs administratifs du gouvernement fragilisé – le parti Baath en l'occurrence – et les populations.

CONCLUSION : DES LUTTES POUR LE CHARISME ET L'HEGEMONIE

La base territoriale de l'émergence de l'*État islamique* fut, comme nous l'avons montré, la société irakienne. Mais il est évident que ce constat ne réduit pas cet État la manifestation d'un conflit local. La colonisation de l'Irak (2003), l'immigration de milliers de militants du *djihad* en provenance des cinq continents vers le *Chaam*, la revendication de groupements politiques de leur affiliation à l'EI (au Yémen, au Nigéria, en Lybie, en Égypte, etc.) sont autant d'éléments nécessitant une analyse qui doit prendre au sérieux la signification de l'internationalisation de la figure de l'*État islamique* et de son discours au-delà des frontières irakiennes.

Nous avons limité tout au long de cet article notre analyse à la dimension « interne » de la société irakienne sachant que la frontière entre « l'interne » et « l'externe » est tout à fait

82 CORM, Georges. **Le Proche-Orient éclaté – II**. Mirages de paix et blocages identitaires 1990-1996, Paris : La Découverte, 1996.

poreuse dans le cas de la circulation des idéologies et de la religion. Partant de notre enquête menée en Irak, nous avons montré que l'ingérence de puissances étatiques étrangères relève des facteurs déterminant les transformations des structures et des discours au sein de la société brutalisée par l'invasion. Nous avons montré que le nouvel État irakien centralisé qui voit le jour à Bagdad au lendemain de l'invasion de 2003 – réorganisé sur fond de réglementations parlementaristes – met en place une politique incapable d'intégrer les luttes des charismes religieux qui se déclenche. Cet Etat ne prenait pas la peine d'admettre et de reconnaître les différents éléments ethniques et religieux qui se sont autonomisés dans les luttes inter-ethniques déclenchées depuis l'invasion. Il a ainsi nourrit la guerre par son interventionnisme au sein des communautés qu'il a considéré comme étant ennemis, étrangères et dangereuses tant cet Etat les approche comme relevant de l'ancienne garde prête à le renverser pour retrouver l'ancien appareil et l'ancien monopole baathiste. Ce que des observateurs de la société irakienne appelle « luttes confessionnelles » n'est au fond que la traduction d'une guerre pour l'accès à la redéfinition de la « morale » supérieure dans le cadre du nouvel État irakien restructuré⁸³.

À partir de 2003, et pour conjurer une guerre s'attaquant aux différentes formes d'étatisation⁸⁴, de nouvelles puissances de territorialisation s'agrègent autour de nouvelles figures religieuses charismatiques pour retrouver l'ancienne continuité hégémonique et territoriale. Ces nouvelles puissances étatistes sont incarnées dans *des lieux de politique étatiste*⁸⁵ qu'on retrouve tant dans des *'achair* (tribus) que dans des nouveaux partis-État parlementaires. Dès lors, cette volonté cherche des cadres idéologiques pour « coaguler » les individualités et former un ordre symbolique collectif. Une quête de la « nation » au sens moderne est ainsi réalisée depuis le recul de l'invasion. La fondation de l'unité territoriale ne pouvant se réaliser dans le schéma

83 Durkheim, contrairement à ce qui est souvent étudié dans les manuels de sociologie générale, insiste sur la dimension « psychique » et idéologique de l'État. Dans ses *Leçons de sociologie*, l'État est défini d'abord par la morale centralisée et centralisatrice. La « morale » faisant référence à la « pensée » qui existe dans une société d'État et qui « agit aux lieux et places de la société ». Plus avant, elle fait référence à la « vie psychique qui est diffuse dans la société (...) qui a pour siège spécial l'organe gouvernemental ». Ainsi, l'État est défini comme « un groupe de fonctionnaires *sui generis*, au sein duquel s'élaborent **des représentations et des volitions qui engagent la collectivité**, quoiqu'elles ne soient pas l'œuvre de la collectivité. Il n'est pas exact de dire que l'État incarne la conscience collective, car celle-ci le déborde de tous les côtés. Elle est en grande partie diffuse ; il y a à chaque instant des multitudes de sentiments sociaux, d'états sociaux de toutes sortes dont l'État ne perçoit que l'écho affaibli. **Il n'est le siège que d'une conscience spéciale, restreinte, mais plus haute, plus claire, ayant d'elle-même un plus vif sentiment** » (p. 86 de la 3^{ème} édition de 2012, Je souligne). DURKHEIM, Émile. *Leçon de sociologie*. Paris : PUF, 1950.

84 Bénéficiant du démantèlement du parti-État-Baath, cette guerre multiforme s'est manifestée par des luttes armées prenant la forme de guérilla urbaine contre les mécanismes de l'ordre colonial en s'attaquant à des soldats ou bien en s'attaquant à des personnes concentrant des ressources et des capitaux importants dans le cadre de l'ancien régime. Cette guerre civile combine également des formes de criminalité organisée par petits groupes (vol, kidnapping contre une rançon, règlements de compte, etc.).

85 Le terme est emprunté à Sylvain Lazarus, op. cit.

étatiste moderne sans la fondation d'une nation⁸⁶.

En effet, l'ancien ordre national hégémonique qui assurait une forme d'ordonnement et de stabilisation de la société irakienne n'était plus opératoire depuis la destruction par la colonisation de l'État et de ses appareils idéologiques – au sens althussérien⁸⁷. L'ordre symbolique ayant été visé par l'invasion et démantelé par la colonisation était en effet l'ordre combinant panarabisme et islam irakien. Si cet ordre est détruit par l'invasion, ses empreintes demeurent néanmoins vives et agissantes au sein des différents groupes armés naissant au lendemain de la dispersion du monopole de la violence physique et symbolique dans la société irakienne.

La refondation de l'État signifiait alors pour les puissances de reterritorialisation antagonistes une formation de la nouvelle Nation, allant de pair avec la volonté de régénérer de nouveaux territoires étatisés. Cette refondation a puisé dans un réservoir de ressources symboliques qui ont, certes, déjà existé au sein de la société irakienne, mais jamais de manière aussi tranchée et figée qu'au temps de la nouvelle séquence coloniale. La régénération étatique, parce qu'elle est par ailleurs une redéfinition de la nation, a ouvert le chemin à une lutte raciale qui a été largement évitée lors de la première fondation de l'État Irakien moderne en 1921. Deux discours nationalistes et religieux ont dominé la nouvelle lutte pour un nouvel ordre stato-national : d'un côté le discours chiite prenant en charge la direction du nouveau gouvernement soutenu par la Coalition Internationale. De l'autre côté le sunnisme de l'État islamique qui réussit lui aussi à réaliser une *'assabiya* nationale (esprit de corps au sens d'Ibn Khaldoun⁸⁸) et propulser une *da'wa* (appel) prenant la forme d'un *djihad* national pour retrouver un appareil d'État considéré comme étant « volé » par les américains et ceux qui vont devenir « les chiites » après l'effondrement de l'État baathiste⁸⁹. Ce *djihad* de l'État islamique revendique alors le sunnisme salafiste autour de figures charismatiques radicales et extrémistes comme Abu Bakr al-Baghdadi, et prend une forme étatiste moderne. Une dynamique qui a croisé une demande de *djihad* internationale qui n'a ni les mêmes objectifs ni la même vision étatiste des acteurs et organisations irakiennes⁹⁰.

86 HOBBSAWM, Éric. **Nations et nationalisme depuis 1780**. Paris : Gallimard, 1992. Cette conclusion est défendue par Durkheim dans le texte consacré à l'Allemagne. DURKHEIM, Émile. **L'Allemagne au-dessus de tous**. Paris : Ed. EHESS, 2015.

87 ALTHUSSER, Louis. Idéologie et appareils idéologiques d'État. **Revue La Pensée**, [s. l.], n. 151, juin 1970.

88 BOZARSLAN, Hamit. **Le luxe et la violence** : Domination et contestation chez Ibn Khaldun. Paris : CNRS éditions, 2014.

89 La question kurde étant stabilisée avant le déclenchement de ce cycle de la guerre des nationalismes en Irak. Le Kurdistan irakien a en effet bénéficié d'une autonomie de fait avant l'invasion américaine.

90 Sakhi, op. cit.

Montassir Sakhi

Chercheur au département d'anthropologie de la Katholieke Universiteit Leuven (KU Leuven) et à l'Institut des avancées études de l'université Mohammed 6 (Maroc). Doctorat en anthropologie à l'Université Paris 8. ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0002-3128-7732>. E-mail address : sakhi.montassir@kuleuven.be

ARTIGOS

O microcomércio doméstico de crack realizado por mulheres pobres, negras e idosas na Favela do Oitão Preto em Fortaleza, Ceará

The domestic crack microtrade carried out by poor, black and elderly women in Favela do Oitão Preto in Fortaleza, Ceará

Maria Gomes Fernandes Escobar

Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, Ceará, Brasil

Maria Glaucéria Mota Brasil

Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, Ceará, Brasil

Marcílio Dantas Brandão

Universidade Federal do Vale do São Francisco, Juazeiro, Bahia, Brasil

RESUMO

O artigo resulta de uma etnografia realizada na Favela do Oitão Preto em Fortaleza, Brasil, entre os anos de 2018 e 2019. Analisando o microcomércio de crack, evidenciamos a adesão de grupos anteriormente excluídos ou pouco participantes desse circuito. A partir dessa percepção, buscamos compreender a maneira como mulheres pobres, negras e idosas encontraram condições objetivas para aderir a uma prática microcomercial realizada dentro de suas casas e sem o uso de violência. A análise identificou sociabilidades existentes entre essas mulheres, seus clientes, outros vendedores e policiais, além da maior capilaridade que o comércio de drogas adquiriu nas comunidades e favelas, a partir do fortalecimento das facções criminosas nesses locais. Concluímos que esse microcomércio “doméstico” de crack no Oitão Preto está integrado à rotina diária de algumas mulheres que aderiram a tal prática pela necessidade de dinheiro, bem como devido ao fato de estarem excluídas do mercado formal de trabalho e à certeza da existência de uma clientela para a mercadoria que é o crack.

Palavras-chave: Microcomércio de Drogas, Facções Criminosas, Mulheres.

Recebido em 30 de março de 2023.
Avaliador A: 08 de maio de 2023.
Avaliador B: 29 de maio de 2023.
Aceito em 09 de agosto de 2023.



ABSTRACT

The article is the result of an ethnography carried out in Favela do Oitão Preto in Fortaleza, Brazil, between 2018 and 2019. Analyzing the crack micro-trade, we evidenced the adhesion of previously excluded groups or groups who did not participate much in this circuit. From this perception, we seek to understand how poor, black and elderly women found the objective conditions to adhere to a micro-commercial practice that takes place within their homes and without the use of violence. The analysis identified an existing sociability between these women, their customers, other vendors and police, in addition to the greater capillarity that the drug trade acquired in communities and favelas, with the strengthening of criminal factions in these places. We conclude that this “domestic” crack microtrade in Oitão Preto is integrated into the daily routine of some women who adhere to this practice due to the need for money and due to the fact that they are excluded from the formal job market and the certainty of the existence of a clientele for crack cocaine.

Keywords: Drug Microtrade, Criminal Factions, Women.

INTRODUÇÃO

A venda doméstica¹ de crack no contexto do microcomércio de drogas se estabelece como parte da dinâmica criminal decorrente do tráfico, que foi potencializada pela presença de facções criminosas e instâncias de controle e dominação de um circuito comercial que se expande até pequenos pontos de venda instalados nas casas de moradores de determinados bairros e favelas da cidade de Fortaleza. Assim, observamos a experiência de mulheres, todas maiores de 60 anos, que realizam a venda de crack em suas casas sem, no entanto, se considerarem traficantes²

1 Nomeamos microcomércio doméstico de crack aquele realizado nas casas das vendedoras e inserido no cotidiano de vida das famílias que ali residem.

2 Carolina Grillo (2008) já mostrou que a utilização da terminologia “traficante” deve ser considerada enquanto atribuição e classificação penal, ainda que muitos indivíduos, como é o caso das mulheres interlocutoras da pesquisa, não se identifiquem com essa nomenclatura e não sejam apontadas em seus territórios por esse termo, apesar de algumas delas já terem sido enquadradas penalmente pela realização da atividade ilícita e se esforçado em práticas que acobertem tal atividade. Daniel Hirata (2010) chama atenção para o fato de que, dentro dessa terminologia genérica de traficante, está articulada uma rede complexa de funções, posições, hierarquias e poder que envolvem diferentes categorias: “os patrões, os gerentes, os olheiros, os vendedores” (Hirata, 2010, p. 254), além dos envolvidos nas dinâmicas de transporte, preparação das drogas e segurança, bem como aqueles envolvidos no comércio de drogas no atacado e que comandam a fatia mais lucrativa do negócio. Ciente de todos esses aspectos, optamos por considerar aquilo que se expressa nas falas das interlocutoras, não as nomeando aqui como traficantes, e sim como vendedoras de drogas.

e sem exercerem o poder e a dominação ou possuírem o dinheiro frequentemente associados ao tráfico de drogas.

Em linhas gerais, procuramos perceber como se expressam essas “novas” dinâmicas do comércio de crack na cidade de Fortaleza, tomando como lócus de pesquisa um território extremamente vulnerável, a Favela do Oitão Preto, situada no Bairro Moura Brasil, zona leste da orla de praia da capital cearense. Além disso, apontamos a capilaridade adquirida pelas facções criminosas nesses espaços periféricos e o alcance das práticas comerciais que envolvem a venda de drogas, integrando populações anteriormente excluídas, como mulheres e idosos.

O artigo em tela é um recorte de tese doutoral (Escobar, 2022) desenvolvida sob a orientação da professora Glaucíria Mota Brasil e coorientação do professor Marcílio Dantas Brandão. Nele descrevemos, em um primeiro momento, os compassos de uma etnografia realizada e os acontecimentos que compuseram a análise. Em seguida, discutimos os mercados de droga, o tráfico e a capilaridade das facções criminosas na cidade de Fortaleza e, por fim, apontamos as novas dinâmicas do microcomércio de crack a partir da presença de mulheres negras, pobres e idosas que, esquecidas e/ou não alcançadas pelas políticas protetivas estatais, se lançam em atividades ilícitas que garantem o mínimo, a sobrevivência de si mesmas e de seus dependentes.

Aqui, o foco central da discussão são as práticas comerciais da venda doméstica de drogas e as configurações que tais práticas representam no cotidiano de vida das interlocutoras. Assim, não trataremos de forma pormenorizada da questão interseccional que está presente quando interligamos os marcadores de classe, raça e geração. Tal discussão, por sua importância e amplitude, deverá ser traçada em um texto específico, mas esclarecemos nossa percepção em relação à necessidade de tal abordagem.

COMPASSOS DA PESQUISA E OS CAMINHOS METODOLÓGICOS

Ao buscarmos perceber as dinâmicas do microcomércio doméstico de crack presentes na Favela do Oitão Preto, partimos de influências trazidas por pesquisadores ligados à Escola de Chicago e às suas orientações teóricas e metodológicas, que nos direcionaram à microsociologia de Erving Goffman e a seu empenho de desvendar as interações face a face, notadamente no que se refere às sociabilidades urbanas. Utilizamos a noção de enquadramento (*frames*) em Goffman (1986) na construção da estratégia de interação com os diversos agentes do fenômeno na tentativa de entender o conjunto de suas interações cotidianas com vistas ao microcomércio

que nos interessava naquele território, integrando também referencial próprio à sociologia das emoções³.

Os contornos da etnografia foram privilegiados a partir daquilo que nos pareceu relevante no processo dialógico estabelecido com as principais interlocutoras, quatro mulheres⁴ com quem desenvolvemos maior proximidade e mais interações. Nesse sentido, ressaltamos – como Clifford (2002) – que a etnografia deve ser pensada como uma negociação construída entre o pesquisador e seus interlocutores, entendidos como sujeitos conscientes e politicamente significativos. Pela perspectiva da etnografia sensorial, buscamos, como sugere Merleau-Ponty (1999), vivenciar a “carne do mundo”, tencionando observar o modo como essa materialidade se conforma por meio de formas sociais sensíveis. Por isso, pretendemos realizar uma observação “de perto e de dentro” (Magnani, 2002) dos objetos e conteúdos presentes na interação: as pessoas e as coisas materiais e imateriais, as sensibilidades e sensações.

O processo de entrada no campo foi construído a partir de andanças realizadas entre 2018 e 2019 na Favela do Oitão Preto, acompanhando um grupo de voluntários vinculados a uma organização não governamental (ONG)⁵ que realizava ações semanais no território em parceria com a prefeitura de Fortaleza. Assim, os voluntários tinham livre acesso à favela e às casas dos moradores, bem como contavam com certa “proteção” direcionada “ao pessoal da saúde”, como eram identificados. Ao acompanhar esse grupo, obtivemos a legitimidade que nos permitiu a aproximação, o estabelecimento da confiança necessária e as aberturas possíveis em relação ao tema, bem como conhecer locais, pessoas e interações que se tornaram interlocutores-chave para a realização do estudo.

A coleta dos dados se deu principalmente a partir do que era possível fixar na memória, devido à impossibilidade do uso de gravador⁶. Muitas falas que ouvimos no território estão recortadas e editadas pelo nosso olhar, por nossa escuta e nossa escrita, conforme nos ensina

3 De acordo com Koury e Barbosa (2015), a sociologia e a antropologia das emoções está posicionada como campo específico da sociologia e da antropologia geral e das Ciências Sociais como um todo. Neste ramo é levado em conta o entendimento da relação entre indivíduo portador de emoções, sociedade e cultura. Nesse sentido, as emoções são entendidas como uma teia de sentimentos produzidos na relação intersubjetiva, estabelecida como cultura objetiva e formas sociais, mas que também são expressas enquanto culturas subjetivas e conteúdos sociais. O caráter influenciador das emoções nas ações individuais e sociais é também objeto de um dossiê específico sobre o tema, organizado por Brandão e Siqueira (2019).

4 As quatro mulheres foram escolhidas intencionalmente não só por terem aceitado participar da pesquisa como interlocutoras, mas pela proximidade que foi se estabelecendo ao longo de nossas visitas ao lócus da pesquisa.

5 As atividades realizadas pela ONG consistiam na busca ativa de pessoas em tratamento de tuberculose, realização de exames com vistas a detecção da doença e a distribuição de medicamentos.

6 Por se tratar de pesquisa que se desenrola em meio a práticas ilícitas, a preocupação com o sigilo e a não identificação das interlocutoras esteve sempre pautada, inclusive para garantir a aceitação da nossa presença em campo.

Oliveira (1996). As anotações nos momentos das conversas eram poucas e breves, apenas para registrar algum nome ou dado mais específico. Os diálogos com elas foram sistematizados e organizados em pequenas narrativas que tentam expressar nossa compreensão das experiências reveladas, entendendo a etnografia como uma interpretação possível e sempre parcial de dados.

Assim, exploramos conversas com as mulheres e com outros moradores e frequentadores, observamos cenários, narrativas, percepções e dinâmicas do cotidiano, particularmente as que se relacionam com o microcomércio doméstico de crack e os condicionantes sociais presentes. As situações e os contextos presenciados são de certa forma singulares, pouco ou quase nunca citados pela mídia, situações ainda pouco visíveis pelos “de fora”. A diferenciação entre as várias categorias de vendedores de drogas e a observação de uma microeconomia cada vez mais doméstica e interligada à vida cotidiana de famílias foi, assim, revelando-se como uma situação relativamente nova no contexto de Fortaleza.

A Favela do Oitão Preto é, via de regra, representada no imaginário da cidade como um território violento e problemático. Está situada na área central da cidade, nos limites territoriais do Bairro Arraial Moura Brasil, ocupando uma faixa de duna “de frente para o mar”, compondo a área leste da orla de Fortaleza. Essa área, cobiçada pelo setor imobiliário, é ocupada por uma população de baixa renda, que migrou para a capital, principalmente durante o século XX, por causa das secas que assolaram o Ceará e da estrutura fundiária concentradora. Com pouca ou nenhuma assistência estatal⁷, o local teve um primeiro estigma de área de prostituição e hoje se apresenta como reduto de violência e tráfico de drogas sob influência da facção criminosa Comando Vermelho (CV).

As características da conformação desse território contribuem para que recaia sobre seus moradores um estigma que os torna desacreditados e apontados como uma “classe perigosa”, ligada ao crime e à violência. Nesse sentido, a dominação simbólica da favela e de seus moradores/frequentadores se expressa através de processos estigmatizantes que foram se construindo e reconstruindo ao longo dos anos e impõem àquele espaço e à sua gente uma simbologia de “problema”. Inicialmente, esse problema se materializava na ideia de “retirantes da seca”; depois veio a marca da prostituição; hoje impera a associação de seus moradores e frequentadores à imagem de perigosos agentes do consumo e do tráfico de drogas.

Como já citado, a pesquisa se concentra nas experiências de quatro mulheres moradoras do Oitão Preto, a saber: Tereza, 65 anos, Inácia, 68, Irene, 62, e Lourdes, 60, todas negras.

⁷ O entorno da Favela do Oitão Preto vem sendo “requalificado”, e alguns equipamentos culturais e de lazer foram implantados pela gestão estadual nos últimos anos, entre eles uma escola de gastronomia e hotelaria e vários equipamentos que compõem o Complexo Cultural Estação das Artes. Com a chegada desses equipamentos, a “Praça da Estação” deu lugar a novas estruturas voltadas ao lazer da população cearense e aos turistas que visitam a cidade. Moradores e pessoas que frequentam o Oitão Preto ainda permanecem, muitos espalhados pelas ruas próximas e nas vielas do próprio Oitão.

Essas mulheres vivem no Oitão Preto há anos, e Inácia nasceu e cresceu no Oitão. Nenhuma delas vivia na época com marido ou companheiro. Inácia, Tereza e Irene disseram ser viúvas, Lourdes era solteira. Das quatro mulheres, apenas Inácia e Tereza diziam ser donas da casa onde moravam; Irene e Lourdes pagavam aluguel diário por seus barracos. Em ambos os casos, as habitações eram precárias, sem rede de esgoto, luz nem água encanada. Em algumas ocasiões encontramos Lourdes dormindo na Praça da Estação, próxima ao Oitão Preto, quando estava sem dinheiro para pagar o aluguel. Todas elas têm filhos, alguns já mortos. Tereza e Irene, com filhos já adultos, cuidam dos netos. Lourdes não convive com os filhos; deixou-os ainda crianças com os avós em outro bairro, para que “não vissem a mãe fazendo coisa errada”. Agora diz que eles a veem na praça, mas não a consideram mãe. Inácia ainda chorava pela perda recente de uma filha que tinha Aids e, tendo adoecido com tuberculose, falecera havia poucos meses. De todas elas, apenas Inácia recebia o Benefício de Prestação Continuada (BPC⁸). Tereza tentava se inserir no Programa Bolsa Família (PBF⁹), mas não possuía meios de comprovar seu endereço. Lourdes aguardava o “aluguel social” prometido pela prefeitura. Todas elas consideravam o uso de drogas algo prejudicial. Tereza culpava a droga pela morte do marido e pela prisão do filho, além da ausência da filha, que não aparece em casa e vive nas ruas, em uso extremo. Inácia diz que a filha que morreu vítima de Aids e tuberculose ficou doente por culpa do crack. Irene também perdeu um filho que vendia drogas em uma disputa entre facções. Lourdes dizia que o Oitão Preto era “um antro de destruição por culpa da droga”. Ainda assim, todas elas viam na venda de crack a única forma de acesso ao dinheiro necessário às suas sobrevivências.

O que uma velha como eu ainda pode fazer? Não posso sair de casa, porque tem minhas netas, e elas precisam de mim. E esse povo aqui não quer outra coisa, não. Eles querem é droga. Fazer o quê? (Tereza, 65, 2018).

8 O BPC é um benefício da Política de Assistência Social direcionado a idosos e pessoas com deficiência. De acordo com os critérios de acesso ao BPC, o idoso deve comprovar que possui 65 (sessenta e cinco) anos ou mais, e o total de sua renda mensal e dos membros de sua família, dividido pelos integrantes, deve ser menor que 1/4 (um quarto) do salário-mínimo vigente. Já a pessoa com deficiência deve comprovar, além da deficiência, a incapacidade para o trabalho e para a vida independente; da mesma forma que o idoso, o total de sua renda mensal e dos membros de sua família, dividido pelos integrantes, deve ser menor que 1/4 (um quarto) do salário-mínimo vigente. Para maiores detalhes, ver: <https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/suas/beneficios-assistenciais/beneficio-assistencial-ao-idoso-e-a-pessoa-com-deficiencia-bpc>. Acesso em: 25 abr. 2022.

9 O Programa Bolsa Família é um programa social de transferência direta de renda destinado às famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o país. Para maiores detalhes em relação ao programa pode ser acessado o site do Ministério da Cidadania, disponível em: <https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/bolsa-familia>. Acesso em: 25 abr. 2022.

OS MERCADOS DE DROGAS E O AVANÇO DAS FACÇÕES CRIMINOSAS EM FORTALEZA

O tráfico de drogas no Brasil é compreendido, de modo geral, como uma ameaça à segurança pública. Os traficantes, tidos como inimigos do Estado, devem ser presos, as drogas precisam ser destruídas, e os usuários, tratados com abstinência. Pensar os mercados de drogas a partir da ascensão do tráfico como fenômeno contemporâneo é importante para entender a constituição e o avanço das facções criminosas e as particularidades que a presença dessas facções estabelece nesses mercados, notadamente no que se refere ao microcomércio doméstico de crack que avança nas periferias de Fortaleza.

O consumo de drogas ilegais em todo o mundo movimenta uma variedade de setores e, de acordo com Dantas (2012), somente nos EUA alcança em torno de 14 milhões de indivíduos e movimenta aproximadamente 50 bilhões de dólares por ano¹⁰. Ainda que os números relativos à movimentação do comércio de drogas possam ser discutidos, é inconteste a presença da economia que envolve o mercado ilegal de drogas e se articula de forma mundial e globalizada, sendo o comércio de drogas entendido inclusive como um “quarto setor” (Kronberg, 2006) dentro da economia.

O valor econômico atribuído à “mercadoria droga” está na base de altos lucros e produz localmente um impacto importante, como Labrousse (2010) identifica, ao tratar de determinados países.

No Afeganistão os lucros [com o comércio de drogas] representam mais de 50% do PIB e são um obstáculo ao controle do governo sobre o conjunto do país; na Colômbia, financiam grupos armados e impedem qualquer solução para os conflitos; no Paquistão, no Nepal e nos Bálcãs, contribuem para o financiamento de grupos terroristas; na Ásia Central, no Cáucaso, no Caribe ou na África, alimentam uma corrupção endêmica. Nos países ricos onde é lavada a maior parte dos lucros da droga, eles constituem a base da economia de regiões inteiras, quer se pense na Flórida, no Sul da Itália, na Costa do Sol espanhola ou na Côte-d’Azur, França (Labrousse, 2010, p. 57).

Em sua tentativa de explicar o preço como fator importante dentro da economia da droga, Kopp (1998) se lança a entender o ciclo que se estabelece a partir de diversas etapas

10 Apesar da movimentação financeira ligada ao comércio de drogas ser considerada um negócio muito lucrativo, Labrousse (2010) contesta as cifras normalmente relacionadas ao montante de dinheiro gerado com a atividade. O autor aponta que os lucros gerados pelo comércio de drogas são geralmente superestimados, já que tais dados não apresentam bases científicas, ainda que de forma imprudente tenham sido informados por responsáveis das Nações Unidas. Pierre Kopp (1998), em seu livro *L'économie de la drogue*, também refuta esses dados, sem, no entanto, desconsiderar o impacto importante desses lucros na economia mundial.

que vão do cultivo, passando pela colheita, pela transformação e pela exportação, até a distribuição aos vendedores varejistas e a venda aos consumidores finais. As rotas que levam as drogas aos mercados consumidores e as linhas do tráfico nas quais se posiciona a atividade das organizações criminosas levam em conta a concorrência, que, segundo o autor, é bastante acirrada, principalmente nos mercados produtores. Essa concorrência faz com que o aumento do preço seja, de modo geral, limitado. O percurso até a venda bruta da droga aos vendedores varejistas é, de acordo com Kopp (1998), uma atribuição das diversas organizações criminosas, que, para garantir o sucesso de suas ações, precisam lançar mão de estratégias que envolvem corrupção e violência, interferindo no preço da droga.

Na escala mais baixa da pirâmide comercial das drogas está a venda no varejo, que também não deixa de enfrentar a repressão policial, tendo a necessidade de uma atuação com vistas a amortecer as perdas advindas da apreensão das substâncias, por exemplo. Nesse espaço de ilegalismos, Steiner (2012), seguindo a sociologia econômica, entende o mercado como “um modo de coordenação que passa pelo preço, livremente negociado entre as partes envolvidas (a oferta e a demanda)[,] estabelecendo uma nova relação social mediada entre coisas e indivíduos” (Steiner, 2012, p. 111).

Além disso, o autor estabelece dois diferentes níveis de compreensão desse mercado, o micro e o macrosocial. Para este estudo interessa mais a abordagem microssocial dentro de um mercado de venda de drogas localizado e as interrelações que os atores sociais desenvolvem entre si a partir da relação vendedor-cliente, ainda que não nos sejam invisíveis as estratégias de fortalecimento e permanência do mercado de drogas, não obstante a repressão sistemática de que é alvo e a competição presente em diferentes escalas pelo domínio do negócio.

Ampliando o debate, Michel Misse (2007) discute sobre o mercado da droga e aponta a distinção entre as diversas atividades ilegais, como o contrabando ou a venda de produtos “piratas” e a venda de drogas. Para o autor, nos primeiros casos, apesar de serem atividades ilegais, seus agentes, denominados “camelôs”, são socialmente aceitos como trabalhadores informais. Ao contrário, os que transacionam maconha ou cocaína a varejo são chamados de traficantes, sem que haja distinção em relação a posição desses indivíduos na escala comercial e, portanto, recebem a mesma distinção aplicada aos operadores do tráfico internacional, por exemplo.

Entre esses, há os que enriquecem participando do comércio atacadista internacional e os que, ainda adolescentes, vendem “papelotes” ou “baseados” para outros adolescentes e jovens [...]. Nesse caso, o que parece demarcar a diferença não é tanto o tipo de mercadoria ou a rede de comercialização, mas os efeitos diferenciais de violência que seu comércio pode produzir (Misse, 2007, p. 141).

Esses agenciamentos demarcados por Michel Misse são importantes para a compreensão

do mercado das drogas, que se forma e se estabiliza a partir de conexões já situadas com os circuitos ilegais de economias transnacionais. As práticas comerciais inseridas nos mercados de capital globalizado adquirem novas configurações e ampliam sua expansão tanto em escala global quanto em territórios nacionais.

Telles (2009) informa que em São Paulo, mais intensamente a partir da década de 2000, o mercado varejista de droga se estruturou de forma mais ampla e mais articulada do que em décadas passadas. Misse (2006), estudando o mercado legal e ilegal, principalmente o relacionado ao comércio de drogas na cidade do Rio de Janeiro, tenta compreender a articulação desses mercados informais e ilícitos com outro mercado, denominado pelo autor de mercado político, igualmente ilegal, que se estabelece a partir dos aparatos legais-oficiais, sendo ali transacionadas as “mercadorias políticas” que envolvem práticas de suborno, corrupção, estabelecimento de acordos e compra de proteção que garantiriam o funcionamento dos mercados ilícitos e o sucesso dessas atividades.

A mudança ocorrida no mercado brasileiro de drogas está, segundo Rodrigues (2010), relacionada ao surgimento de um novo panorama, no que se refere à geopolítica das drogas na América do Sul. De acordo com o autor, nos anos 1980 os países andinos se apresentavam como produtores de coca e pasta base, a Colômbia liderava a transformação da cocaína, e o Brasil se estabelecia como rota para o envio da droga aos centros consumidores nos Estados Unidos e na Europa. A partir dos anos 1990, essa configuração muda, e o Brasil deixa de ser considerado “país de trânsito” para a cocaína destinada à Europa e se estabelece dentro da dinâmica do narcotráfico, articulado ao aumento expressivo do consumo em todo o país.

Por um lado, o comércio de drogas se apresenta como negócio transnacional que movimenta altos fluxos de dinheiro a partir do estabelecimento de uma rede de atividades criminosas. Por outro lado, este comércio também apresenta um contexto local que se configura a partir de pontos de venda de drogas nos bairros, nas periferias e nas favelas das cidades. Na confluência destas duas faces (macro e microeconômica) do mercado de drogas buscamos compreender as redes hierárquicas de poder que nem sempre estão nítidas, não sendo por isso tão facilmente tipificadas. As dinâmicas locais, que evidentemente não são iguais em todos os territórios, apresentam possibilidades de análises diversas, dada a complexidade das questões em jogo, que extrapolam a esfera do campo puramente comercial e se espraiam nos modos de vida dos indivíduos envolvidos.

Essa perspectiva mais localizada (micro) quanto ao mercado de drogas é estudada por

Misse (2007), que detalha o surgimento do “Movimento”¹¹, denominação do mercado local de drogas no Rio de Janeiro. O autor informa que, ao longo dos anos, foi se estabelecendo o endurecimento das penas em relação ao tráfico de drogas, no entanto tais medidas não reduziram o comércio ou o número de usuários, ao contrário – assistiu-se ao crescimento do comércio de drogas e à participação crescente de policiais, acusados de exigir propinas de integrantes do tráfico de drogas.

De acordo com Rodrigues (2010), facções, milícias, comandos e partidos do crime cresceram no espaço contínuo formado pelo sistema penitenciário e pelas favelas/periferias. Dentro das prisões, surgiram organizações como o Primeiro Comando da Capital (PCC), com origem em São Paulo, e o Comando Vermelho (CV), no Rio de Janeiro.

Eles instituíram uma forma de governo que disciplinou a massa carcerária, transformando-a em obedientes soldados/funcionários. Operando como empresas, esses grupos agenciam não apenas o tráfico de drogas, mas também outras ilegalidades, em contato próximo com policiais, autoridades públicas, juízes, advogados (Rodrigues, 2010, p. 12).

As facções que inicialmente centralizavam suas ações nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo se espalharam para o restante do país e até para fora dele. Em Fortaleza, o fenômeno do aparecimento e do fortalecimento das facções ligadas ao tráfico de drogas é relativamente recente. Nos anos 1990, as periferias da capital cearense eram dominadas por grupos de jovens que se organizavam em “gângues”. Diógenes (2008) aponta o contexto de formação e crescimento desses grupos juvenis que traziam em suas referências uma linguagem própria, as gírias e os modos de socialização forjados a partir das “batalhas” entre gângues nos territórios e bailes *funks*. Paiva (2019), uma década depois, constatou em uma pesquisa realizada na periferia da mesma cidade que o aparecimento das armas e das drogas nesses locais não estava inicialmente vinculado à formação de um mercado ilegal de venda de drogas – o interesse era fortalecer as disputas territoriais entre as gângues e fornecer um aparato bélico a ser usado nos confrontos e nas ações de intimidação dos oponentes.

Não demorou até que esses grupos percebessem que a venda de drogas era um negócio lucrativo e com uma clientela que crescia ano após ano. Paiva (2019) informa que as disputas por poder, dinheiro e controle do negócio dentro das gângues fizeram com que se ampliasse a

¹¹ “Seja como sinônimo de ‘boca de fumo’ seja como uma ampliação de seu significado original, de ‘movimento de vendas’, a expressão apareceu pela primeira vez como jargão no jogo do bicho” (Misse, 2007, p. 144). Atualmente, o movimento comparece na gíria de consumidores e vendedores de drogas ilícitas para representar vários e diferentes aspectos desse mercado”. Em nossas incursões no Oitão Preto, não identificamos nas falas das interlocutoras o uso do termo “movimento”, e apenas poucas vezes ouvimos o termo “boca” como referência a “boca de fumo”.

violência, e, aos poucos, aqueles que chegavam às posições de liderança se tornaram traficantes, empreendedores que faziam de suas próprias casas bocas de fumo para a venda de substâncias ilícitas. Inicialmente, o comércio se concentrou em maconha e cocaína; posteriormente, o crack ganhou destaque. Como tentaremos evidenciar, há diferenças importantes entre essa venda de drogas nas bocas de fumo e aquela exercida pelas mulheres que se apresentam nesta pesquisa.

Seguindo a conexão entre gangues e facções em Fortaleza, Paiva (2022) aponta que prevaleciam na cidade pequenos grupos territoriais que disputavam internamente o controle local de bairros e comunidades. O autor destaca que as mudanças começaram a ocorrer em 2014,

[...] quando traficantes locais começaram a “trocar ideia”, conversar sobre uma possível união, com reuniões dentro e fora dos presídios para discutir arranjos que envolviam as facções PCC, CV e FDN. Isso possibilitou que presidiários se organizassem e agenciassem grupos locais para os coletivos criminais mais robustos, reterritorializando e redimensionando a escala de participação nas dinâmicas do crime feitas na cidade. O surgimento da GDE possibilitou também um discurso identitário com pessoas vinculadas ao crime no Ceará e se impôs diante de grupos considerados estrangeiros (Paiva, 2019, p. 173).

Algumas dessas facções criminosas citadas por Paiva (2019) já foram amplamente estudadas, principalmente nos cenários em que surgiram. Biondi (2018), Dias (2011) e Feltran (2018) realizaram importantes estudos sobre a expansão e a consolidação do PCC em São Paulo. Sobre o CV, é possível destacar os estudos de Amorim (1994) e, mais recentemente, o livro de Manso e Dias (2018), que discute a ascensão dessa facção no cenário das práticas criminosas e do tráfico. A facção Família do Norte (FDN) tem sua base no estado do Amazonas e são poucos os estudos que detalham seu surgimento nos anos de 2006/2007 (Framento, 2018). No Ceará, os Guardiões do Estado (GDE) têm uma atuação ainda mais recente, com início datando de 2016. Paiva (2019, 2022) vem acompanhando a presença desses grupos criminosos no Estado e aponta que o fortalecimento das facções se dá a partir de dinâmicas e processos sociais importantes, que culminam em transformações nos moldes de fazer o crime em cidades como Fortaleza.

As alianças e as rivalidades entre facções criminosas colocam de um lado a GDE e o PCC, e do outro o CV e a FDN. Nesse contexto, passamos a observar em diferentes periferias da cidade inscrições em muros com a identificação da facção dominante da área; além disso, costuma-se expor o aviso de que, ao adentrar aqueles locais de carro, os vidros devem ser abaixados e, no caso do uso de motocicletas, os capacetes devem ser retirados, demarcando uma nova fronteira no domínio desses grupos, que passam a impor suas regras aos que vêm “de fora” ao território.

No Oitão Preto, a “ordem” impeditiva de roubos dentro da favela também está dada.

Como as facções impuseram suas normas e códigos de conduta em diversos territórios, o Estado passou da postura de negação da existência e da força dessas organizações para a de planejador e implementador de ações de monitoramento e combate às facções, o que contribuiu para que o Estado do Ceará se tornasse um dos mais violentos do país.

Em relação aos integrantes, é notório que adolescentes e jovens sejam geralmente o segmento mais assediado pelas facções criminosas; assim, eles são os principais atores a representar as facções dentro das comunidades, conforme apontou Paiva (2019). Os estudos sobre o tema demonstram a predominância de homens entre os membros de facções, no entanto as mulheres também atuam nos mais diferentes papéis, em atividades nas bocas de fumo, na venda direta de drogas e no suporte aos companheiros, principalmente quando estão presos. Há ainda situações em que mulheres chefiam o tráfico, conforme apontou Oliveira (2020). As mulheres interlocutoras da pesquisa realizada no Oitão Preto não relataram ter ligações diretas com a facção que domina o tráfico na área, porém mantêm relações comerciais, de amizade e até laços familiares. Entre os membros faccionados há filhos, netos, sobrinhos e amigos das interlocutoras. É do comércio de drogas realizado por elas que trata a discussão a seguir.

INTERFACES DO MICROCOMÉRCIO DOMÉSTICO DE CRACK NA FAVELA DO OITÃO PRETO

A Favela do Oitão Preto há muito tempo abriga atividades consideradas amorais, como a prostituição, e ilegais, como o tráfico de drogas. No entanto, o crescimento do tráfico e o fortalecimento do poder das facções criminosas, assim como a agudização das condições de vida da população mais pobre, gerou uma alteração desse quadro e precipitou a entrada de grupos populacionais anteriormente raros nas dinâmicas de venda de drogas. Este é o caso das quatro interlocutoras da presente pesquisa. Todas essas mulheres passaram a exercer a atividade de venda de crack como forma de manutenção econômica de suas famílias.

A etnografia nos fez notar que a adesão às atividades de venda de drogas é bastante heterogênea em relação ao sexo, à idade e ao estilo de vida das pessoas que realizam esse comércio. Nesta pesquisa, nomeamos microcomércio doméstico de drogas, não tráfico, a prática exercida pelas mulheres interlocutoras. Fizemos esta escolha por dois motivos principais: primeiro, o fato de que as próprias interlocutoras não se consideram traficantes; segundo, nossa escolha se justifica pela percepção empírica de distinções que as diferenciam do contexto do tráfico como habitualmente o conhecemos. Ainda assim, entendemos que no Oitão Preto está construída uma estrutura de ilegalismos que se desenvolve em uma tênue fronteira entre

as escassas oportunidades de ingresso no mercado de trabalho formal e legal e as múltiplas formas de inserção em atividades ilegais, sendo a venda de drogas em casa uma atividade pouco complexa e capaz de abranger um grupo heterogêneo de participantes, inclusive mulheres e idosos.

Os mercados de drogas apresentam especificidades diversas e agregam atores que atuam em diferentes níveis de sua organização e estabelecem, por exemplo, os fluxos de hierarquia e dominação dos territórios e o uso ou não de violência no cotidiano das transações comerciais.

Para Daudelin e Ratton (2017), há uma distinção entre mercados de drogas considerados de natureza pacífica e aqueles que apresentam alto teor de violência. Os autores deixam claro que a ilegalidade em si não pode ser apontada como fator quase exclusivo da violência prevalente em muitos mercados de drogas. Nesse sentido, traçam outros determinantes que poderiam estar presentes nesses circuitos, influenciando um maior ou menor grau de uso da violência.

Os autores identificaram mercados abertos e fechados, cobertos e descobertos. Essa classificação é importante para o estudo em tela quando os autores estabelecem, por exemplo, que

[...] estranhos podem interagir em mercados abertos, enquanto apenas pessoas que se conhecem e confiam umas nas outras podem fazê-lo em mercados fechados [...]. Em tais mercados, a violência física, ou a ameaça do seu uso[,] é efetivamente substituída pela sanção social (Daudelin; Ratton, 2017, p. 118-119).

Em contraposição, em um mercado aberto ilegal, levando em consideração que os atores não se conhecem, inexistente um contrato social que garanta a regulação das transações. Nesse caso,

[...] a desconfiança prevalece, e a possibilidade de fraude, tanto para compradores como para vendedores, é alta. Intercâmbios entre estranhos ocorrem em uma atmosfera tensa, e a possibilidade de que um ou outro sejam policiais ou informantes aumenta ainda mais a tensão das interações (Daudelin; Ratton, 2017, p. 119).

Foi percebido que o grau de abertura dos mercados de crack estudados pelos autores na cidade de Recife era influenciado pela posição em que estavam inseridos na cadeia de distribuição. Assim, a partir da aproximação a um determinado ponto de venda ou a um traficante particular, os usuários costumam manter certa regularidade, utilizando-se dos mesmos pontos de venda.

Essa percepção se coaduna com o que observamos no Oitão Preto, em relação às práticas de venda de crack, já que naquele local também foi possível observar as regularidades nas transações de venda. As vendedoras interlocutoras desenvolveram uma “clientela” de certo modo fixa, e, nesse sentido, estavam presentes as relações de confiança necessárias para o

fluxo de venda de crack. Algo que se destaca nessa venda no Oitão Preto e difere do percebido pelos autores em Recife diz respeito aos mercados denominados “cobertos” e “descobertos”¹² e sua associação direta com situações de violência. Os autores demarcam que a venda de crack no varejo se configura como um mercado completamente descoberto, em locais amplamente conhecidos pelos usuários, por vizinhos e pela polícia. Ali, o consumo é realizado no próprio local ou pelas redondezas e os autores sustentam, a partir de seus interlocutores, que tais locais são propícios a práticas violentas, como furtos, roubos, assassinatos e confrontos entre facções, além de intervenções da polícia.

A etnografia realizada no Oitão Preto demonstrou, ao contrário, a existência de um comércio de crack fechado e coberto que se desenvolve sem que sejam acionadas práticas violentas e atrai certo perfil de clientes justamente por possibilitar tais garantias. Nas casas das mulheres visitadas não estão expressos os códigos de intimidação, desconfiança e medo que nos parecem estar presentes nos mercados analisados pelos autores. Ao contrário, a venda do crack se desenrola em meio à rotina doméstica dos afazeres diários e se coloca como apenas mais uma atividade pela qual aquelas mulheres são responsáveis.

Foi justamente a partir dessas observações que estabelecemos como ponto central observar o protagonismo dessas mulheres na venda de drogas sem deixar de perceber que essa base matrifocal também está presente no comércio de rua e em atividades que demandam sua saída de casa. A venda de drogas da forma como estamos situando está centrada no âmbito doméstico, sendo possível realizá-la sem descuidar de outras tarefas da casa e mantendo, ainda, a atenção a familiares dependentes dessas comerciantes.

A família, no contexto da adesão à prática da venda de drogas, tem papel primordial, considerando que, das quatro mulheres pesquisadas, três apontaram que sua entrada nessa atividade foi agenciada por outros familiares, notadamente o marido e os filhos homens. A partir da adesão de outros familiares ao tráfico de drogas, abriu-se a interlocução entre elas e os comerciantes do topo¹³, a partir de relações amplamente fundamentadas na confiança, já que os

12 De acordo com Daudelin e Ratton (2017, p. 120), um mercado descoberto envolve trocas físicas que são públicas, visíveis e, em resultado disso, baseadas em um espaço determinado. Nesses termos, esse espaço se configura como inseguro, porque potenciais competidores serão tentados a conquistar os espaços físicos onde as transações ocorrem e, ainda, porque os assaltantes sabem que há compradores com dinheiro e vendedores com produtos que convergem para os mesmos espaços, além, é claro, da presença da polícia, no caso de mercados ilegais. Já as transações cobertas, por contraste, têm lugar em espaços privados e bem-protegidos ou mesmo em ambientes virtuais.

13 Aqui tomamos como referência a tipologia estabelecida por Chaves (2013), que diferencia dois tipos de comerciantes de drogas: os “comerciantes do topo” que estão em uma escala acima, chefiando as transações com os grupos importadores de drogas, e os “comerciantes intermediários”, que fazem a venda direta da droga ao consumidor final. Ampliamos essas categorias a mais um tipo: os “comerciantes domésticos”, que, na experiência do Oitão Preto, estão ainda um degrau abaixo dos “comerciantes intermediários”, sendo subordinados a eles. As interlocutoras recebem o crack dos “comerciantes intermediários”, tendo pouco ou nenhum contato direto com os “comerciantes do topo”.

pagamentos pelas mercadorias comercializadas são feitos apenas após o comerciante doméstico realizar suas vendas. Uma das interlocutoras da pesquisa contou de forma mais pormenorizada o modo como se deu a aproximação com a questão da venda de drogas.

Meu marido e meu filho se meteram com essas coisas desde cedo. Meu marido era muito amigo dos traficantes, fazia trabalho pra eles, fazia proteção. Numa dessas ele foi morto. Aí passamos um bom tempo sem mexer com essas coisas. Eu vendia roupa no Centro, vendia café, me virava de todo jeito. O dinheiro dava só pra comer. Mas, assim que meu filho mais velho ficou adolescente, já se misturou com amigos e cresceu os olhos pra ter moto, celular. Começou só olhando mesmo, vendo se tinha movimento da polícia, depois começou a vender e ganhava dinheiro, vivia com os bolsos cheios. Eu conhecia os meninos que andava com ele, não são gente ruim, não, vi *tudim* quando ainda era crianças. [...] Ele começou a trazer pra guardar aqui, depois já tinha gente vindo aqui em casa procurar ele pra comprar, ele deixava aqui pra eu entregar e também guardava o dinheiro pra ele fazer o pagamento. Quando eu vi já tava ajudando ele com isso. Depois que ele foi preso, eu continuei vendendo. Essa já é a segunda vez que ele vai preso (Tereza, 65 anos, 2018).

O intermédio de alguém que estabeleça a ligação entre o “comerciante do topo” e os “comerciantes intermediários” é importante, já que a prática da venda de drogas, uma atividade em cadeia, passa por diferentes etapas até que de fato a venda se concretize. Cada uma das etapas mobiliza uma rede de confiança, proteção e sigilo que estabelece entre os envolvidos um esquema não contratual, mas fortemente internalizado. A quebra desse acordo informal pode ser punida inclusive com a morte.

A droga chega até essas comerciantes domésticas através de distribuidores que trazem o crack já cortado, pesado e embalado em pequenas pedras cujo preço (à época da pesquisa) variava entre 1 e 2 reais, a depender do tamanho. O valor das mercadorias funcionava como um atrativo para a venda e era impactado diretamente pela concorrência, que, naquele território, era bastante acirrada, tanto pela presença de outras vendedoras domésticas, quanto pelo comércio realizado na rua, onde os compradores eram abordados diretamente. Em casa, as pedras são dispostas em pequenos tabuleiros à vista e ao alcance dos consumidores, que podem escolher tamanho e quantidade. Junto ao tabuleiro, há um recipiente com moedas e cédulas de pequeno valor para facilitar o troco. Ao final da semana, os mesmos distribuidores que vinham deixar o produto retornavam para recolher “o apurado”.

No Oitão Preto, identificamos duas modalidades de venda direta de crack aos consumidores. Na primeira, o comerciante de rua, em posse do produto, o oferece aos transeuntes, principalmente nas ruas de maior movimentação dentro da favela ou mesmo nas praças e ruas próximas, tomando cuidado para não ser identificado por alguma instância do Estado em um típico exemplo de “mercado aberto e descoberto”. Na segunda, as substâncias são mantidas nas casas dos vendedores, e são os consumidores que vêm até elas, realizando a compra e muitas vezes fazendo o uso da droga nesses locais.

A possibilidade de fazer o uso da substância nas casas das interlocutoras atende a um grupo específico de usuários que buscam, muitas vezes, o sigilo e a segurança em um uso reservado e diferente daqueles que o fazem na rua. Em muitos casos, estão interessados na proteção que o uso no domicílio pode garantir, além da menor exposição. Da mesma forma, são usuários mais “controlados”, colocam limites ao uso e dificilmente causam problemas. Não é difícil encontrar no Oitão Preto a oferta de barracos que também podem ser alugados para a realização do uso de drogas; os cômodos são precários, mas garantem a privacidade e certa segurança durante o período de uso intenso.

Por ser uma atividade ilegal, apesar de todas as especificidades da venda em casa, o microcomércio doméstico de drogas também tem riscos. É por isso que as vendedoras consideram importante conhecer previamente os consumidores; relatam que a maioria são moradores do bairro ou pessoas que vêm de fora, mas são inicialmente apresentadas por alguém que elas já conhecem. Forma-se, assim, uma rede de contatos que busca, em última instância, garantir a proteção e o sigilo quanto às atividades comerciais das vendedoras e o consumo de drogas dos clientes.

Só deixo usar aqui gente de confiança. Não é qualquer maloqueiro que eu deixo entrar na minha casa, não. É porque quando eles ficam aqui, pagam um pouquinho melhor, às vezes eu cobro 10 reais ou 15, mas é só gente que eu conheço, ou então que vem com gente que eu conheço, aí não fico muito preocupada, não. Eles não mechem em nada não, só usam mesmo, ficam por ali até a lombra passar e depois vão embora [...]. Tem uns que vêm com mochila, documento, roupa, compram a pedra, pedem pra deixar as coisas aqui e vão pra caverna. Tem uns que voltam no mesmo dia, outros passam é dias... As coisas aqui. Eu guardo (Irene, 62 anos, 2018).

Intrigada com o modo como era feita essa “hospedagem” do cliente, considerando a presença de crianças em casa e o tamanho do barraco, que não possuía mais que dois cômodos, perguntei a Irene sobre isso.

Eu coloco as crianças no compartimento de trás, ligo a televisão, e elas ficam por lá. Se for mais de uma pessoa, e elas não estiverem na escola, eu mando ir pra rua brincar, ou ir na casa de algum vizinho (Irene, 62 anos, 2018).

Ao mesmo tempo que as mulheres não desejam se expor como traficantes, os usuários que as procuram também se interessam pelo anonimato e tendem a evitar (ou tentar evitar) que seu uso seja exposto no bairro ou em outros locais. Todas as vezes em que chegamos a alguma casa em que se fazia a venda e o uso do crack, a ação imediata das mulheres era retirar o tabuleiro da sala e, no caso de existirem clientes no local, estes sempre pareciam ficar constrangidos, envergonhados ou mesmo assustados com nossa presença.

Um dia chegamos à casa de Tereza e encontramos um homem e uma mulher sentados

na sala sobre banquinhos, usando crack. Quando nos viram, ficaram assustados; ambos se levantaram rapidamente e foram para outro cômodo. Ao se levantarem, pude perceber que os dois usavam fardamentos com o nome de determinada loja. Tereza, que já estava familiarizada com nossa presença, disse a eles que éramos voluntários da área da saúde e que eles não precisavam se preocupar. Tendo percebido o constrangimento que nossa presença causou aos dois clientes, nos despedimos e saímos. Ao encontrar Tereza uma semana depois, ela nos contou que seus clientes tinham estranhado nossa presença e ficaram com medo de que fôssemos de alguma forma repreendê-los. Como havíamos notado, os dois eram funcionários da loja cujo nome estava estampado em suas camisas. Tereza contou que os dois vinham ao Oitão no horário de almoço para fazer uso de crack. Usavam na casa de Tereza e depois retornavam a seus expedientes de trabalho.

Eles dois vêm toda semana, uma ou duas vezes. Compram pra levar para casa. Primeiro apareceu ele aqui, disse que tinha ficado sabendo que eu vendia e que ele podia usar aqui. Eu fiquei meio cismada, com medo de ele ser polícia, porque tem boa aparência, no dia nem tava com a farda da loja. Mas aí ele disse que quem tinha dito pra ele vir aqui foi o “Banana”, então fiquei mais tranquila... Das primeiras vezes, ele veio sozinho, depois começou a vir essa mulher com ele. Nem sei se são amigos ou mais. Eu não fico perguntando muito da vida deles. Eles chegam, sentam, usam e vão embora... Acho até interessante, porque eles andam limpo, trabalham, vida normal. Nem parecem os nóia daqui (Tereza, 65 anos, 2019).

Essas cenas de uso de crack, de alguma forma protegidas, garantem muitas vezes o sigilo e a segurança de usuários que não querem e não podem estar na rua. A maioria das pessoas que utiliza a casa de Tereza para o uso quer preservar sua “imagem”, ao usar em um lugar reservado. É um grupo diferente, como ela mesma observa a seguir:

Eles pagam direitinho, não ficam aperreando a gente quando a pedra acaba e eles não têm mais dinheiro. Tem uns que eu até vendo fiado, porque eu sei que é gente de palavra, que vai pagar. A maioria trabalha. No começo eles vêm morrendo de medo de ficar aqui, de aparecer a polícia, mas depois vão se acostumando, trazendo até os amigos [...]. Eles vêm mais na semana, trabalham no Centro e na hora do almoço vêm aqui pra usar. No final de semana a maioria só compra e leva pra casa (Tereza, 65 anos, 2019)

Os clientes que as mulheres interlocutoras agregam são, em sua maioria, um público diferenciado que evita exposição e deseja sigilo quanto a suas condutas. Esse perfil também faz com que as mulheres não precisem acionar mecanismos ostensivos de violência, fazer uso de armas ou qualquer outro artefato que sugestione as práticas violentas amplamente relacionadas ao tráfico de drogas. Conhecer os clientes pessoalmente se torna uma ferramenta importante para a garantia da proteção das vendedoras. A forma de venda que descrevemos só nos parece possível porque também há sigilo e proteção garantidos pela vizinhança. As

mulheres pesquisadas detinham uma posição relativamente privilegiada entre os vizinhos, que lhes garantiam certa proteção para a realização de suas atividades comerciais em ambiente domiciliar.

Os vizinho aqui são tudo gente boa. A gente se ajuda e ninguém vem aqui botar boneco comigo não. Todo mundo tem que cuidar da sua vida, mas, se precisar ajudar um vizinho, a gente ajuda. Aqui tem as facção, mas eles ficam lá no canto deles, se a gente não mexer com eles, eles não vêm mexer com a gente (Inácia, 68 anos, 2019).

Além da não utilização de armas e de práticas violentas no cotidiano de suas vendas de crack, outra questão apontada por elas que as distingue dos traficantes era o baixo lucro que obtinham na realização dessas atividades. Ao tentarmos saber das mulheres o rendimento médio de suas atividades, elas sempre referiram que o lucro “não dava para quase nada”, apenas garantia o sustento básico. Talvez a questão da baixa lucratividade esteja relacionada ao baixo valor da mercadoria¹⁴. Além disso, muitas vezes encontrávamos as casas fechadas, o que demonstrava que elas não trabalhavam no negócio todos os dias. A pouca lucratividade também foi apontada mais de uma vez para diferenciar a venda realizada por elas e aquela relacionada aos traficantes.

Isso aqui não dá pra nada não. A gente só fica nisso porque não tem outra coisa. Mas eu nunca pude comprar nada com esse dinheiro, só comida; e pago o aluguel do quarto. Às vezes nem pra isso sobra. Tem *doidim* aí que anda cheio de ouro, pagando de barão, mas se tu for ver, tão devendo na boca. Deus me livre. Eu pago bem direitinho (Lourdes, 60 anos, 2018).

A estrutura do microcomércio do crack se organiza a partir do somatório de uma rede de conhecimentos e uma organização que tem como base a confiança estabelecida entre os comerciantes do topo, os comerciantes intermediários e as comerciantes domésticas, os acordos de sigilo e proteção que se estabelecem na vizinhança e a presença de consumidores também interessados no sigilo e na proteção do seu consumo. Nesse contexto, consideramos que a venda de crack ocorre de forma bastante exposta: os revendedores são facilmente identificados e nem é necessário adentrar as ruas e os becos para perceber esse comércio informal. Desde que se tenha certas “precauções”, como, por exemplo, não falar o nome do produto que deseja de forma direta e evitar conversas muito demoradas, pareceu-nos relativamente fácil descobrir vendedores da droga no território.

Vale ainda ressaltar que não seria fácil ocultar do restante dos moradores da favela o envolvimento na atividade de venda de drogas em um território tão densamente povoado.

14 No entanto, como já apontado, o crack era a droga mais comercializada, e havia também uma procura da substância por parte dos usuários, justamente devido ao baixo preço.

Além disso, como em qualquer comércio, é importante certa divulgação da atividade para que seja possível alcançar os consumidores. No entanto há questões que precisam ser mantidas em segredo, notadamente a identificação dos fornecedores intermediários e do topo. A garantia da confidencialidade dessa informação é importante, principalmente na interlocução com a polícia.

Em se tratando da presença da polícia no território, as falas sugerem uma presença que amedronta, como Irene evidencia abaixo:

Eles [a polícia] não sabem chegar na casa da gente e falar direito. Eles chegam invadindo, ameaçando. Eles são covardes, querem pegar nas filhas da gente. Minha neta, ela é muito bonita e não é envolvida com nada. Eles vivem aqui atrás dela. Acham que, porque a gente é pobre, tem que aceitar eles. É da polícia que eu tenho mais medo (Irene, 62 anos, 2018).

O medo das abordagens policiais por meio do policiamento ostensivo é uma fala recorrente de quem vive em locais pobres e obviamente se relaciona com a banalização dessa violência na cidade, conforme analisaram (Brasil; Santiago; Brandão, 2020). Contudo, Irene traz um aspecto pouco comentado dessas “entradas” da polícia na favela. Ela aponta as investidas da polícia em sua casa não para combater o crime, já que relata uma abordagem sem justificativa prévia nem mandado judicial, mas de viés machista, sexista e abusiva, feita por homens policiais que, a partir de seu *status* de poder de polícia, adentram as casas, principalmente onde sabem viver somente mulheres, com a intenção de amedrontar, sujeitar e violentar meninas e mulheres pobres, consideradas por eles “coisas”.

As abordagens feitas a homens são via de regra mais ostensivas e violentas fisicamente, enquanto as mulheres sofrem bem mais a violência psicológica, a ameaça e a violência sexual. Anunciação, Trad e Ferreira (2020) afirmam que as jovens de comunidades pobres por vezes são caracterizadas a partir de critérios fenotípicos que as colocam na condição de suspeição; se estiverem associadas a algum outro marcador ou mais de um deles, maior será a chance de a jovem ser reconhecida como piriguete/maloqueira/mulher de bandido, sofrendo maiores violações e assédios.

Os estereótipos que circundam essas populações as colocam em um patamar de constante subalternidade, ao passo que sobre elas recaem categorizações estereotipadas, entre elas a perspectiva policial, capaz de produzir, segundo Paixão (1982), a incriminação de grupos e populações específicas. Essa abordagem que interliga diretamente a classe social e o território a ações violentas e ao crime já foi e continua sendo bastante estudada e discutida por Porto (2006), Misse (2006) e Zaluar (1999), que chamam atenção para as armadilhas da associação direta da violência a uma classe social distinta sem que sejam discutidos o caráter difuso e plural do fenômeno. Em sua pesquisa, Anunciação, Trad e Ferreira (2020) elencaram cinco critérios que seriam decisivos para estabelecer a “fundada suspeita”, isto é, elementos que compõem a

suspeição por parte dos policiais, quais sejam: fenótipo; pertencimento territorial e situação econômica; aparência, atitudes e comportamentos; e o contexto da abordagem.

As práticas de abuso de poder exercidas por policiais e relatadas por Irene são direcionadas, segundo ela, aos “peixes pequenos”.

Dos “grandes” eles [os policiais] têm é medo. Muitos fazem é acordo com os traficantes e ficam passando por aqui só por dizer que tão trabalhando. Eles sabem de tudo que acontece aqui e ficam ameaçando a gente pra ver se consegue alguma coisa (Irene, 62 anos, 2018).

Fica evidenciado na fala de Irene que uma importante condição para o desenvolvimento das práticas de venda de drogas na microeconomia do crack está relacionada a determinada colaboração ou omissão de determinados policiais por meio da troca de favores ou do pagamento direto por tais serviços. Irene e as demais mulheres entrevistadas não possuem capital econômico capaz de sustentar esses acordos. Para conseguirem negociar um “alvará de funcionamento” (Grillo, 2008) com a polícia, outras formas de pagamento precisam ser oferecidas; os favores sexuais estão entre as alternativas de pagamento mais solicitadas. Na experiência das interlocutoras da pesquisa, os favores sexuais envolvem suas filhas e netas, além de arranjos entre vizinhas e outras mulheres jovens do território. Esses são tipos de vulnerabilidades a que as mulheres estão sujeitas na realização da venda de drogas, submetidas muitas vezes a situações que tomam como referência sua condição de mulher.

Misse (2006) considera impossível compreender as práticas varejistas de venda de drogas sem direcionar atenção aos mercados de proteção agenciados pelas forças policiais. Para Irene, as abordagens policiais, longe de significarem a presença do “braço protetivo do Estado”, visam muito mais ao controle e à docilização dos corpos. Essas abordagens transitam entre ações abertas de repressão de caráter policial militar, constrangimentos morais e físicos e abusos de poder, além de aprofundar a ideia da submissão das mulheres ao desejo e ao poder masculino, notadamente daquele que detém o poder de polícia.

O papel das mulheres no microcomércio de crack as coloca, no cenário pesquisado, em um patamar de subordinação e sujeição enquanto exército de reserva usado quando a mão de obra masculina escasseia ou na iminência do risco de uma intervenção policial, como enfatiza Han (2012). De acordo com a autora, a domesticidade feminina, as responsabilidades maternas e parentais que lhes restringem a mobilidade e a necessidade econômica da sobrevivência proporcionariam uma retaguarda especialmente adequada para a condução dos negócios, margeados por voláteis traficantes masculinos, a quem pertence o comando da atividade.

A partir do adensamento de processos como a “feminilização da pobreza”, temos um cenário em que as mulheres da classe trabalhadora ou das classes subalternas, principalmente aquelas das camadas mais empobrecidas, se veem afetadas fortemente por situações de vida cada

vez mais vulneráveis, lançando-as ao mercado de trabalho ou a postos de trabalho precários, sendo elas cada vez mais responsáveis pelo sustento financeiro da família. Essa constante relação de serviço está posta no cotidiano de vida das mulheres interlocutoras da pesquisa, responsáveis pelo cuidado e manutenção financeira de outros, para isso assumindo postos de trabalho dentro do microcomércio de crack.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A diferenciação entre as categorias de vendedores de drogas e a observação de um microcomércio cada vez mais doméstico e interligado à vida cotidiana de famílias nos parece uma situação relativamente nova no contexto de Fortaleza. O caráter novo a que nos referimos não está tão relacionado ao tempo em que ocorrem e se desenvolvem tais atividades, mas à amplitude e à centralidade que tem alcançado esse microcomércio do crack a partir de um perfil cada vez mais heterogêneo de integrantes.

A pesquisa realizada no Oitão Preto demonstrou a existência de um mercado de crack que se apresenta “fechado e coberto”, convivendo com outros mercados “abertos e descobertos” que entrecruzam suas dinâmicas em uma linha tênue que se estabelece a partir da posição dos vendedores varejistas, do perfil da clientela e das garantias protetivas que buscam para usar crack do modo mais “seguro” possível. No ambiente doméstico, esse comércio se desenrola em meio à rotina dos afazeres diários e se coloca como apenas mais uma atividade pela qual as mulheres se tornaram responsáveis.

Assim, concluímos que o microcomércio doméstico de crack se constitui como uma “nova” modalidade de comércio dentro do microcomércio da droga nos bairros, nas comunidades e nas favelas. Nesse contexto, abriu-se a oportunidade de adesão de grupos anteriormente excluídos desse universo de ilegalidade, caso das mulheres idosas. Isso somente é possível a partir da estruturação de um mercado de compra e venda de crack que aciona distintas categorias de vendedores e possibilita o acesso dessas mulheres ao produto e aos clientes sem que sejam acionadas as práticas violentas e ostensivas tão comuns ao tráfico de drogas.

Outro achado importante é a diferença existente entre o recrutamento de adolescentes e jovens, considerados o público preferencial dentro da estrutura do tráfico e das facções, e o recrutamento das microcomerciantes domésticas, que ocorre por motivações e interações diferentes dos primeiros. As microcomerciantes domésticas são recrutadas a partir de homens familiares que estabelecem “a ponte” entre elas e os vendedores do topo. Essas microcomerciantes domésticas não estão abertamente dentro do circuito das facções, apesar de conhecerem seus

líderes e reconhecerem o poder e a capilaridade desse grupo na favela. Ainda assim, essas comerciantes não são faccionadas, não estando subordinadas a todo o conjunto de regras e modos operacionais das facções.

Por serem mulheres e estarem no exercício de uma prática ilegal, as microcomerciantes domésticas são, muitas vezes, alvos da ação violenta e sexista de policiais que se utilizam da condição de mulher dessas vendedoras para estabelecer práticas abusivas de controle, exigindo favores sexuais em troca da não importunação. Assim, elas se envolvem o máximo que podem nos procedimentos velados que garantem o sigilo de suas ações, bem como preservam a identificação dos vendedores dos patamares acima e contribuem para a manutenção do anonimato de seus clientes.

Por fim, a pesquisa evidenciou que o motor determinante da participação dessas mulheres nas práticas ilegais de venda de drogas é, sobretudo, a necessidade de dinheiro. Tereza deixou isso muito claro em sua fala, afirmando que, se “não fosse pela venda dessas coisas, eu ia tá pedindo esmola nas calçadas do Centro”. Ainda que o lucro pela venda de crack para elas seja pouco, ele garante a subsistência e as livra da mendicância.

REFERÊNCIAS

1. AMORIM, Carlos. **Comando Vermelho**: a história secreta do crime organizado. Rio de Janeiro: Record, 1994.
2. ANUNCIÇÃO, Diana; TRAD, Leny Alves Bonfim; FERREIRA, Tiago. “Mão na cabeça!”: abordagem policial, racismo e violência estrutural entre jovens negros de três capitais do Nordeste. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 190-271, mar. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902020190271>. Acesso em: 27 jan. 2021.
3. BIONDI, Karina. **Proibido roubar na quebrada**: território, lei e hierarquia no PCC. São Paulo: Editora Terceiro Nome/Gramma, 2018.
4. BRANDÃO, Marcílio Dantas; SIQUEIRA, Monalisa Dias de. O que podem as emoções. **Revista O público e o privado**, Fortaleza, v. 17, n. 34, p. 9-15, jul/dez 2019. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/opublicoeoprivado/article/view/2640/2111>. Acesso em: 14 jan. 2020.
5. BRASIL, Maria Glaucíria Mota; SANTIAGO, Erica Maria; BRANDÃO, Marcílio Dantas. A banalidade da violência policial contra jovens pobres, pretos e periféricos na cidade de Fortaleza. **Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 169-193, jan/abr 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/17733>. Acesso em: 14 ago. 2021.

6. CHAVES, Miguel. **Casal Ventoso**: da gandaia ao narcotráfico: marginalidade econômica e dominação simbólica em Lisboa. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2013.
7. CLIFFORD, James. **A experiência Etnográfica**: Antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
8. DANTAS, André Luís Toríbio. **Superpopulação carcerária no Rio de Janeiro regulada pela economia da droga**: um efeito da política de criminalização imposta aos jovens residentes das comunidades carentes. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana/Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <https://www.bdtd.uerj.br:8443/handle/1/14911>. Acesso em: 15 mar. 2022.
9. DAUDELIN, Jean; RATTON, José Luiz. Mercados de drogas, guerra e paz no Recife. **Tempo social**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 115-134, ago. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2017.125670>. Acesso em: 07 out. 2019.
10. DIAS, Camila Caldeira Nunes. Estado e PCC em meio as tramas do poder arbitrário nas prisões. **Tempo Social**, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 213-233, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ts/article/view/12673/14450>. Acesso em: 14 fev. 2019.
11. DIÓGENES, Glória. **Cartografias da cultura e da violência**: gangues, galeras e movimento hip hop. São Paulo: Annablume, 2008.
12. ESCOBAR, Maria Gomes Fernandes. **Traficante eu?** a venda “doméstica” de crack por mulheres na Favela do Oitão Preto em Fortaleza- CE. 2022. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2022. Disponível em: <http://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=107570>. Acesso em: 17 ago. 2024.
13. FELTRAN, Gabriel. **Irmãos**: uma história do PCC. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
14. FRAGMENTO, Rodrigo de Sousa. **A degradação da paz no norte do Brasil**: um exame a partir da violência entre Primeiro Comando da Capital (PCC) e Família do Norte (FDN). 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) – Centro de Ciências Sociais Aplicadas/ Departamento de Relações Internacionais, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/13828>. Acesso em: 08 mai. 2022.
15. GOFFMAN, Erving. **Frame analysis**: an essay on the organization of experience. Boston: Northeastern University Press, 1986.
16. GRILLO, Carolina Christoph. O “morro” e a “pista”: um estudo comparado de dinâmicas do comércio ilegal de drogas. **Dilemas**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, jul./set. 2008.
17. HAN, Clara. **Life in debt**: times of care and violence in neoliberal Chile. Berkeley:

University of California, 2012.

18. HIRATA, Daniel Veloso. **Sobreviver na adversidade: entre o mercado e a vida**. 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-03032011-122251/pt-br.php>. Acesso em: 17 jan. 2020.
19. KOPP, Pierre. **A Economia da droga**. Bauru, SP: EDUSC, 1998.
20. KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; BARBOSA, Raoni Borges. **Da subjetividade às emoções: a antropologia e a sociologia das emoções no Brasil**. Recife: Edições Bagaço, 2015.
21. KRONBERG, Helcio. **Crime: o quarto setor**. Brasil: Hemus, 2006.
22. LABROUSSE, Alain. **Geopolítica das drogas**. São Paulo: Desatino, 2010.
23. MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 11-29, jun. 2002.
24. MANSO, Bruno Paes; DIAS, Camila Caldeira Nunes. **A guerra: a ascensão do PCC e o mundo do crime no Brasil**. São Paulo: Editora Todavia, 2018.
25. MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
26. MISSE, Michel. **Crime e violência no Brasil contemporâneo: estudos de sociologia do crime e da violência urbana**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.
27. MISSE, Michel. Mercados ilegais, redes de proteção e organização local do crime no Rio de Janeiro. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 21, p. 139-157, 2007.
28. OLIVEIRA, Ana Hadassa da Silva. **As Primas Fiéis: aspectos sociológicos da ascensão das mulheres no mundo do crime por meio das facções no Presídio Auri Moura Costa**. 2020. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2020. Disponível em: <https://www.uece.br/ppgsociologia/wp-content/uploads/sites/56/2023/04/DISSERTA%C3%87%C3%83O-Ana-Hadassa.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2022.
29. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.
30. PAIVA, Luiz Fábio Silva. As dinâmicas do mercado ilegal de cocaína na tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 34, n. 99, p. 2-19, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/349902/2019>. Acesso em: 17/nov. 2020.
31. PAIVA, Luiz Fábio Silva. “Aqui não tem gangue, tem facção”: as transformações sociais

- do crime em Fortaleza, Brasil. **Caderno CRH**, Salvador, v. 32, n. 85, p. 165-184, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/26375>. Acesso em: 23 nov. 2020
32. PAIVA, Luiz Fábio Silva. O domínio das facções nas periferias de Fortaleza-CE. **Revista TOMO**, Sergipe, n. 40, p. 87-122, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/tomo/article/view/16711>. Acesso em: 14 ago. 2022.
33. PAIXÃO, Antônio Luiz. A organização policial numa área metropolitana. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 63-85, 1982.
34. PORTO, Maria Stela Grossi. Crenças, valores e representações sociais da violência. **Sociologias**, Porto Alegre, v. 16, p. 250-273, 2006.
35. RODRIGUES, Thiago. Drogas e Guerras. In: LABROUSSE, Alain. **Geopolítica das drogas**. São Paulo: Desatino, 2010. p. 7-14.
36. STEINER, Philippe. Marché, transaction et liens sociaux: l'approche de la Sociologie Économique. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 20, p. 111-120, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-44782012000200009>. Acesso em: 25 abr. 2020.
37. TELLES, Vera. Ilegalismos urbanos e a cidade. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 84, p. 153-173, 2009.
38. ZALUAR, Alba. Violência e crime. In: MICELI, Sérgio (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Anpocs/Sumaré, 1999. p. 13-107.

Maria Gomes Fernandes Escobar

Professora adjunta da Universidade Estadual do Ceará. Doutora em Sociologia pela Universidade Estadual do Ceará. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6767-8981>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação. E-mail: maria.escobar@uece.br

Maria Glaucíria Mota Brasil

Professora emérita da Universidade Estadual do Ceará. Doutora em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9929-9097>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Análise de Dados, Redação e revisão. E-mail: gmotabrasil@gmail.com

Marcílio Dantas Brandão

Professor adjunto da Universidade Federal do Vale do São Francisco. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco e pela École des Hautes Études en Sciences Sociales. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2978-4278>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Análise de Dados, Redação e Revisão. E-mail: marcilio.brandao@univasf.edu.br

Passageiros que não pagam passagem: reflexões sobre conexões entre circulação urbana e privação de liberdade

Passengers who don't pay the fare: reflections on the connections between urban circulation and deprivation of liberty

Luana Almeida Martins

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

Os espaços de privação de liberdade têm sido pensados cada vez mais não só como instituições totais apartadas da vida urbana, mas também através de seus fluxos, da circulação ou da porosidade. Essas reflexões vão desde as relações entre pessoas que circulam entre o dentro e o fora da prisão até a maneira como a administração das unidades de privação de liberdade funciona. A partir de uma pesquisa etnográfica realizada em uma unidade socioeducativa de internação provisória, pude observar como essa porosidade pode ser pensada não só por suas dimensões estáticas, mas também pelo foco na circulação urbana, mais especificamente a partir do trajeto de um transporte público coletivo. Nesse sentido, neste artigo busco refletir sobre a relação entre a circulação urbana, a segurança pública e o sistema socioeducativo a partir de relatos de meus interlocutores sobre uma linha de ônibus específica que conecta a Zona Sul e a Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro e por vezes acaba por criar outros pontos de conexão: a prisão para esses adolescentes que se representam como *passageiros que não pagam a passagem*. Assim, tratarei de questões que se relacionam não só com o controle social e o *crime*, mas também da circulação de determinados grupos pela cidade e sua relação com a privação de liberdade.

Palavras-chave: Unidade socioeducativa, Adolescentes, Ônibus, Cidade, Segurança pública.

Recebido em 01 de abril de 2023.
Avaliador A: 06 de junho de 2023.
Avaliador B: 15 de junho de 2023.
Aceito em 12 de dezembro de 2023.



ABSTRACT

Spaces of detention have been increasingly thought not only as total institutions separated from urban life, but also through their flows, circulation, or porosity. These reflections range from the relations between the people who circulate inside and outside the prison to the way in which the administration of the juvenile detention center works. Based on ethnographic research carried out in a juvenile detention center, I was able to observe how this porosity can be thought not only through its static dimensions, but also with a focus on urban circulation, more specifically the route of a public transportation system. In this sense, in this article, I seek to reflect on the relationship between urban circulation, public security and the socio-educational system based on my interlocutors' accounts related to a specific bus line that connects the South and North Zones of the city of Rio de Janeiro and sometimes ends up creating other points of connection: a prison for these adolescents, who represent themselves as passengers who do not pay the fare. Thus, I will deal in this text with issues related not only to social control and crime, but also to the circulation of certain groups through the city and their relationship with detention.

Keywords: Juvenile detention center, Adolescents, Bus, City, Public security.

INTRODUÇÃO

Era uma tarde de sol, por volta de 16h de uma quarta-feira do ano de 2014. À época, eu trabalhava em um prédio localizado em uma das ruas mais movimentadas do centro da cidade do Rio de Janeiro, a avenida Nilo Peçanha. Desci para comprar alguma coisa para comer na praça em frente ao prédio, ocupada por vários camelôs que trabalhavam todos os dias naquele mesmo local.

Após cruzar a praça e parar em um desses camelôs para fazer uma compra, escuto gritos vindo de longe e observo que muitas pessoas começaram a correr. Demorei a entender o que estava acontecendo. Um dos camelôs me puxou pelo braço, me posicionando atrás da barraca em que ele trabalhava, e me falou para ter cuidado, porque se tratava de um “arrastão”. Era um grupo de 20 a 30 jovens, a maioria aparentando ser menor de idade. Eles corriam em meio aos pedestres, alguns ficavam afastados do grupo maior durante a correria. Um deles se escondia a poucos metros de mim, atrás da barraca ao lado. Era um menino de aproximadamente 12 anos que parecia ser um dos mais novos do grupo. Ele olhava atentamente a movimentação e se escondia não sei exatamente de quem. Não havia policiais perto.

Por um tempo, olhei para esse menino que estava praticamente ao meu lado e comecei

a perceber sua tensão. As pessoas corriam e gritavam, fugindo daquele grupo do qual o menino fazia parte; ele, por sua vez, se escondia, assustado, atrás do camelô. O menino estava ao meu lado, mas não olhava para mim. Pouco tempo depois, ele correu, e o perdi de vista. O grupo também se dispersou em meio as outras pessoas, e não pude mais avistá-lo. Não vi ninguém ser detido; em poucos minutos, o fluxo dos pedestres na praça voltou ao seu habitual caos de direções opostas que se cruzam.

O camelô que havia me alertado sobre a situação começou a me dizer que aquilo acontecia todos os dias, aproximadamente no mesmo horário. Dizia ser uma “cena comum¹”; assim que os meninos sumiram, voltou a realizar suas atividades. Não vi nem ouvi nenhum relato de furto ou roubo, mas também não busquei encontrar pessoas que poderiam ter sido vítimas do ocorrido. Voltei ao trabalho e relatei o que se passou aos meus colegas. Alguns ficaram assustados, outros não demonstraram nenhum espanto.

O registro do momento em que presenciei esse episódio não foi feito naquela tarde, mas tempos depois, quando já cursava o mestrado e começava a rascunhar o projeto de pesquisa da dissertação, em meados de 2016. Aquele episódio, somado a tantas outras experiências que vivi como habitante da cidade do Rio de Janeiro, de alguma maneira foi o ponto de partida para que me interessasse por discussões sobre jovens, práticas criminais, espaço urbano e privação de liberdade. Quando deparei com aquele menino que se escondia praticamente ao meu lado, comecei a refletir sobre questões relacionadas ao modo como aquele adolescente descreveria aquela situação, como ele relacionava com o espaço urbano e de quem ele se escondia.

Esses pontos iniciais de reflexão foram sendo estruturados, e passei a refletir sobre a percepção do risco para os adolescentes que praticavam os chamados “arrastões”, seja no centro da cidade – como descrito acima –, seja nas praias da Zona Sul carioca, que acabaram se tornando meu ponto central de análise. Para chegar a essa discussão, desde início se colocou para mim uma questão: onde realizar a pesquisa de campo? Pensei em vários espaços, como uma delegacia ou até mesmo a uma vara da Infância e da Juventude, entretanto o que me parecia mais adequado naquela ocasião seria realizar a pesquisa em uma unidade de internação para adolescentes, acreditando que lá eu conseguiria desenvolver entrevistas e teria mais contato com eles diretamente.

Assim, após os trâmites burocráticos que envolvem a realização de pesquisas em unidades de internação para adolescentes no Rio de Janeiro, administrados pelo Departamento Geral de Ações Socioeducativas (Degase), comecei a frequentar em outubro de 2016 o Centro de Socioeducação Gelso de Carvalho Amaral, o Cense Dom Bosco, conhecido como o antigo

¹ As aspas serão usadas para indicar frases registradas durante a pesquisa e citações de outros textos; o itálico, para categorias nativas e palavras estrangeiras.

Padre Severino, e a realizar entrevistas com os adolescentes que lá estavam internados. Essa unidade, quando realizei a pesquisa, era a única da capital que funcionava como provisória, ou seja, os adolescentes estavam ali aguardando uma audiência que definiria se cumpririam medidas socioeducativas ou permaneceriam em liberdade. Sendo assim, a unidade recebia os adolescentes que tinham sido apreendidos havia poucos dias² e ainda não sabiam qual medida cumpririam.

O fato de que se tratava de uma unidade provisória também interferiu no modo como me relacionava com os adolescentes. Além de terem chegado havia poucos dias, também não ficavam muitos na unidade – o prazo legal máximo para a permanência deles é de 45 dias, período em que deve ser concedida uma medida definitiva ou a absolvição. Por essa razão, não conseguia realizar muitas entrevistas com o mesmo adolescente, salvo algumas exceções que possibilitaram que eu criasse um vínculo maior, mas ficaram circunscritas ao espaço da internação durante a pesquisa de campo. No total, realizei 34 entrevistas com 22 adolescentes ao longo de aproximadamente quatro meses. As entrevistas foram registradas com um gravador, que por vezes era desligado, a depender do que conteúdo da conversa e do pedido dos adolescentes, o que me possibilitou observar com atenção categorias nativas por eles usadas. As gravações só foram escutadas por mim e depois transcritas para a escrita da dissertação, seguindo a preocupação básica da antropologia de garantir o anonimato de meus interlocutores, através da troca de nomes e da anonimização de qualquer outro elemento que pudesse expor qualquer um desses adolescentes. Por outro lado – e como tenho refletido em termos metodológicos, considerando contextos de privação de liberdade –, elas também serviam de estratégia de permanência no campo, na medida em que era mais fácil que eu justificasse minha pesquisa a partir da realização de entrevistas do que de uma “observação participante” ou de uma “pesquisa etnográfica” na unidade, termos que pareciam muito abstratos naquele contexto. Desse modo, consegui permanecer longos períodos no campo, além de estabelecer vínculos com funcionários que me autorizavam a participar de outras atividades, como assistir às aulas da escola da unidade, às reuniões de grupos como o “narcóticos anônimos” e aos encontros promovidos por instituições religiosas, entre outros eventos que descrevo na dissertação, com o objetivo explorar a experiência da internação provisória na perspectiva dos adolescentes.

Considerando ainda essas discussões metodológicas, pontuo que, desde o início da pesquisa de campo de mestrado, uma questão se colocou para mim: eu queria compreender a relação que aqueles adolescentes tinham com o espaço da rua e da cidade e sua percepção

² Após a apreensão na rua, os adolescentes eram levados à delegacia e, posteriormente, se não fossem liberados, levados ao Centro de Socioeducação Gelso de Carvalho Amaral (Cense GCA), que funcionava como um centro de triagem, antes de serem levados ao Cense Dom Bosco. Atualmente, há uma Central de Vagas que direciona os adolescentes para as unidades onde há vagas disponíveis com o objetivo de evitar a superlotação.

de risco, mas meu campo se restringia ao interior de uma unidade. Dessa forma, percebia que minha pesquisa pensava dois espaços: o dentro da unidade, a partir do que vivenciei e observei ali, associado ao que eles me narravam; e o fora³, segundo o que eles me relatavam e minhas percepções sobre a própria cidade. Ao longo do tempo, fui percebendo que não havia como ignorar o local em que eles estavam inseridos e se fazia presente em nossas conversas frequentemente. Eles estavam presos, não na rua, e falavam bastante sobre a experiência de estar ali. Eu tinha, assim, um dilema que se colocava continuamente para mim: pensar o dentro ou o fora da unidade.

No entanto, em vez de optar por um ou outro e repensando meu problema de pesquisa, comecei a observar que essas divisões entre dentro e fora não davam conta do que observava durante o campo. Não há como pensar somente nos limites rígidos – como os muros – que separam a *pista* e a *cadeia*⁴. Ao contrário, acabei por refletir sobre a forma como é possível observar relações entre esses espaços ou como eles se interconectam. Assim, o que antes era um dilema passou a ser uma questão a ser explorada. Isso também se deu em razão dos dados produzidos durante o trabalho de campo, considerando que a unidade de internação e sua organização espacial possui muitas conexões com o espaço da cidade, seja na divisão dos adolescentes nos diferentes alojamentos em facções relacionadas ao local de moradia de cada um deles, seja a partir das moralidades compartilhadas por esses adolescentes que estabelecem, por exemplo, que aquele que roubar dentro de um ônibus não pode cumprir a medida no *convívio* com os demais, mas em espaços chamados de *seguro*, para quem tem *mancada na pista* ou para quem é *vacilão* (Martins, 2020).

Seguindo esse caminho, acabei por encontrar vários pesquisadores que estão pensando a prisão – ou, no meu caso, uma unidade socioeducativa – não somente pelo enfoque no isolamento, mas por sua porosidade, pela circulação entre o bairro e a prisão (Cunha, 2003), por suas “linhas de fuga” (Barbosa, 2005), seus “vasos comunicantes” (Godoi, 2015), pela circulação de pessoas e por suas redes informais de comunicação (Padovani, 2015) ou como parte de um “arquipélago” que conecta redes de punição, repressão e controle com saúde, assistência e cuidado (Mallart, 2021), somente para retomar alguns desses autores. Em diálogo também com esses pesquisadores, na minha tese de doutorado, elaborei essa relação entre o dentro e o fora da prisão a partir da categoria *ritmo* (Martins, 2022). De maneira breve e considerando a

3 Utilizo as categorias *dentro* e *fora* partindo de uma frase enunciada por um interlocutor que dizia que o “crime” dele “era lá fora”, indicando que “estar preso” era uma perda de tempo.

4 “Não se trata apenas (ou não mais) de produzir delinquentes ou organizar a delinquência nas ruas de maneira serial, como é o gosto da disciplina – rua, prisão, rua, prisão... – fecha-se uma cortina, abre-se outra. *Trata-se de estabelecer uma relação de imanência entre o que se passa nas ruas e o que se passa nas prisões*. O que acontece dentro das prisões deve se refletir imediatamente nas ruas e vice-versa (já não é mais possível dizer como João do Rio: ‘[a prisão] onde às vezes termina a rua’)” (Barbosa, 2005, p. 425, grifo do autor).

impossibilidade de desenvolver toda argumentação que tenho trabalhado em torno da categoria *ritmo* neste artigo, destaco que, na tese, busquei descrever em que medida o *ritmo da cadeia* está relacionado à experiência do encarceramento em diversas instâncias de análise, pensando-o como categoria nativa e analítica. Os sons, os cheiros, as relações estabelecidas na prisão, o tempo da pena, a administração da unidade e a circulação de pessoas de fora pelos presídios são alguns dos elementos que se articulam para compor um *ritmo da cadeia*, que é sentido por quem passa por ela. Esse ritmo não é universal – e explorei na tese os sentidos locais da pena, considerando o contexto brasileiro e o francês, por meio de uma bolsa de doutorado sanduíche. Por outro lado, há um consenso de que a cadeia tem um *ritmo* distinto da *rua*, o que também tem a ver com os diferentes níveis de porosidade entre o dentro e o fora da prisão.

Nessa perspectiva e voltando a essas conexões entre o dentro e fora e aos dilemas da pesquisa de mestrado, se minha ideia inicial era entrevistar os adolescentes apreendidos no centro da cidade ou nas praias da Zona Sul por arrastões, durante a pesquisa chamou minha atenção a quantidade de adolescentes que conheci presos em uma linha de ônibus específica, o 474, de que falarei neste texto. Dessa forma, comecei a explorar não só a dimensão da porosidade e da correlação entre as espacialidades internas e externas da prisão, como faz a maior parte dos autores que citei acima, mas também da própria relação entre circulação urbana, por meio de um transporte público específico como o ônibus, e a internação de adolescentes em unidades socioeducativas. Nesse sentido, o que me interessa aqui é, mais do que pensar o *ritmo da cadeia* ou a própria categoria *ritmo*, refletir sobre a maneira como é possível pensar a conexão entre ela e a *rua*, destacando a circulação pela cidade.

Assim, considerando essas questões, o objetivo deste artigo é retomar a alguns dados da etnografia que realizei entre 2016 e 2017 em uma unidade de internação provisória para adolescentes, o Cense Dom Bosco, localizado na Ilha do Governador, para desenvolver dois pontos de análise. O primeiro, que dialoga diretamente com a descrição que abre este texto, é tecer algumas considerações sobre o contexto em que essas reflexões foram feitas e o ponto de partida da análise, retomando algumas notícias divulgadas no período em que comecei a pesquisa que diziam respeito a conflitos urbanos envolvendo adolescentes responsabilizados por práticas de atos infracionais e sua circulação pela cidade. O segundo é descrever a maneira como meus interlocutores compreendiam esses conflitos e seus deslocamentos pelo espaço urbano e como percebiam os riscos durante a circulação dentro do ônibus e durante a prática de *crimes* (roubo e furto), utilizando, para isso, as entrevistas que realizei durante a pesquisa de campo. Para essa interseção, considerados os dados produzidos pela pesquisa, tomo como objeto de análise uma linha de ônibus que conecta a Zona Sul e a Zona Norte da cidade, que também é um local onde vários adolescentes haviam sido apreendidos.

Nesse sentido, meu foco será a relação dos meus interlocutores de pesquisa com o espaço

da cidade, mais especificamente com o deslocamento praticado entre suas casas e as praias da Zona Sul carioca por meio de uma linha de ônibus que por vezes acaba por dar início a outro circuito que conecta a *pista* e a *cadeia*. Uso essas categorias nativas, considerando o contexto carioca, onde *pista* refere-se ao “fora” da unidade, ou seja, a tudo aquilo que está no ambiente externo. Nesse caso, a *pista* é entendida como a *rua*. *Cadeia*, por sua vez, apesar de não ser o nome utilizado pelas normativas legais (Brasil, 1990), refere-se ao local onde os adolescentes cumprem a internação. Trata-se da categoria por meio da qual os adolescentes que conheci se referiam ao local onde estavam. Por isso a utilizo neste texto, como fiz em minha dissertação. Passemos, então, à cidade.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A CIDADE

Neste primeiro tópico, antes de trazer a perspectiva de meus interlocutores de pesquisa, farei algumas considerações – que vão um pouco além da cena do arrastão descrita na introdução deste artigo – sobre situações por mim observadas que me levaram às questões de pesquisa aqui colocadas. Além disso, os pontos que aqui destaco funcionam como uma contextualização das entrevistas que realizei com os adolescentes no Cense Dom Bosco, inclusive levando em conta minha própria percepção e relação com a cidade. Na época em que presenciei aquela cena, não foram poucas as vezes que os veículos de comunicação relatavam casos de roubos ou furtos coletivos, chamados de “arrastões”, no centro do Rio. Não era incomum que eu estivesse em um ponto de ônibus na avenida Rio Branco, uma larga avenida bastante conhecida, e o assunto entre as pessoas girasse em torno do medo e do risco de andar pelas ruas do centro. “Estamos reféns, não há o que fazer”; “Eu saio com uma carteira falsa na bolsa para dar se for roubada”; “Não venho mais com joias para o centro da cidade” – essas frases ecoavam nos transportes públicos, nos pontos de ônibus, em conversas de elevador e filas de banco, e eu tinha como costume anotá-las em cadernos que carregava comigo.

No primeiro semestre do ano de 2015, após um homem ter sido esfaqueado no centro (JN [...], 2015), outros casos envolvendo roubos com armas brancas começaram a ser noticiados. Os comentários que anotava em meu caderno sobre a sensação de insegurança tornaram-se mais frequentes diante das notícias veiculadas: “Agora a qualquer momento você pode ser esfaqueado, estamos rendidos”. A minha inserção nesse espaço era cotidiana: trabalhava no centro do Rio desde 2010 e me chamava atenção o modo como o assunto da possibilidade de ser roubado permeava pequenas conversas entre desconhecidos e de alguma forma orientava a escolha de ruas, percursos, horários de circulação, meios de transporte, a velocidade dos passos,

dos olhares, o uso ou não de joias, bolsas, celulares, enfim, a própria maneira como os pedestres se relacionavam com o espaço urbano naquela região central da cidade. É claro que essas experiências não são homogêneas e serão distintas para cada um, sobretudo se considerarmos dimensões de gênero, raça, classe e idade. No entanto o que aqui destaco é o compartilhamento de conversas, olhares e interações cujo pano de fundo é a virtualidade dos assaltos como um elemento da experiência urbana nessa região (Martins; Corrêa; Feltran, 2020).

Além do espaço do centro, outro cenário ocupava lugar nos jornais, sobretudo no verão: as praias da Zona Sul, consideradas uns dos principais cartões postais da cidade, e seus arredores. As imagens de arrastões e de pequenos furtos de cordão e de celulares tomavam conta dos noticiários e de vídeos na internet. Uma linha de ônibus em particular aparecia muitas vezes como a responsável por levar os adolescentes que praticam os furtos coletivos às praias, a linha que hoje faz o trajeto Jacaré - Copacabana⁵, o 474. A rotina do 474 é caracterizada, em uma reportagem veiculada na internet, por “ameaças, violência e vandalismo” ou, em resumo, como o “inferno do Rio” (Ameaças [...], 2015), sendo frequentes os pedidos de moradores da Zona Sul para que deixe de circular, que tenha o trajeto alterado⁶ ou, ainda, que seja alvo de *blitze* policiais.

Essas abordagens policiais, aliás, geraram muitas discussões em 2015, quando a Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro (DPRJ) impetrou um *habeas corpus* (HC) na 1ª Vara da Infância, da Juventude e do Idoso para coibir as frequentes apreensões de adolescentes que não estivessem em situação de flagrante, o que foi deferido pelo juiz responsável (DPRJ, 2015). Esse pedido da Defensoria decorreu de uma apreensão de cerca de 20 adolescentes feita pela polícia para encaminhamento à delegacia, com a finalidade de averiguar a existência de um mandado de busca e apreensão, sem que os jovens estivessem praticando ou tivessem acabado de praticar atos infracionais. O fato ocorreu em agosto daquele ano, mas que já era uma prática comum, de acordo com os adolescentes apreendidos e atendidos pela Defensoria.

Muitas críticas foram direcionadas à defensora responsável pelo *habeas corpus*, no sentido de que a polícia não poderia exercer sua função normalmente. O secretário de Segurança Pública à época chegou a afirmar que a polícia estaria constrangida de impedir a ocorrência de crimes após essa decisão da Justiça (Após [...], 2015). A defensora, por outro lado, alegou que a decisão não inviabilizava a prevenção de crimes, somente buscava proteger os direitos dos

5 Mais precisamente, sua saída é no Largo do Jacaré, e o ônibus chega até a rua Francisco Otaviano, em Copacabana, conforme indica o site da empresa que opera o percurso, a viação Braso Lisboa. Na volta, sua saída é na avenida Nossa Senhora de Copacabana, retornando ao Largo do Jacaré.

6 O que de fato ocorreu, quando, em janeiro de 2016, a linha teve seu trajeto reduzido. Antes, o ponto final era o Jardim de Alah, no Leblon, e depois passou a ser em Copacabana, com exceção dos finais de semana. Em novembro de 2016, foi criado um serviço expresso variante, que buscou reduzir o tempo de viagem.

adolescentes de ir e vir.

Poucos dias depois da decisão do HC, em um final de semana de sol, outra notícia envolvendo a linha 474 também ganhou repercussão. Alguns moradores de Copacabana se reuniram para realizar uma *blitze* na rua, parando os ônibus da linha e quebrando as janelas em busca de “moleques de chinelo, com cara de quem não tem R\$ 1,00 no bolso” (Fantti; Martins; Nogueira, 2015), como um deles informou. Denominados *justiceiros*⁷ pelos jornais, e apresentados como moradores da região que se encontraram por treinarem juntos *jiu-jitsu*, eles buscavam “proteger” os moradores do bairro, em virtude do excesso de furtos e, na visão deles, da ausência de práticas que efetivamente coibissem as ocorrências por parte dos policiais. Em suas palavras: “Não temos um líder, é uma revolta coletiva. Tem desde gente que mora aqui no asfalto, como no morro Cantagalo, e treina boxe na favela. Também tem gente que não luta e está revoltada” (Fantti; Martins; Nogueira, 2015).

Esse episódio ganhou apoio de muitos moradores, na medida em que se acreditou que uma atitude estava sendo tomada em resposta aos recorrentes furtos na região e em relação à sensação de ausência da polícia⁸. O então secretário de Segurança Pública, por outro lado, se pronunciou em entrevista à rádio CBN, alertando quanto à preocupação que esse tipo de represália pode gerar, inclusive com o risco de “linchamentos”. Em seguida, ele também se posicionou em relação às abordagens policiais, após as discussões que se travaram em razão da decisão do *habeas corpus* a que me referi, dizendo que solicitaria o auxílio dos órgãos responsáveis pelos adolescentes e que as abordagens voltariam a ocorrer, afirmando que:

A palavra que fundamenta a abordagem da polícia chama-se vulnerabilidade. Eu pergunto para essas pessoas: como que o jovem sai, por exemplo, de Nova Iguaçu, a 30 km da praia, só com a bermuda e sem R\$ 1 no bolso para comer, beber, pagar um transporte e vai ficar no calorão que está fazendo? Não se trata de ser pobre ou rico, se trata de vulnerabilidade (Após [...], 2015).

A fala do secretário gerou reações⁹, tendo em vista que a ela foi atribuída uma visão estereotipada de uma juventude pobre, negra e moradora de favela associada à imagem do *criminoso*. Enfim, o que estava colocado nesse episódio não era exatamente um caso isolado,

7 Da mesma maneira que outro grupo foi chamado quando amarrou com uma tranca de bicicleta um adolescente em um poste em 2014, no Flamengo, em represália a crimes ocorridos no bairro, que supostamente o adolescente teria envolvimento (Lucciola, 2014).

8 O que se pode perceber na fala de um morador exposta na reportagem no Jornal do Brasil online: “Polícia não faz nada, os justiceiros fazem! Meus aplausos” (Após [...], 2015).

9 “É um absurdo tão grande recolher esses jovens dos ônibus! Eles não reconhecem na juventude pobre uma juventude potencial. Achem que é preciso conter essa juventude mantendo-a no seu gueto. É um desserviço à sociedade. É preciso um policiamento preventivo sem estereótipos”, declara Itamar Silva, diretor do Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase), para a revista online Carta Capital (Malkes, 2015).

mas um cenário recorrente na cidade do Rio de Janeiro, para tomar como referência esse contexto no qual estou inserida e a partir do qual as questões deste artigo são formuladas. Faço aqui uma ressalva para indicar que esse cenário não busca dar conta da totalidade do debate que ocorre na cidade, mas apenas apresentar alguns recortes a partir dos quais a circulação urbana pode ser pensada em relação ao tema da segurança pública e da privação de liberdade. Além disso, o que pretendo trazer com esses relatos são as cenas a partir das quais as entrevistas se deram com meus interlocutores. Esses episódios foram tematizados durante essas conversas com o objetivo de explorar a maneira como os adolescentes apreendidos nessa linha de ônibus ou os que a utilizam para chegar até a praia compreendiam as questões colocadas nesses debates.

Por fim, também servem de suporte para revelar que, quando se pensa em segurança pública, é comum partir do pressuposto de que há uma parcela da população que oferece risco à mobilidade e à continuidade das práticas cotidianas de outra parcela. Cria-se uma distinção entre a população, que é vítima do perigo, e os agentes, que são considerados os responsáveis pelo perigo. No caso que relatei do 474, teríamos os “moradores de Copacabana” e os “adolescentes do 474” em conflito ou, ainda, os “trabalhadores do centro” e os “meninos do arrastão”¹⁰. Essa visão dicotômica é frequente nos debates do senso comum sobre a violência urbana. A frase “estamos reféns dos bandidos” marca essa polarização entre vítimas e criminosos.

Nesse ponto, amparo-me na análise do sociólogo Machado da Silva sobre o conceito de “violência urbana” para discutir a segurança pública. Para o autor, essa categoria está intimamente ligada a uma linguagem constitutiva do senso comum e por isso é “parte indissociável das atividades a que se refere” (Machado da Silva, 2011, p. 69). Ele argumenta que esse termo comporta diversos níveis de um amplo conjunto de práticas ilícitas. Assim, ele afirma que as

[...] condutas de referência são recortadas, apreendidas e sintetizadas pelo efeito, comum a todas, de afetar a continuidade das rotinas diárias [...], na medida em que são percebidas como ameaças à integridade física e/ou patrimonial individual. Em suma, a linguagem da “violência urbana” integra e confere sentido às práticas a que se refere a partir da concentração do foco nas atividades rotineiras e nas interações interpessoais (Machado da Silva, 2011, p. 70).

A discussão proposta por Machado se aproxima dos relatos aqui expostos. Nas falas no centro da cidade, a questão parece estar focada nas atividades rotineiras e nas interações interpessoais, gerando inclusive uma consequência na maneira como essas pessoas se relacionam com o espaço da cidade, levando uma carteira falsa ou deixando de usar joias. Em outro ponto, para pensar no conceito de segurança pública em relação à categoria de “violência urbana” a

10 Muitas vezes ouvi essa expressão em referência a adolescentes, em sua maioria negros, que transitavam em grupos tanto no centro quanto em bairros da zona sul, nem sempre durante a prática de *crimes*.

que ele se refere, Machado acrescenta:

Como sugeri na seção anterior, na linguagem da “violência urbana” a questão da segurança e da ordem pública tem sido compreendida e avaliada de forma cada vez mais limitada à preservação da continuidade das rotinas pessoais. Decorre daí que não é propriamente a questão da regulação das relações entre pessoas, grupos e categorias sociais que fundamenta as expectativas de controle social. Antes, o que está em causa é a demanda pelo bloqueio dessas relações. Segurança pessoal e confinamento (forçado, no caso dos moradores dos territórios da pobreza, ou desejado, no das camadas mais abastadas da população), ou seja, repressão, evitação e afastamento puro e simples, tendem a tornar-se sinônimos (Machado da Silva, 2011, p. 74).

A partir dessa leitura, é interessante pensar na relação do conceito de repressão e afastamento e as discussões expostas sobre a linha 474. O afastamento do risco vira sinônimo de repressão, por isso são constantes os pedidos de retirada dos grupos de adolescentes de determinados espaços públicos, para que seja garantido o direito de ir e vir – dos que se consideram vítimas – e para que seja preservada a continuidade das rotinas pessoais, o que é percebido no apoio de práticas como as dos *justiceiros* e suas *blitze*.

Nesse artigo específico do referido autor, a discussão se concentra nos efeitos que essa percepção traz para a construção de uma “metáfora da guerra”, que faz com que a demanda pela intervenção policial seja intensa. A partir disso, “expressa uma mudança ponderável no conteúdo e no significado histórico atribuídos às ‘classes perigosas’ e, como consequência, no papel da atividade policial” (Machado da Silva, 2011, p. 74). Nesse sentido, é possível mais uma vez relacionar essa discussão aos relatos anteriormente descritos em relação aos pedidos de repressão policial.

Enfim feitas essas ponderações, a partir dessa discussão sobre violência urbana e diante dos relatos anteriores, nas próximas páginas retomo trechos de entrevistas realizadas com os adolescentes considerados os causadores do problema, os “meninos do arrastão” ou os “adolescentes do 474”, no sentido de tentar compreender esse debate a partir de outra perspectiva. Além disso, como apontado na introdução, ao trazer esses relatos de campo que apresento a seguir, tenho o objetivo de propor outras conexões entre o dentro e o fora dos espaços de privação de liberdade, de modo a pensar a forma como a própria mobilidade urbana – considerando o percurso de uma linha de ônibus – está relacionada a espaços de privação de liberdade, neste caso a uma unidade socioeducativa de internação provisória.

Circulações e fronteiras urbanas

Luana: Por que você acha que esse ônibus tem mais assalto?

Alexandre: Sei lá... Tem mais *ladrão* dentro desse ônibus. Vamos supor: tá todo mundo na praia, dá umas 5 horas, que é tipo a hora que eu vim embora. Umas 3 e pouca já tinha uns vinte moleque lá dentro, e uns quatro *passageiros*, só.

Luana: E quando fazem revista? Revista *passageiro* também?

Alexandre: Não, *passageiro* é muito difícil, só revista mais *nós*, mesmo.

Luana: E vocês são *passageiros* também, né?

Alexandre: Passageiros que não paga a passagem.

Luana: Você acha que tem muito preconceito em relação a esse ônibus?

Alexandre: Claro, portanto, assim, quando começa a subir *nós*, assim de favela, quem pagou passagem, portanto, desce, pega outro, vai de outra condução. Fica com medo. Porque, assim, às vezes a pessoa tá querendo chegar em casa e não tá se sentindo muito bem, e o ônibus toda hora é parado.

Luana: E quando você foi preso?

Alexandre: A roupa que eu tava, eles já: “*Pah, é ladrão, pah*”. Já fica achando que é *ladrão*. Porque, tipo assim, geralmente quem mora em favela usa mais roupa da Nike, mais roupa de marca.

Alexandre foi um dos adolescentes apreendidos na linha de ônibus 474 que entrevistei durante a pesquisa de campo no Degase. Em nossa conversa, ele estabelece uma clara distinção entre aqueles que são os *passageiros* do ônibus e *nós*, os *moleques*, *ladrões* ou, ainda, os *passageiros que não pagam passagem*. Sua fala reflete, mais do que uma divisão entre *vítimas* e *ladrões*, uma distinção entre aqueles que usam o ônibus pagando a passagem e aqueles que *não pagam*. Nesse caso, os que *não pagam passagem*, segundo meu interlocutor, podem acabar causando transtorno aos demais, não por possíveis práticas de furtos, mas porque a presença deles no interior do ônibus acaba gerando mais paradas, transtornos, e, conseqüentemente, o trajeto de volta para casa acaba sendo mais longo.

Compreendo que essas divisões, quando expressas oralmente por meu interlocutor, são muito mais marcadas do que podem ser no cotidiano de circulação dessa linha. No entanto o que me interessa aqui são exatamente as representações e classificações que esses adolescentes operam ao se pensarem em relação à circulação pela cidade por meio do 474, depois de descrever o modo como essas situações apareciam nos jornais e debates públicos na seção anterior. Indo além, não se trata somente de classificações operadas por meio do discurso, mas também de distinções que separam os que serão revistados dos que não serão; os que serão procurados pelos *justiceiros* dos que não serão; os que estão em situação de *vulnerabilidade* ou não, para retomar a fala do ex-secretário de Segurança Pública acima. Enfim, a classificação operada entre os *passageiros que pagam ou não a passagem* do ônibus.

Nesse sentido, se as abordagens policiais nessa linha de ônibus podem atrasar os *passageiros* em seu retorno para casa, aqueles que *não pagam passagem* poderão ser revistados, apanhar dos *justiceiros* ou, ainda, acabarem presos, como Alexandre. Dialogando com Michel Misse (2008), que há anos têm se dedicado a pensar o que chama de “acumulação social da violência” no Rio de Janeiro, Alexandre parece se referir aos sujeitos que Misse (2010) caracteriza como “sujeitos criminais”. A análise do sociólogo parte da categoria “bandido”, mas, neste caso, é possível pensarmos que são também “sujeitos criminais” os *passageiros que*

não pagam passagem, moleques e ladrões por serem, no limite, matáveis pelos *justiceiro*, em ações como os linchamentos produzidos pelas *blitze* por eles implementadas.

Assim, neste tópico, partindo das entrevistas que realizei com essas adolescentes, busco refletir e trazer para o texto a perspectiva deles sobre essa circulação em três pontos: a visão do que representa aquela linha de ônibus para eles; a perspectiva do papel dos *justiceiros*, chamados por eles de *heróis*; e, por fim, a categoria nativa *ir de ralo*, que nomeia a situação na qual se é preso sem ter cometido nenhum ato infracional, por estar *no lugar errado, na hora errada*.

O ônibus

474 já é de favelado, Mangueira, Tuiuti, Jacaré, Arará... Passa no meio da favela. Cerca o 474. Vai pra Zona Sul, e da Zona Sul eles vêm dentro do ônibus, tipo uma carroça, um cavalo (Paulo, 16 anos, 2017).

Quando perguntei a Paulo, meu interlocutor de pesquisa, o motivo pelo qual a linha de ônibus 474 era indicada como uma linha com “muitos roubos”, ele me respondeu o que transcrevi acima, na abertura desse tópico. Para ele, o 474 é uma linha que percorre seu trajeto no meio de favelas que o cercam, uma linha que conecta a favela¹¹ até a Zona Sul da cidade. Paulo caracterizava o 474 como um *cavalo*, por ser um meio de locomoção entre esses dois espaços, ou, ainda, uma *carroça*, imagem que gostaria de reter para trabalhar as questões que apresentarei nesta seção.

Em outro artigo escrito em coautoria (Grillo; Martins, 2020) explorei o modo como esses deslocamentos entre a favela e a Zona Sul do Rio de Janeiro poderiam ser pensados como tecnologias de roubos e furtos, produzindo um distanciamento de locais onde essas práticas não são aceitas e podem ser punidas com violência física ou a própria morte, neste caso as favelas mencionadas por Paulo. Assim, os adolescentes que moravam em favelas e saíam de casa para furtar ou roubar, diante da regulação dessas práticas realizadas pelo tráfico de drogas nesses territórios, iam até a Zona Sul – ou a *vitrine do ouro*, para usar uma expressão de um interlocutor –, para que cruzassem as “fronteiras tácitas” (Grillo, 2016) entre essas regiões. Como meus interlocutores eram jovens menores de 18 anos, dificilmente possuíam carros para realizar o deslocamento, logo o ônibus se apresenta como uma opção de transporte para realizar esse deslocamento, como um *cavalo*, para retomar a fala de Paulo.

Neste texto, por sua vez, mais do que pensar esse deslocamento como uma tecnologia

¹¹ É importante destacar que há muitas favelas localizadas na Zona Sul do Rio de Janeiro, mas Paulo se refere especificamente àquelas localizadas na Zona Norte, onde mora, e por isso indica o trajeto da “favela à Zona Sul”.

do roubo ou do furto, gostaria de destacar a dimensão da própria circulação desses adolescentes pela cidade, em comparação com as cenas descritas anteriormente. Para isso, realizo uma interlocução como a autora Janice Caiafa (2002), que pensa o ônibus como um meio social a partir do qual se poderia investigar muitas das questões pertinentes à configuração urbana do Rio de Janeiro. Além disso, sobre os deslocamentos provocados pelo transporte coletivo ela afirma que:

O transporte coletivo é um grande agente dos desafios da cidade porque constrói acesso aos lugares e pode criar em seu meio mesmo um tipo de ocupação coletiva do espaço urbano. A ocupação do estado em movimento, quando nos transportamos coletivamente, envolve também um confronto com desconhecidos. O transporte coletivo, ao distribuir de alguma forma a população, ao conduzir para longe das vizinhanças, tem um aspecto dessegregante. Ocorre uma *dessegregação*, mesmo que provisória e local. O transporte coletivo reúne à sua maneira desconhecidos e dispersa a população, realizando por si só uma abertura (Caiafa, 2007, p. 119, grifo da autora).

Quando Caiafa fala sobre “dessegregação”, penso nos deslocamentos que os adolescentes faziam entre a favela e a Zona Sul, que os conduziam “para longe das vizinhanças” e, sobretudo, para longe das regulações impostas pelo tráfico, relacionadas à proibição de roubos e furtos na favela. Por outro lado, como ela afirma no final da citação acima, o transporte coletivo também reúne desconhecidos e dispersa a população. Sobre esse aspecto e retomando a fala de Paulo, quando o 474 passa no meio de diferentes favelas, ele possibilita que vários adolescentes moradores desses locais se reúnam dentro do ônibus. Para meus interlocutores que realizavam furtos na Zona Sul carioca, o 474 era, de alguma forma, um ponto de encontro para que o deslocamento fosse realizado. Assim, mais do que proporcionar a dispersão da população, o ônibus também significava um dispositivo de agregação.

Essa agregação que se dá entre os chamados *ladrões do 474* ou entre os *passageiros que não pagam passagem*, devo destacar, não é a mesma que ocorre com aqueles que utilizam o transporte como *moradores de favelas* para realizar o deslocamento entre suas casas e o trabalho ou o lazer. Então, se o 474 é um ônibus *cheio de ladrão*, também é um ônibus com muitos *trabalhadores, sofredores, de favela*, como me disse meu interlocutor Gabriel (2017), de 16 anos. Lincon (2017), também com 16 anos, no mesmo sentido que Gabriel, me explicou que há uma distinção entre o dentro e o fora do ônibus: “O cara não vai roubar dentro do ônibus, ele sabe que o negócio vai sair dentro da favela dele, vários *morador* que vai sair no mesmo ônibus que ele, dentro da favela, ele não vai roubar”. Thalisson, de 14 anos, falou que os *ladrões*

[...] têm que roubar fora do ônibus e pegar o ônibus [de volta]. E ônibus – só rouba ônibus de coletivo, de viagem, de quem tem dinheiro. Ônibus, ônibus mesmo, não pode, se não você vai ser *cobrado*. Por isso que eles não rouba dentro do ônibus, eles rouba pela janela. A janela tá aberta, eles mete a mão assim e vai (2017).

Assim, se o 474 proporciona o deslocamento entre um território onde não se pode roubar para um onde o roubo é permitido, o interior do ônibus permanece como um lugar que guarda as moralidades da favela, já que ele é utilizado por seus *moradores*, por *quem não tem*, por *trabalhadores*, de quem não se deve roubar. Por essa razão, roubar no ônibus é como roubar na favela, é *mancada*, *vacilação*. Nesse sentido, dialogo com Diogo Lyra quando ele diz que,

[...] ao assaltar um ônibus, o jovem não estará mais operando com o azar e sim com a consciência da vacilação, justamente porque ele sabe das qualidades sui generis atribuídas ao coletivo, *espaço simbólico de identidade*, uma extensão de sua comunidade que, por analogia, é igualmente frequentada por crias, ainda que crias distantes (Lyra, 2013, p. 225, grifo do autor).

Assim, ao entrar no ônibus, os adolescentes realizam deslocamentos em um ambiente móvel (Vigh, 2010), já que transitam entre espaços sociais (Bourdieu, 1997) com distintos valores morais para eles. Ao mesmo tempo seu interior permanece estático, guardando os limites entre o dentro e o fora, entre o proibido e o permitido, o que pode ter como consequência a *cobrança*¹² ou mesmo o cumprimento da medida socioeducativa no *seguro*, espaço das unidades de internação separado do *convívio* e designado aos *vacilões* que praticaram *mancadas* (Martins, 2020). Há, portanto, a espacialidade urbana, mas também os limites traçados entre o dentro e o fora do ônibus, separados por suas portas e janelas.

Retomando às dimensões de “dessegregação” (Caiafa, 2007) e “agregação”, volto à categorização de Paulo, que vê o 474 como uma *carroça*. Se essa linha de ônibus é como um *cavalo* que promove o deslocamento e, portanto, a “dessegregação”, é também uma *carroça* que possibilita a “agregação” de adolescentes de diferentes favelas que se reúnem para praticar roubos ou furtos coletivos, seja nas praias da Zona Sul e seus arredores, seja nos locais onde o ônibus passa, no movimento de saída e entrada do coletivo. O 474, além de ser um “espaço simbólico de identidade” (Lyra, 2013), pela transferência da espacialidade da favela para seu interior, é, nessa perspectiva, um espaço de proteção para os adolescentes que saem do ônibus para furtar e para ele voltam, evitando que sejam pegos na rua. Desse modo, o “terror do Rio de Janeiro” é como uma *carroça* para Paulo, promovendo uma espécie de proteção provocada pela agregação desses jovens nesse transporte coletivo – que, como falarei no último tópico, exatamente por essa razão, é, também, um dispositivo de vulnerabilidade.

12 A categoria *cobrança* aparece em diversos contextos e pesquisas, indicando uma reação de indivíduos do *crime* a um *erro* ou uma *mancada* de outros (Grillo, 2013), ou mesmo uma prática punitiva realizada por agentes de segurança socioeducativa aos adolescentes que *deixam na reta* em unidades de internação (Martins, 2020; Silva Júnior, 2021).

Os heróis

Luana: E os *justiceiros*?

Edilson: Eles ficam tudo lá... É os *justiceiros*, mas nós lá chama mais os *pitbull*. Só na televisão que apareceu os *justiceiros*... É duas ruas que eles fica, ali na 12ª DP [...]. Fica sentado... Eles nem liga mais, só quando rouba na rua... Roubar na rua deles já, já vem de taco de beisebol.

[...] *Herói* é os cara que fica parado... Qualquer um é herói, se vir correndo atrás, tentar pegar, é *herói*.

Luana: E se for a vítima?

Edilson: Não, vítima é vítima. *Herói* é que não tem nada a ver com o roubo e vem correndo atrás.

Luana: Porque você acha que eles [*heróis*] fazem isso?

Gabriel: Porque eles não aceita o roubo. Aí eles vê uma pessoa roubando, eles já que ir atrás de tu. Aí os cara fala que é *herói*, *quer dar uma de herói*, defender os outros.

A proteção da *carroça* a que faço menção não diz respeito somente às abordagens policiais (falarei sobre elas melhor no tópico seguinte), mas também àqueles que foram chamados pelos veículos de comunicação que mencionei ao longo desse texto de *justiceiros*. Para os adolescentes que foram apreendidos praticando furtos ou roubos, o termo *justiceiro* era o da televisão, e a categoria *pitbull* ou *herói* era a compartilhada por eles.

Os *heróis*, inclusive, me foram apresentados quando eu perguntava sobre os *justiceiros*, aqueles moradores de Copacabana que teriam se reunido para tentar combater as práticas de roubos e furtos no bairro. Edilson chama os *justiceiros* de *pitbulls*, talvez fazendo alusão à sua forma física. Os *heróis* seriam todos aqueles que “não têm nada a ver com o roubo e vêm correndo atrás”. Outro adolescente chegou a me dizer que preferia ser preso pela polícia a ser pego pela *população*, fazendo referência aos *heróis*, que “batiam muito” nele.

O interessante sobre a figura do *herói* são as ambivalências nas falas dos adolescentes em relação a ele, na medida em que alguns o apresentavam como sendo um *risco*, e outros legitimavam a postura deles, ao aproximarem a sua imagem da de *bandido* – como sinônimo de traficante (Martins, 2020). Essa aproximação da imagem do *herói* com a de *bandido* se constrói no sentido de que o *herói* está “defendendo a propriedade deles”, o seu território, assim como o *bandido* faz em “seus” territórios.

Edilson, quando diz que o *herói* “não tem nada a ver com o roubo e vem correndo atrás”, explica que o *herói* é um elemento incabível na relação *ladrão-vítima-polícia*. Ele não tem nada a ver com isso, mas se coloca na situação, o que se torna mais claro quando alguns adolescentes me diziam que alguém “quer dar uma de *herói*”, evidenciando a ironia contida na categoria. Para os *ladrões*, deparar com um *herói* não é desejável, e eles me diziam que saíam com facas e pedras, preparados para esse possível encontro.

Contudo, por outro lado, muitos adolescentes, como mencionei, legitimavam a prática dos *heróis*, pois eles compreendiam, a partir de uma lógica semelhante com a imagem do

bandido por eles compartilhada, que os *heróis* são moradores de outro território e que teriam o direito de buscar “melhorias para os moradores da Zona Sul”:

Luana: E os *heróis*?

Vanderlei: Pra mim, eles faz isso pela melhoria dos *moradores* da Zona Sul mesmo.

Wagner: Mas também eles [os *ladrões*] tão pedindo, né? Porque eles tão roubando *moradores*. Independente que é *morador* que tem condição, *bah*. E aí *morador* vai criar uma revolta. É a mesma coisa que nós, na *boca de fumo*, começa a pegar *morador*, eles já vão querer criar uma revolta contra nós, vai ligar pra polícia... Aí já não é maneiro.

Luana: Então você acha que os *heróis* tão defendendo?

Wagner: Tão defendendo, tão defendendo a propriedade deles, tão defendendo o direito deles.

Luana: E os meninos que foram presos no arrastão pensam assim?

Diego: Ah, aí eles já pensa diferente. Quanto mais apanha, mais raiva eles fica, eles esfaqueia, eles mesmo fala.

A fala de Wagner, um adolescente apreendido por tráfico em uma cidade próxima ao Rio de Janeiro, demonstra, inclusive, uma desaprovação moral da prática do roubo, já que ele indica que os adolescentes que vão para a *pista* roubar os *moradores*, independentemente do fato de esse morador *ter condição*; vão apanhar de outros que estão defendendo, dentro de seu direito, “a propriedade deles”. Diego acrescenta que essa visão não vai ser a mesma de quem está ali apanhando, porque, para eles, os *heróis* apresentam um *risco*, indicando a ambivalência na categorização do *herói*.

Nesse sentido, é interessante destacar a maneira como as diferentes formas de olhar e compreender os espaços da cidade influenciam a forma de categorizar moralmente as distintas práticas narradas por esses adolescentes. Além disso, os discursos e práticas dos adolescentes revelam uma representação de fronteiras urbanas que dividem territórios que diferentes moradores da cidade habitam. Esses moradores, por sua vez, têm o “direito” de “defender a propriedade deles ou de buscar “melhorias para a Zona Sul”.

Ir de ralo

Luana: E como é andar no 474?

Caio: Pô, como é andar no 474? Às vezes é meio difícil. Não tá fazendo nada e tu leva a culpa por uma coisa que tu não fez. Sempre tem uns que pega o ônibus para poder roubar... Desce, rouba e volta para o ônibus, desce, rouba e volta para o ônibus. Aí acaba acontecendo uma coisa assim. A maioria das vezes é assim, e quem não tem nada a ver acaba sendo preso.

Luana: E dá para separar, na hora, quem tem ou não tem a ver?

Caio: Como? Tá todo mundo de delegacia, quem já tem *passagem*¹³ os cana

¹³ *Passagem* significa ter *passado* pelo sistema socioeducativo, ou seja, não ser mais primário nos termos da lei,

provavelmente segura, quem não tem eles manda embora, quem a vítima não reconhece, também.

[...]

Caio: No verão, já sai esses... como diz aí nas reportagens... os *menores infratores*. Aí já vai, tipo, ser *menores infratores*, já vai gerando um grupo grande de *menores infratores*, acaba fazendo arrastão, uns acaba *rodando*, os que têm a ver com o roubo acaba rodando, os que não tem a ver acaba *rodando* também, por tá no momento errado, na hora errada.

Quando comecei a pesquisa de campo na unidade socioeducativa, interessada em entrevistar adolescentes presos pelas práticas de arrastões, não imaginei que encontraria tantos deles apreendidos dentro de um ônibus, em particular nessa linha. Entretanto o que me chamou mais atenção, para além da quantidade de adolescentes – o que não poderia tratar como uma estatística, já que não realizei uma pesquisa quantitativa –, foi o fato de que alguns dos adolescentes que foram presos nessa linha não foram apreendidos pela prática de furtos ou roubos, mas por outros mandados de busca e apreensão antigos, por atos como tráfico ou mesmo por descumprimento de uma medida socioeducativa anterior. Além disso, retomando minha conversa com Caio, alguns adolescentes que estão no 474 que “não tem nada a ver com o roubo” acabam *rodando*, por estarem “no momento errado, na hora errada”. Ou, para retomar uma categoria que me foi apresentada por Alexandre, *vão de ralo*: “No 474, vários moleque que vai, tipo assim, *de ralo*. Tipo assim, o moleque rouba e a culpa cai pra cima dos outro. Aí o moleque vai preso enganado”.

Nesse sentido, se o 474 pode ser uma proteção para adolescentes que realizam furtos ou roubos, entrando e saindo por suas portas e janelas, ele também pode ser um espaço de exposição e vulnerabilidade não só para jovens que já têm alguma *passagem* pelo sistema socioeducativo, mas também para *favelados*, que apenas circulam pela cidade por meio desse transporte. A roupa usada (como na fala de Alexandre transcrita acima), a idade, a carteira de identidade e o dinheiro da passagem são elementos fundamentais para buscar essa distinção entre o *morador* e o *ladrão*¹⁴. Para os jovens *favelados* que estão no 474, a possibilidade de que um assalto ocorra quando estão circulando pela cidade coloca em risco menos os seus bens materiais e mais as

e sim reincidente.

14 “Luana: Os policiais mandam descer todo mundo?

Vanderlei: Não, só quem eles sabe assim, quem pagou passagem.

Luana: Como eles sabem isso?

Vanderlei: Não, assim, as pessoas que é *morador*, tá indo trabalhar mesmo, aí eles não bota pra descer não.

Luana: Mas como eles vão saber quem é *morador*?

Vanderlei: Aí eu não sei.

Luana: Como eles fazem?

Vanderlei: Já vão apontando... Às vez, às vez até as pessoas que tão indo trabalhar também é sim [revistado]. Quem tem cara de novo assim bota pra descer, também revista, mas vê lá tudo... carteira, identidade... Só passa pela revista mesmo”.

suas liberdades. Se a virtualidade do assalto faz com que algumas pessoas saiam de casa com celulares ou carteiras *para o ladrão*, para outros, a possibilidade de ser preso no lugar do *ladrão* torna a circulação em transportes públicos “meio difícil” e faz com que o dinheiro da passagem e a carteira de identidade (Kant de Lima, 1995) sejam elementos fundamentais para que o ponto final não seja a delegacia e, posteriormente, a *cadeia*.

Quando o 474 vinha, os *cana* já vai seguindo o ônibus de moto. Aí os *cana* ia seguindo o ônibus até a Cidade Nova e voltava. Toda hora eu era revistado, mas aí eu ia de identidade. Quem não tinha identidade ficava. Ficava lá de dura. Aí os cara puxa assim no celular e pergunta se tem ficha (Alexandre, 16 anos, 2017).

Sobre as abordagens policiais relatadas pelos adolescentes, retomo o já citado autor Machado da Silva (2011), que fala sobre a violência urbana como linguagem e o papel da polícia para a promoção da ordem pública a qualquer preço. Nesse caso específico, é possível pensar que as *blitze* realizadas por policiais operam como “*checkpoints*” (Jeganathan, 2004) e buscam garantir o afastamento dos *ladrões* das praias da Zona Sul, mesmo que eventualmente outros sejam presos *de ralo* e não possam circular pela cidade. Essas *blitze* também podem representar o meio pelo qual o Estado – nesse caso representado pelos policiais – se constitui a partir de suas margens, na medida em que são espaços não inertes e de criatividade (Das; Poole, 2008), que produzem enquadramentos que definem quem são os *passageiros* e quem são os *ladrões*.

Ainda sobre esse aspecto, dialogo também com Gabriel Borges (2019, p. 238), que em sua tese trabalha com a ideia de que noções como a de “cidade partida” “idealizam um isolamento das pessoas, quando tal isolamento não existe”. Quando os adolescentes cruzam essas fronteiras idealizadas, estão vulneráveis, o que faz com que muitos deles prefiram usar outros meios de transporte para chegar à praia, como Alexandre (2017) me explicou: “tem uns que, tipo assim, [...] já fica com medo de ir no ônibus e tomar um *enquadração* e perder tudo”. Alexandre, aliás, quando foi apreendido *de ralo* no 474 – e por isso ficou duas semanas no Cense Dom Bosco em internação provisória – ouviu da juíza que realizou sua audiência que ele deveria “evitar andar nessa linha” para deixar de ser preso de forma equivocada.

As noções de repressão, evitação e afastamento postuladas por Machado da Silva (2011) em interlocução com a noção de “cidade partida” ganham também uma dimensão interessante quando meu interlocutor explica onde as *blitze* costumam ocorrer e a eventual condução de policiais da linha de ônibus:

Luana: E o ônibus é muito parado?

Alexandre: É, diariamente. Às vezes os polícia vai conduzindo o ônibus até ali, vamos supor, os moleque pega o ônibus lá na Zona Sul, lá perto da praia ali, o 474. Os *cana* vêm, vai conduzindo até na Cidade Nova [no centro da cidade], aí depois larga.

Porque tem até certo lugar que pode roubar, tem certo lugar que não pode, não. Tem uns lugar ali que não pode mais, não.

Assim, parece ser realizada uma escolta da linha para que ela cruze novamente as fronteiras urbanas representadas na fala de Alexandre. As abordagens acontecem especificamente na Zona Sul e os policiais seguem o ônibus até o local onde ele deixa de ser um “perigo”. Se a população pede que não haja circulação, a polícia atende a essas demandas, e, passado o centro da cidade, o ônibus é “largado”, porque ali “não se pode mais roubar”, ou seja, o ônibus passa a circular por áreas de favelas reguladas pelo tráfico.

Enfim, o que quero destacar neste tópico, ao trazer os relatos sobre as abordagens policiais, também passa por uma homogeneização de adolescentes que circulam nessa linha de ônibus, distinta das classificações que eles próprios estabelecem quando distinguem os *ladrões dos moradores* ou *trabalhadores*, “que não têm nada a ver com o roubo”. Nesse sentido, dialogo mais uma vez com Gabriel Borges, que menciona a criação, pelo imaginário coletivo, de um “ele” periférico, que justifica a morte daqueles que são chamados de bandidos:

A tentativa de produção desse “ele” periférico, permeia no imaginário coletivo e parece ganhar seu ápice na justificação da morte, quando recebe a alcunha de bandido. Por outro lado, tenta-se uma partição da cidade sobre tais padrões estéticos (tipo na ideia de morro e asfalto), quando na verdade obscurecem a extrema desigualdade (jurídica, econômica e social), o racismo e os preconceitos estéticos ao circular na cidade (Borges, 2019, p. 238).

Nesse ponto, o “estar no momento errado, na hora errada” nada tem de aleatório ou fortuito, porque se trata de pessoas específicas em lugares e momentos específicos. São justificativas que dão sentido ao momento da apreensão para os adolescentes que *vão de ralo*, quando se é um sujeito que, mais uma vez em diálogo com Borges, “tem seus direitos a partir da lógica da precariedade, tamanho é o poder do Estado sobre sua vida, que sua morte pode ser justificada pelo ‘deu mole’, ‘deu azar’, ‘estava no lugar errado na hora errada’” (Borges, 2019, p. 230). Nesse caso, não é a morte que é justificada pelo “azar”, mas a prisão de quem estava “no momento errado”, circulando dentro de um transporte público, cruzando “fronteiras tácitas” (Grillo, 2016) de uma cidade vista como “partida”.

OS PONTOS FINAIS

Como pontuei no início deste artigo, os espaços de privação de liberdade podem ser pensados não somente pelo enfoque no isolamento, mas também por suas conexões com o

lado de fora dos muros. Neste texto busquei explorar essas conexões entre o dentro e o fora das prisões a partir de outra perspectiva: a relação entre a circulação urbana em transportes públicos e o aprisionamento de adolescentes em unidades socioeducativas, em particular em uma unidade provisória no Rio de Janeiro.

Muito se discute no Brasil acerca do número elevado de pessoas em centros de detenção provisória ou cadeias públicas, que aprisionam aqueles que aguardam uma definição em relação ao julgamento de seus processos. Ao longo de minha pesquisa em uma unidade provisória socioeducativa, em diversos momentos observei como aquele lugar poderia ser concebido pelos adolescentes tanto como um lugar de expectativa por uma medida socioeducativa a ser imposta pelo Judiciário quanto como um lugar de punição (Martins, 2020). Nesse sentido, muitos adolescentes que acabavam por receber medidas a serem cumpridas em liberdade classificavam aquele espaço e sua passagem por ele como a própria *cadeia*. Minha proposta foi pensar a unidade provisória não só como um lugar de expectativa e de punição, mas também como um espaço que se relaciona com a própria circulação desses adolescentes pela cidade. Assim, as relações entre periferias urbanas e a prisão conectam-se através de um transporte público. Se é possível pensar a precariedade do acesso ao transporte por parte das camadas populares na cidade (Kleiman, 2011; Pires, 2019), por meio da pesquisa que realizei, também comecei a refletir sobre esses fluxos que aproximam a circulação urbana de unidades socioeducativas.

Para isso, optei por destacar aqui o deslocamento da linha de ônibus 474 a partir da perspectiva dos adolescentes que nele circulam – e potencialmente são presos – depois de descrever o contexto a partir do qual são realizadas demandas de que essa linha pare de circular e de eventuais ações de moradores de Copacabana, chamados de *justiceiros* pelos jornais e *heróis* pelos adolescentes. Minha intenção foi destacar os diferentes modos possíveis de pensar a circulação no transporte público em interlocução com questões relativas à segurança pública. Esse cenário que descrevi ao longo do texto, longe de ser datado, parece repetir-se a cada ano, sobretudo no verão, quando as praias lotam e os conflitos ganham ainda mais destaque. Aliás, nos últimos anos pandêmicos, deparei com uma notícia *on-line* que parecia ecoar as manchetes que se repetem a cada ano, com um acréscimo da palavra “aglomeração”, que a localiza temporalmente na pandemia de covid-19: “Arrastões, aglomeração, violência: praias do Rio têm fim de semana de caos” (Arrastões [...], 2021). Na postagem da rede social Instagram da referida matéria, alguns comentários pediam o fim de linhas de ônibus que circulassem entre a Zona Norte e a Zona Sul durante os finais de semana e feriados, em um eterno retorno das demandas de evitação e afastamento, para retomar Machado da Silva (2011).

Assim, busquei neste artigo articular o modo como uma linha de ônibus ganha destaque em matérias de jornais e o contexto no qual esse debate se dá em uma cidade continuamente representada como “partida” e as representações e moralidades que os *passageiros que não*

pagam passagem têm de sua própria circulação urbana por intermédio de um transporte público que se coloca ao mesmo tempo como um dispositivo de proteção e vulnerabilidade para esses *não passageiros*. Nesse sentido, são criados para esses adolescentes novos circuitos que conectam não só a Zona Norte e a Zona Sul da cidade, mas também a *pista* e a *cadeia*, quando eles têm suas rotas entre a casa e a praia alteradas, seja por serem *ladrões*, seja por *irem de ralo* quando se está “no lugar errado, na hora errada”, ou melhor, por serem determinadas pessoas em certo espaço onde, ao que parece, não deveriam estar.

REFERÊNCIAS

1. AMEAÇAS, violência e vandalismo: conheça a rotina da linha 474, “o inferno do Rio”. **R7**, 2015. Disponível em: <http://noticias.r7.com/rio-de-janeiro/ameacas-violencia-e-vandalismo-conheca-a-rotina-da-linha-474-o-inferno-do-rio-23092015>. Acesso em: 30 mar. 2023.
2. APÓS fim de semana marcado por violência, papel da polícia e ação de justiceiros dividem opiniões. **JB**, 2015. Disponível em: <https://www.jb.com.br/rio/noticias/2015/09/21/apos-fim-de-semana-marcado-por-violencia-papel-da-policia-e-acao-de-justiceiros-dividem-opinioes.html>. Acesso em: 30 mar. 2023.
3. ARRASTÕES, aglomeração, violência: praias do Rio têm fim de semana de caos. **Veja Rio**, 2024. Disponível em: <https://vejario.abril.com.br/cidade/arrastoes-aglomeracao-violencia-caos-praias/>. Acesso em: 31 mar. 2023.
4. BARBOSA, Antônio Rafael. *Prender e dar fuga: biopolítica, sistema penitenciário e tráfico de drogas no Rio de Janeiro*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
5. BORGES, Gabriel. “**Quantos ainda vão morrer eu não sei**”: o regime do arbítrio, curtição vida e morte em um lugar chamado de favela. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia e Direito) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.
6. BOURDIEU, Pierre. Efeitos do lugar. *In*: BOURDIEU, Pierre (org.) **A miséria do mundo**. Rio de Janeiro: Vozes, 1997. p. 159-175.
7. BRASIL. **Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990**. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Brasília, DF: Diário Oficial da República Federativa do Brasil, 16 jul. 1990.
8. CAIAFA, Janice. **Jornadas urbanas: exclusão, trabalho e subjetividade nas viagens de**

- ônibus no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
9. CAIAFA, Janice. **Aventura das cidades: ensaios e etnografia**. Rio de Janeiro: FGV, 2007.
 10. CUNHA, Manuela Ivone. O bairro e a prisão: a erosão de uma fronteira. *In*: BRANCO, Jorge Freitas; AFONSO, Ana Isabel (org.) **Retóricas sem fronteiras**. Lisboa: Celta, 2003. p. 101-109.
 11. DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes. *Etnografías comparadas. Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 27, p. 19-52, 2008.
 12. DEFENSORIA obtém HC contra apreensão de adolescentes sem constatação de flagrante delito, **DPRJ**, 2015. Disponível em: <https://defensoria.rj.def.br/noticia/detalhes/393-Defensoria-obtem-HC-contr-a-apreensao-de-adolescentes-sem-constatacao-de-flagrante-delito>. Acesso em: 30 mar. 2023
 13. FANTTI, Bruna; MARTINS, Marco Antônio; NOGUEIRA, Italo. **Folha de São Paulo**, 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/09/1684693-justiceiros-de-copacabana-grupo-decide-atacar-suspeitos-de-assaltos.shtml>. Acesso em: 30 mar. 2023.
 14. GODOI, Rafael. Vasos comunicantes, fluxos penitenciários: entre dentro e fora das prisões de São Paulo. **Vivências, Revista de Antropologia**, Rio Grande do Norte, n. 64, p. 131-142, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/8777>. Acesso em: 10 jul. 2024.
 15. GRILLO, Carolina Christoph. **Coisas da vida no crime: Tráfico e roubo em favelas cariocas**. 2013. Tese (Doutorado em Ciências Humanas – Antropologia Cultural) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: neip.info/upd_blob/0001/1540.pdf. Acesso em: 10 jul. 2024.
 16. GRILLO, Carolina Christoph. Frontières tacites. Confrontations et accords dans les favelas de Rio de Janeiro. **Confins**, Paris, v. 28, p. 11.246, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/confins/11246>. Acesso em: 10 jul. 2024.
 17. GRILLO, Carolina; MARTINS, Luana. Indo até o problema: Roubo e circulação na cidade do Rio de Janeiro. **Rev. Dilemas**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 3, set./dez. 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/32078>. Acesso em: 10 jul. 2024.
 18. JEGANATHAN, Pradeep. Checkpoint: anthropology, identity and the State. *In*: DAS, Veena; POOLE, Deborah (ed.) **Anthropology in the Margins of the State**. Santa Fe: School of American Research Press, 2004. p. 67-80.
 19. JN flagra homem sendo esfaqueado e outros ataques no centro do Rio. **G1**, 2015. Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/05/jn-flagra-homem->

- sendo-esfaqueado-e-outros-ataques-no-centro-do-rio-veja.html. Acesso em: 30 mar. 2023.
20. KANT DE LIMA, Roberto. **A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos**. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
 21. KLEIMAN, Mauro. Apontamentos sobre mudanças em mobilidade e transporte na metrópole do Rio de Janeiro. **Chão Urbano**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 19-40, 2011. Disponível em: <http://chaourbano.com.br/adm/revistas/arquivosArtigos/artigo49.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2024.
 22. LUCCIOLA, Luísa. **Extra**. Disponível em <http://extra.globo.com/noticias/rio/adolescente-atacado-por-grupo-de-justiceiros-presos-um-poste-por-uma-trava-de-bicicleta-no-flamengo-11485258.html>. Acesso em: 30 mar. 2023.
 23. LYRA, Diogo. **República dos Meninos: juventude, tráfico e virtude**. Rio de Janeiro: Mauad, 2013.
 24. MACHADO DA SILVA, Luiz Antônio. Polícia e violência urbana em uma cidade brasileira. **Etnográfica**, Lisboa, v. 15, n. 1, p. 67-82, fev. 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/828>. Acesso em: 10 jul. 2024.
 25. MALKES, Renata. **Carta Capital**. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/na-praia-rio-se-confronta-com-velhas-divisoes-9924/>. Acesso em: 30 mar. 2023.
 26. MALLART, Fábio. **Findas linhas: Circulação e confinamento pelos subterrâneos de São Paulo**. Lisboa: Etnográfica Press, 2021.
 27. MARTINS, Luana. **Entre a pista e a cadeia: uma etnografia sobre a experiência da internação provisória em uma unidade socioeducativa no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Autografia, 2020.
 28. MARTINS, Luana; CORRÊA, Diogo; FELTRAN, Gabriel. Apresentação do Dossiê Violência, Roubo e Cidade. **Rev. Dilemas**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 3, set./dez. 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/36176>. Acesso em: 10 jul. 2024.
 29. MARTINS, Luana. **Fazer a pena andar: uma etnografia sobre o cumprimento da pena e seus ritmos em unidades prisionais femininas no Rio de Janeiro, em Paris e em Marseille**. Rio de Janeiro: Autografia, 2024.
 30. MISSE, Michel. Sobre a acumulação social da violência no Rio de Janeiro. **Civitas**, Porto Alegre, v. 8, n. 3, p. 371-385, set./dez. 2008.
 31. MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. **Lua Nova**, São Paulo, v. 79, p. 15-38, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/sv7ZDmyGK9RymzJ47rD5jCx/>. Acesso em: 10 jul. 2024.

32. PADOVANI, Natália Corazza. **Sobre casos e casamentos**: afetos e amores através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/202072/sobre-casos-e-casamentos-afetos-e-amores-atraves-de-peniten>. Acesso em: 10 jul. 2024.
33. PIRES, Lenin dos Santos. Transportes Públicos, Cidadania e Política: Grandes Eventos e “Globalização” no Rio de Janeiro. **Revista Dilemas**, Rio de Janeiro, edição especial v. 3, p. 13-29, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/23109>. Acesso em: 10 jul. 2024
34. SILVA JÚNIOR, Marco Antonio Corrêa da. **A cobrança**: A relação entre a normalização das práticas punitivas no DEGASE e a escassez de denúncias aos agentes que as efetuam. 2021. Dissertação (Mestrado em Justiça e Segurança). Programa de Pós-Graduação em Justiça e Segurança, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021.
35. VIGH, Henrik. Motion squared: a second look at the concept of social navigation. **Anthropological Theory**, [S. l.], v. 9, n. 4, p. 419-438, 2010. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1463499609356044>. Acesso em: 10 jul. 2024.
36. VINUTO, Juliana. **“O outro lado da moeda”**: o trabalho de agentes socioeducativos no estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Autografia, 2020.

Luana Almeida Martins

Pós-doutoranda no Programa de Pós-graduação em Justiça e Segurança da Universidade Federal Fluminense. Doutora em Ciências Sociais e Jurídicas pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1700-8733>. E-mail: luanamartins@hotmail.com.br

A produção do fluxo de justiça para o tráfico de drogas: o que “dizem” os autos criminais¹

The production of justice flow for drug trafficking: what criminal records can reveal

Rodrigo Figueiredo Suassuna

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

Luisa Galvão Donati

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

RESUMO

Este artigo examina autos de ações criminais por tráfico de drogas que tramitaram no Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Norte. O objetivo é compreender o que esses documentos são capazes de apontar a respeito das assimetrias entre os principais atores da justiça criminal – policiais, promotores e juízes – no fluxo dessas ações. A leitura e a análise dos autos de 204 ações criminais apontaram um fluxo de produção dos documentos que compõem cada processo. Nesse fluxo, o registro inicial, na forma de um auto de prisão em flagrante, desempenha papel fundamental, uma vez que seus aspectos centrais são reconstituídos pelos documentos produzidos em etapas posteriores, como a denúncia e a sentença. As narrativas policiais sobre o fato criminal e os vocabulários de motivos para a prisão em flagrante são reaproveitados nas fases seguintes, indicando que a produção documental da polícia civil tem mais relevância para o processo como um todo do que os documentos da fase judicial ou de instrução.

Palavras-chave: Autos criminais, Fluxo da justiça criminal, Tráfico de drogas, Polícia civil, Pesquisa documental.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Código de Financiamento 001. A pesquisa que deu origem a este artigo foi financiada pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), por meio de bolsas do Subprograma de Pesquisa para o Desenvolvimento Nacional (PNPD). Agradecemos à coordenação da pesquisa ‘Perfil do processado e produção de provas nas ações criminais por tráfico de drogas’ pela disponibilização do material empírico que analisamos neste artigo. Agradecemos ainda ao Seminário Temático ‘Instituições judiciais, atores e práticas’ do 46º Encontro da ANPOCS, pelas valiosas contribuições.

Recebido em 02 de abril de 2023.
Avaliador A: 21 de maio de 2023.
Avaliador B: 16 de junho de 2023.
Aceito em 17 de janeiro de 2024.



ABSTRACT

This article examines drug trafficking lawsuit proceedings that have been processed under the Rio Grande do Norte State Court, Brazil. The goal is to understand what such documents indicate about the asymmetries involving the main actors in the criminal process: police officers, prosecutors and judges. Review and analysis of the records of 204 criminal lawsuits indicated a production flow of the documents that comprises each process. In such a flow, the initial record, in the form of a *flagrante delicto* arrest proceeding [*auto de prisão em flagrante*], plays a fundamental role, since its central aspects are recreated in the documents produced in later stages, such as the charge and the sentence. Police narratives over the criminal fact and the vocabularies of motives for the *flagrante delicto* arrest are refurbished in the following stages, indicating that documental production by civil police is more relevant to the process as a whole than the documents from trial stage.

Keywords: Criminal proceedings, Criminal justice flow, Drug trafficking, Civil police, Documentary research.

INTRODUÇÃO

Este artigo examina autos de ações criminais por tráfico de drogas que tramitaram no Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Norte (TJRN). O objetivo principal é compreender o que esses documentos são capazes de apontar a respeito da relação entre os diversos atores que compõem o assim chamado fluxo da justiça criminal para os crimes de tráfico de drogas no Brasil contemporâneo. Considera-se o fluxo da justiça criminal uma série sequencial de processos decisórios distintos, mas interligados, que ocorrem no interior das diversas organizações desse “sistema” – polícias militar e civil, Ministério Público (MP) e tribunais, principalmente – no processamento de cada caso (Vargas, 2014). O questionamento principal deste trabalho diz respeito às assimetrias nas relações entre policiais, promotores, defensores, juízes e outros atores, considerando a produção documental, ou o “fluxo de papéis”, uma das mais relevantes dimensões formais do processamento criminal de forma geral.

De acordo com as ciências sociais, na relação entre as diversas organizações que compõem a justiça criminal, os problemas giram em torno da preponderância da polícia e da concomitante subordinação do Poder Judiciário. Apesar de a hierarquia formal de decisões do processo estabelecer a sentença proferida pelo juiz como a decisão última com relação à pena – tendo, portanto, a maior importância – e a despeito da estratificação das diversas profissões da justiça criminal colocar policiais, de modo geral, bem abaixo de juízes e promotores, a

prática do processamento criminal costuma ser marcada pela subordinação da decisão judicial à decisão policial.

A pesquisa sobre o fluxo da justiça criminal no Brasil, já consolidada como linha de estudos nas ciências sociais (Azevedo; Sinhoretto, 2018), parte da constatação de que algumas das características básicas do processo criminal são a considerável autonomia de cada uma das organizações envolvidas e os diferentes modos de articulação entre elas, de tal forma que é impreciso afirmar que existe um “sistema” de justiça criminal (Misse, 2011; Vargas, 2014; Vargas; Rodrigues, 2011).

Essa literatura identifica o predomínio da narrativa policial, que serve de fonte de informação sobre as decisões subseqüentes tomadas por promotores, defensores e juizes (Jesus, 2016), o que pode ainda ser formulado como o “poder de agenda” das polícias (Sinhoretto; Lima, 2015). Neste artigo, a partir de uma pesquisa em um volume considerável de documentos processuais, pretendemos avançar a ideia de que os documentos produzidos pela polícia judiciária são definidores de situações e práticas subseqüentes no fluxo e, portanto, correlacionam-se com as assimetrias entre as organizações da justiça criminal. Por essa razão, sustenta-se que os documentos processuais das ações criminais por tráfico de drogas são uma importante instância de materialização do poder policial no fluxo.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A pesquisa a que se refere este artigo busca se aproximar de uma etnografia de documentos, inspirando-se em debates recentes a respeito das estratégias e possibilidades desse tipo de pesquisa (Ferreira; Lowenkron, 2020). Nesse sentido, os documentos são considerados menos como meios heurísticos e mais como objetos da pesquisa empreendida. Assim, não se trata de entender as assimetrias da justiça criminal por meio dos documentos judiciais, mas considerar que esses documentos são, eles mesmos, nas palavras de Oliveira, “práticas formais plasmadas”, de caráter mais ou menos assimétrico (Oliveira, 2022, p. 141; Muzzopappa; Villalta, 2022).

Partindo dessa orientação metodológica geral, entendemos que o “processo”, o “caso-crime” ou a “ação penal” é a unidade de análise mais importante. Para Muzzopappa e Villalta (2022), a orientação holística da pesquisa antropológica leva o etnógrafo a enfatizar a forma como os documentos são organizados, classificados, hierarquizados em totalidades maiores: a ideia do “arquivo como nativo”. Na presente pesquisa não são os arquivos, mas os “processos” ou “casos” que assumem o papel de totalidade segundo a qual se organizam documentos

produzidos por diferentes organizações, em diferentes momentos². Nas práticas nativas da justiça criminal, cada processo é uma unidade, pois diz respeito a um mesmo “fato criminoso” e a um mesmo “réu”, ainda que contenha produções documentais providas de órgãos tão diversos quanto polícias, perícias, tribunais e escritórios de advocacia.

Entre 2020 e 2022, foram analisados os autos de 204 processos criminais por tráficos de drogas, sentenciados no primeiro semestre de 2019 e coletados junto ao Tribunal de Justiça do Rio Grande do Norte. A coleta desses autos consistiu na digitalização integral dos documentos de cada processo, o que foi feito, em sua maior parte, por advogados contratados para esse fim.

Os documentos foram analisados com o objetivo inicial de preencher um formulário de *survey*, de modo a produzir dados para a pesquisa “Perfil do processado e produção de provas nas ações criminais por tráfico de drogas”, realizada pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea). Entretanto os dados analisados nesse artigo foram construídos a partir de uma releitura etnográfica de grande parte dos autos que compuseram a amostra dessa pesquisa no estado do RN.

A amostra para a pesquisa quantitativa foi retirada do universo de processos por tráfico de drogas cuja sentença terminativa ocorreu entre 1 de janeiro e 30 de junho de 2019. Excluem-se, portanto, os autos de processos cuja denúncia não foi recebida, os que ainda não haviam sido denunciados até o fim do primeiro semestre de 2019 e os que não foram denunciados por crime de drogas, mesmo que, posteriormente, esse tipo penal tenha sido acrescentado ao processo. Além disso, ficam de fora os inquéritos arquivados sem que seja oferecida uma denúncia. Finalmente, alguns processos foram amostrados para a pesquisa quantitativa, mas, por razões espúrias, não foram lidos para os propósitos deste artigo, em que se analisam 204 dos 216 processos que compuseram a amostra no estado.

Para a análise desse material serão utilizadas duas estratégias: a primeira delas é a atenção à materialidade, à dimensão física dos autos pesquisados, buscando uma descrição que alcance detalhes como datas, timbres, assinaturas, formas narrativas e descritivas, que constituem, como veremos, o formalismo burocrático da justiça criminal.

A segunda estratégia parte do pressuposto de que os papéis possuem uma espécie de agência, o que leva a enfatizar o que os documentos “fazem, produzem ou incitam nos contextos onde circulam e são produzidos ou arquivados” (Ferreira, 2022, p. 171). Embora não tenha sido factível um levantamento abrangente dos efeitos dos documentos processuais sobre os contextos por onde circulam, o caráter sequencial do processo penal permitiu que se identificasse a ação de determinado documento sobre os documentos que são produzidos em

²O termo “arquivado”, no vocabulário da justiça criminal, refere-se a documentos momentânea ou permanentemente sem efeitos jurídicos. Os arquivos são, portanto, utilizando as palavras de Latour (2019), locais onde o direito não produz seus efeitos.

etapa posterior do fluxo³.

Foi atribuído um número aleatório gerado por aplicativo a cada um dos processos analisados⁴. Muitas informações constantes nos autos foram suprimidas ou substituídas por nomes e dados aleatoriamente gerados⁵, com o objetivo de conferir anonimato às pessoas identificáveis pelas informações dos autos. Para manter o anonimato, optamos por não trazer fotos dos documentos, a despeito da relevância que atribuímos aos detalhes materiais do documento, preferindo descrever e transcrever o material de forma pormenorizada.

OS AUTOS DE AÇÕES CRIMINAIS POR TRÁFICO DE DROGAS: ASPECTOS GERAIS

Nesta seção, enfatizamos certas características gerais dos documentos pesquisados que têm implicações para a relação entre as organizações envolvidas no fluxo do processamento do crime de tráfico de drogas. Um aspecto que chama a atenção nos autos criminais analisados é sua pretensão de serem *registros abrangentes* da totalidade do trabalho realizado nas organizações da Justiça criminal durante o processamento de cada ação. Os autos criminais analisados contêm “registros” do trabalho burocrático – audiências, oitivas, cumprimento de mandados, prisões, perícias, entre outros – e da própria movimentação dos papéis do processo, além de assinaturas e decisões que só têm validade se publicadas por meio documental.

Essa característica converge com o tipo puro de dominação burocrática descrito por Max Weber (2000), no qual o princípio da documentação recobre a totalidade das ações que se dão no âmbito do quadro administrativo. Segundo essa interpretação clássica, as práticas burocráticas se pautam pelo “princípio da documentação”, segundo o qual todos os processos administrativos devem estar “fixados por escrito” (Weber, 2000, p. 143). Isso implica, por outro lado, que, no âmbito do Estado burocrático moderno, pessoas e objetos só ganham existência quando estão documentados, como mostram as pesquisas de Ferreira (2015), Jesus (2016) e Latour (2019).

De forma similar, pode-se dizer que os fatos criminais só existem para o sistema de

3 Ao adotar as estratégias de análise da materialidade e da agência dos documentos, acolhemos as sugestões de Ferreira (2022).

4 Utilizou-se ferramenta disponível no site: <https://www.random.org/sequences/>. Acesso em: 29 fev. 2024.

5 Utilizou-se ferramenta disponível nos sites: <https://www.behindthename.com/random/>; <https://www.name-generator.org.uk>. Acesso em: 29 fev. 2024.

justiça penal a partir de seu “registro”. A análise dos autos de ações criminais por tráfico de drogas aponta que vários aspectos do processo são consequências do registro criminal na forma de um auto de prisão em flagrante. Entendemos, portanto, que o registro criminal, mais do que o fato criminoso, é o que movimenta a “máquina burocrática” da justiça penal na modernidade.

Mas qual é o sentido das práticas documentais para os servidores públicos em geral e para os operadores da justiça criminal em particular? Weber nos lembra que a documentação é uma das fontes de legitimidade da dominação burocrática, projetando para os dominados a ideia de impessoalidade e de separação entre o servidor público e os meios administrativos (Weber, 2000).

Essa consideração é importante, pois entendemos que há um ganho de legitimidade à medida que os documentos vão sendo produzidos e se sobrepondo uns aos outros na composição dos autos de uma ação criminal como as que analisamos. Em outras palavras, o que os operadores da justiça criminal buscam com a produção de documentos é a legitimidade, que cresce na proporção da quantidade de camadas documentais que se sobrepõem na produção dos autos de determinado processo.

Por serem fonte de legitimidade, os documentos oficiais são objeto de interesse de disputa entre os atores em contextos burocráticos (Ferreira, 2015; Latour, 2019; Oliveira, 2022), sendo, assim, capazes de aglutinar, integrar esses diferentes agentes. Se, por um lado, essas disputas não são tangíveis à pesquisa que dispõe apenas dos documentos, por outro, a função aglutinadora dos autos de um mesmo processo é indicada pela referência recíproca, pela repetição de conteúdo e pela reconstituição que os documentos mais recentes buscam fazer dos mais antigos. Nesse sentido, os documentos processuais funcionam como “uma frágil ponte de textos” (Latour, 2019, p. 109-113), de modo que os “registros” documentais – os “papéis” – contribuem para a integração, ainda que “frouxa”, dos atores da política criminal, como já apontavam os estudos de Coelho (2005) e Vargas e Rodrigues (2011). O sentido da aglutinação ou cooperação que aparece nos documentos processuais pesquisados é a construção do crime de tráfico de drogas como algo comum, com atributos – como “autoria” e “materialidade” – que ganham objetividade à medida que aparecem nos documentos produzidos e lidos pelos diversos atores do sistema de justiça criminal.

Além da pretensa abrangência dos documentos processuais criminais, um segundo aspecto central dos autos analisados é a *sequência cronológica*, geralmente fixa, de produção dos documentos que compõem cada processo, que pode ser identificada a partir das datas registradas nas páginas dos autos⁶. De modo a manter o diálogo com a literatura sobre o tema, essa

⁶ A maior parte dos autos pesquisados, embora não todos, contém o registro da data de juntada de cada documento aos autos.

sequência de produção será denominada *fluxo documental*. O fluxo de produção de documentos que compõem uma ação criminal por tráfico de drogas, em seu aspecto mais frequente, tem início em uma delegacia de Polícia Civil, onde é “lavrado”, ou seja, produzido, (1) um *auto de prisão em flagrante* (APF) e instaurado (2) um *inquérito policial* (IP). O IP contém um relatório final em que o delegado formaliza a decisão pelo indiciamento dos presos em flagrante, ou seja, alega haver suficientes indícios para apontar a autoria do crime aos até então suspeitos. Subsequentemente, o APF e o IP são remetidos ao Poder Judiciário e apreciados pelo MP, que decide por apresentar ou não (3) uma *denúncia* contra os indiciados. A denúncia, caso seja aceita por meio de um despacho do juiz, dá início à (4) ação criminal propriamente dita, que passa a conter documentos produzidos pela defesa e pelo MP, como as petições, respostas e alegações. O juiz responsável pela ação assina os despachos, as decisões intermediárias e (5) a *sentença*, documento que encerra o processo. Posteriormente neste artigo, esses documentos serão discutidos com mais detalhes.

Integrando os autos, mas fora desse encadeamento sequencial, tem-se: (a) os documentos relativos às atividades-meio das burocracias judiciária e policial, como as intimações e os papéis que registram a própria movimentação do processo entre as organizações; e (b) os laudos periciais, produzidos por órgãos específicos, que levam certo tempo para serem produzidos após solicitados, e mais tempo ainda para serem juntados aos autos após produzidos.

Os principais dentre esses documentos sequencialmente produzidos se encadeiam de duas formas: em primeiro lugar, eles obedecem à sequência formal estipulada pelo Código de Processo Penal – CPP (Brasil, 1941) e pela Lei de Drogas (Brasil, 2006). Latour (2019), a partir de sua etnografia do Conselho de Estado francês, ressalta que a produção de autos judiciais segue uma sequência fixa, de maneira que a produção de determinado documento traz consigo a necessidade de produção do documento seguinte, de acordo com regras processuais formais. Em outras palavras, a produção de determinada peça documental estabelece a agenda de produção do próximo documento na ordem estabelecida pelo direito processual. É nesse sentido, e não no de uma obediência mecânica às regras processuais, que se opera a regulação do direito processual penal sobre a produção dos autos criminais pesquisados. Além disso, observa-se que documentos oficiais são capazes de produzir ações no interior dos círculos burocráticos, inclusive de “produzir a produção” de outros documentos em uma sucessão fixa, como discutiremos adiante.

Uma segunda forma de encadeamento dos documentos processuais analisados se dá por meio de referências retrospectivas e cumulativas, nas quais os documentos mais recentes se referem aos mais antigos sucessivamente. Uma vez que a documentação é uma prática necessária e abrangente das burocracias policial e judiciária e uma vez que todas as organizações do sistema produzem documentos para o processo, os autos criminais são um meio de comunicação

privilegiado entre os atores do sistema de justiça. Policiais, promotores, defensores e juízes “se leem” com muito mais frequência do que se encontram em copresença, o que ocorre apenas pontualmente no fluxo, em audiências de custódia e de instrução. Esse é mais um sentido no qual se pode considerar os documentos judiciais como a materialização da estrutura do sistema de justiça (Oliveira, 2022), neste caso, da cooperação entre seus diversos atores.

A descrição empreendida neste artigo parte da cronologia de produção de documentos, enfatizando os encadeamentos de forma e conteúdo que vão se estabelecendo entre documentos produzidos por diferentes organizações da justiça criminal.

Com essa descrição baseada em documentos, buscamos duas contribuições principais: primeiro, voltamos nossa atenção para o papel da Polícia Civil, organização responsável pelas primeiras produções documentais no fluxo de cada processo por tráfico de drogas. A literatura em ciências sociais tem enfatizado o papel não da Polícia Civil, mas da Polícia militar, no processamento do crime de tráfico de drogas. Por atuar “nas ruas”, “na ponta da linha”, realizando a maior parte das prisões em flagrante, os policiais militares teriam o poder de impor sua agenda e suas narrativas sobre o fato criminal aos demais atores (Jesus, 2016; Sinhoretto; Lima, 2015). Porém os documentos que conferem objetividade ao tráfico de drogas e são lidos pelos vários atores do fluxo são produzidos pela Polícia Civil.

Segundo, abordamos a construção da autoridade policial diante de outros atores estatais, questão, a nosso ver, ainda pouco explorada em pesquisas etnográficas. Essas pesquisas têm focado a forma como os policiais, sobretudo os policiais militares, constroem sua autoridade diante de “seu público”, dos cidadãos com quem interagem durante o trabalho de policiamento nos espaços urbanos e nas delegacias (Caruso, 2015; Nascimento, 2003). Vale a pena, portanto, atentar para o modo como esse poder policial, militar e civil, se constrói para o outro lado da relação Estado-sociedade, ou seja, diante de atores como os tribunais e o Ministério Público.

Documentos da fase policial

Considerando as datas registradas nos papéis, a peça documental que inaugura a documentação da maior parte dos processos criminais pesquisados é o auto de prisão em flagrante (APF). De acordo com o Código de Processo Penal (Brasil, 1941, Art. 301), “as autoridades policiais e seus agentes deverão prender quem quer que seja encontrado em flagrante delito”. O APF contém, portanto, descrições de como a prisão em flagrante foi realizada e, sobretudo, justificativas e motivos para sua efetivação, em convergência com certa definição do crime “tráfico de drogas”. Como primeiro registro do crime, pode-se dizer que o APF é o documento que põe em funcionamento a “linha de montagem” da produção da delinquência, nos casos de tráfico de drogas.

O APF, assinado ao final pelo delegado “plantonista” que conduziu o registro, inicia-se

com os depoimentos de “condutores” (quase sempre um policial militar, mas também policiais de outras corporações) e de testemunhas (muito frequentemente outros policiais da equipe, em alguns poucos casos tratados como segundo ou terceiro condutor) e se encaminha, por fim, aos interrogatórios dos conduzidos – mesmo a opção do acusado de permanecer em silêncio se encontra nos registros. Constam também os “autos de apresentação” (por vezes chamados “termo de apreensão”) das drogas e outros objetos apreendidos, segundo a narrativa documental, quando da prisão em flagrante. Todos esses documentos são produzidos dentro do prazo da lavratura do flagrante, que, segundo os registros, se encerra algumas horas após a chegada de condutores e conduzidos à delegacia. O APF conta ainda com uma série de documentos como “relatórios de diligências” e “notas de culpa”, mas são os depoimentos, os laudos periciais⁷ e os autos de apresentação que serão mencionados nas fases subseqüentes do processo⁸.

Em contraste com o formato rígido e a linguagem rebuscada que caracterizam a documentação produzida pelo Ministério Público, pelo judiciário e pelos órgãos periciais, os APF têm um caráter informal e improvisado. Um primeiro índice desse caráter é que a caracterização ou “qualificação” de condutores, conduzidos e testemunhas não segue um padrão ou formulário, tendo um conjunto de informações que pode diferir bastante entre os processos. Já as qualificações presentes na denúncia, como veremos, seguem invariavelmente uma fórmula, a despeito de repetirem o conteúdo dos documentos policiais.

Essa qualificação faz parte do corpo dos depoimentos do condutor, do conduzido e das testemunhas, que, por sua vez, segue o padrão de uma estrutura comparativamente simples: um texto corrido, às vezes com um único parágrafo, na forma de um relatório narrativo. Em seu início, o APF é uma narrativa do próprio ato de depor diante das autoridades policiais, trazendo os dados sobre o espaço e o momento do depoimento, passando em seguida à qualificação dos presentes.

Aos 20 de agosto de 2017, nesta cidade de Parnamirim, Estado do Rio Grande do Norte, no cartório desta distrital, onde presente se achava o Bacharel Cornélio Rodrigues⁹, Delegado de Polícia Civil, comigo, Amanda Evaristo, escritã do seu cargo, ao final assinado, por volta das 15h compareceu o CONDUTOR/ 1a TESTEMUNHA: Soldado/PM Alex Serafim, brasileiro, união estável, lotado no X BPM... [seguem dados sobre condutor, como telefone funcional, número do Registro Geral e outros] (Processo nº 163, APF).

7 Os chamados “laudos periciais provisórios” são documentos que buscam constatar se as substâncias apreendidas são mesmo drogas ilícitas. Descreveremos tais laudos posteriormente no texto.

8 As atas de audiência de custódia costumam vir logo depois dos APFs, considerando tanto sua localização nos documentos processuais como a ordem cronológica de produção.

9 Todos os nomes pessoais, meses e dias do mês constantes nos documentos originais foram alterados para dados gerados nos sites: <https://www.behindthename.com/random/> e <https://www.name-generator.org.uk/>. Acesso em: 29 fev. 2024.

No termo de depoimento do condutor, após a qualificação do depoente, segue-se um trecho em que o decoro cartorial do depoimento é descrito de maneira direta e coloquial¹⁰. Em seguida, inicia-se a parte mais importante do depoimento, do APF e, provavelmente, de toda a documentação processual: o relato da efetuação da prisão em flagrante.

Aos costumes, nada disse. Compromissado na forma da Lei e advertido das penas cominadas ao falso testemunho, prometeu, sob palavra de honra, dizer somente a verdade do que soubesse e lhe fosse perguntado. Inquirido, RESPONDEU: QUE na data de hoje, por volta do meio dia [sic], recebeu a denúncia via central de comunicações, na qual informaram que possivelmente um tal de Vitão estaria vendendo drogas na casa dele no bairro N. (Processo nº 163, APF).

Aos costumes, disse nada. Testemunha compromissada na forma da lei, advertido das penalidades cominadas ao falso testemunho, prometeu, sob palavra de honra, dizer a verdade do que souber e lhe for perguntado. Inquirido pela Autoridade Policial, **RESPONDEU: QUE** no dia de hoje (2/6/2017), por volta das 11h30, encontrava-se de serviço no Destacamento de Polícia Militar da Cidade de A., juntamente com o SD/PM Danilo; QUE ao realizarem patrulhamento de rotina no Sítio N. naquele Município, depararam-se com um popular em uma motocicleta de cor preta, placa XXX-9999/RN, saindo de uma residência de um conhecido da Polícia por tráfico de drogas e que atende pelo nome de JÚLIO SANTOS, vulgo “Jota”; QUE, de imediato, trataram de seguir o motociclista e, mais à frente, já na rodovia que liga a Cidade de A., ao vizinho Município de B., trataram de abordá-lo; QUE identificaram o motociclista como sendo a pessoa de LEANDRO BARROS, e, ao realizar revista nele, encontraram no bolso de sua bermuda 03 (três) porções de uma substância esverdeada, supostamente “maconha”; QUE, diante do flagrante de entorpecente, deu voz de prisão ao conduzido. QUE em conversa com o conduzido este acabou por confessar que havia comprado a droga ao [sic] senhor JÚLIO SANTOS, minutos antes de ser abordado pelos PMs e acrescentou ser viciado em droga; QUE, diante da informação do conduzido, o condutor deslocou-se até a casa do senhor Júlio Santos e lá o encontrou; QUE, indagado sobre a venda da droga, o mesmo negou que houvesse vendido droga; QUE, diante da negativa por parte de Júlio Santos, a PM resolveu realizar uma revista no imóvel do referido senhor; QUE, na revista à casa, foi apreendido em um armário situado na cozinha da residência uma pequena quantia de “maconha”; QUE, diante do fato, deu voz de prisão ao Júlio Santos e conduziu, juntamente com o segundo conduzido LEANDRO BARROS até o plantão da X DRPC na cidade de C., onde os apresentou à Autoridade Policial. Nada mais disse (Processo nº 188, APF).

Nesse relato, que prossegue no mesmo parágrafo em que foram feitas a introdução e as qualificações, as informações são introduzidas de forma bastante direta, encadeadas pelo uso repetitivo da conjunção “que”. Em meio a informações volumosas e detalhadas, muitos termos de depoimento destacam algumas palavras, como os nomes dos conduzidos e o tipo de droga, utilizando letras maiúsculas, sublinhas e aspas.

Além de seguir um padrão relatorial, os depoimentos de condutores e de testemunhas

10 Menciona-se o crime de falso testemunho (Brasil, 1940, Art. 342) e o condutor promete falar a verdade.

em um mesmo processo frequentemente contêm trechos literalmente repetidos uns dos outros. Em alguns APFs, o depoimento dos demais policiais que participaram da equipe que efetuou a prisão em flagrante não tem conteúdo, limitando-se a ratificar o depoimento do condutor.

Inquirido pela autoridade policial, **RESPONDEU: QUE:** Que corrobora com o depoimento do Condutor/ 1ª Testemunha Cabo/ PM GASPAR, tendo em vista que participaram juntos de toda a ocorrência que culminou com a prisão dos conduzidos por prática de tráfico de entorpecente; E como nada mais disse nem lhe foi perguntado, mandou a Autoridade que fosse encerrado o depoimento da **SEGUNDA TESTEMUNHA** (Processo nº 188, APF).

Passando da forma para o conteúdo dos depoimentos dos condutores, nota-se a utilização repetitiva de um vocabulário de motivos para a prisão em flagrante, especialmente nos casos em que esta foi efetuada por policiais militares. No depoimento do primeiro condutor extraído do APF do processo 188, transcrito acima, temos um registro que é frequente nos documentos pesquisados: a de “um conhecido da Polícia por tráfico de drogas”, que, por essa razão, seria alvo privilegiado da vigilância e da abordagem policial militar. Esse padrão se mostrou mais frequente nos contextos de pequenas cidades do estado do RN, ao passo que nas áreas metropolitanas foi frequente encontrar a imagem do “local conhecido como ponto de venda de drogas”, como no seguinte trecho:

[...] [Q]ue, no referido local, já ocorreram outras apreensões de drogas ilícitas, em face da prática ilegal da venda dessas substâncias, sendo assim [os policiais militares condutores] resolveram fazer a abordagem de praxe, foi quando, logo que a conduzida levantou parte de sua camisa, caiu um pequeno saco contendo dezoito pedras de crack (Processo nº 153, APF).

A justificativa de policiais que vigiam e abordam pessoas e lugares já conhecidos por práticas delitivas anteriores é acrescida por relatos de que a prisão decorreu de “abordagem policial” justificada por “atitude suspeita” (Processo nº 181, APF). Além disso, foi frequente a menção a “denúncia anônima”, raramente detalhada ou documentada nos autos, afora os depoimentos (Processo nº 166, APF).

Os depoimentos frequentemente trazem uma série de relatos pouco plausíveis e pouco documentados, como o do trecho do APF do Processo nº 188, transcrito acima, no qual o policial militar, “diante da negativa” de um suspeito de que estaria vendendo drogas, “resolveu realizar uma revista no imóvel do referido senhor”. Essa menção não faz alusão à aquiescência do morador à entrada do policial em seu domicílio nem é acompanhada de algum outro registro da revista, como fotografia, ata ou relatório, por exemplo. É também frequente o relato de conduzidos que, após a abordagem policial na rua, “franquearam a entrada dos policiais em sua residência” e mostraram onde estava armazenada a substância para venda.

Nos autos pesquisados, não encontramos justificativas para a prisão em flagrante que divergissem significativamente da lista produzida por Jesus (2016, p. 141-143), a partir de sua pesquisa com autos de prisão em flagrante no estado de São Paulo: a) “estava em atitude suspeita”; b) “recebemos denúncia anônima”; c) “ao avistar a viatura, jogou a droga fora”; d) “entrada franqueada [na residência do então ‘suspeito’]”; e) “local conhecido como ponto de venda de drogas”; e f) “o acusado confessou informalmente que estava traficando”.

Na interpretação dessas justificativas, a autora utiliza a noção de vocabulário de motivos: um conjunto padronizado de justificativas e motivos para a ação prática que servem mais para convergir com exigências contextuais do que para expressar alguma “verdade” sobre o agente e suas intenções (Mills, 1940). Os vocabulários de motivos são conjuntos de justificativas que “costumam funcionar” em determinado contexto e tendem a ser limitados no interior de práticas burocráticas rotinizadas, como as do caso em estudo.

Outro subconjunto de documentos que compõem o APF é formado pelos laudos produzidos pela polícia durante a lavratura da prisão em flagrante. Tais laudos mostram um grau de formalidade metodológica significativamente menor do que aqueles produzidos pelo Instituto Técnico-Científico de Perícias (Itep), órgão pericial estadual. Em alguns processos encontramos laudos de identificação do conduzido feitos pelo Itep que trazem resultados de pesquisas em bancos de dados dos diversos institutos de identificação do país. Em contraste, os laudos produzidos por policiais para a identificação do conduzido, do ponto de vista do procedimento, ou são meras continuções do interrogatório, com perguntas sobre a vida pregressa do interrogado, ou apenas cotejam a documentação pessoal disponível do “flagranteado” com informações disponíveis publicamente na internet.

Os autos de ações por tráfico de drogas contam também com laudos periciais para verificar se as substâncias apreendidas são de fato drogas ilícitas. A maioria dos processos contém dois laudos com esse fim: um chamado “definitivo”, produzido pelo órgão pericial estadual; outro denominado “provisório” ou “de constatação”, que pode ser feito pelo órgão pericial, mas, na maioria dos casos, é elaborado na própria delegacia, durante a lavratura do flagrante. O laudo definitivo traz a metodologia detalhada e o resultado de testes químicos laboratoriais e costuma ser juntado aos autos após transcorridos muitos dias desde a solicitação da perícia. Já o laudo provisório, na maior parte dos APFs analisados, é realizado por policiais juramentados como “peritos *ad hoc*”. Muitos desses não informam qual foi o método de constatação empregado ou registram a utilização de procedimentos heterodoxos, como aquele em que um “policial com amplo conhecimento sobre entorpecentes” examina as substâncias para a emissão do parecer¹¹.

11 O fato é que o laudo provisório de constatação produzido pela polícia muito raramente diverge do laudo definitivo produzido pela perícia.

O “Laudo de constatação provisória de substância entorpecente” é parte do APF constante no Processo nº 62 e fornece um bom exemplo do caráter desse documento. Ele segue o mesmo padrão relatorial dos depoimentos e do interrogatório: inicia-se com a data, local – trata-se de uma delegacia especializada em entorpecentes – e hora. Após essa introdução, ele passa a relatar o momento em que o delegado designa dois policiais para “desempenhar as funções de PERITOS AD HOC”, segundo “o público e solene compromisso, que aceitaram, de bem e fielmente”. Segundo o relato, os policiais-peritos examinaram três tabletes de substância “declarada como sendo ‘MACONHA’” e, logo em seguida, o resultado “foi dito”:

E pelos peritos(as) ora nomeados(as), após apurada observação, baseada em seus conhecimentos profissionais, sem dispor, contudo, de aparelhagem técnica, foi dito que a referida substância possivelmente se **trata de “MACONHA”**, ressaltando a necessidade de perícia oficial e definitiva feita pelo ITEP (Processo nº 62, APF).

O caráter informal e improvisado do APF indica que o trabalho da polícia judiciária em algum aspecto converge com o que Garau (2021) denomina *procedimentalização*. Pesquisando uma vara criminal, a autora define a procedimentalização como a tomada de decisão judicial que ocorre antes de o caso ser conhecido pelo juiz e se utiliza de documentos pré-formatados para lidar com amplos conjuntos de “casos semelhantes”. O fenômeno da procedimentalização converge com o aspecto de “linha de montagem” do fluxo da justiça criminal, que tem sido apontado pela literatura (Ribeiro *et al.*, 2017). Esse aspecto consiste na busca pela celeridade e pela produtividade na “solução” de casos criminais, desconsiderando especificidades de cada caso.

Na vara criminal pesquisada por Garau, o sentido da procedimentalização não era a mera economia de tempo, mas sim a manutenção da presunção de culpa e a antecipação da pena. Para a autora, esse é o sentido também dos documentos produzidos pela polícia, documentos estes que são reaproveitados na etapa judicial da produção de sentenças em série.

No entanto, comparando documentos produzidos pela Polícia Civil com aqueles produzidos pela vara criminal, entendemos que a procedimentalização policial consiste na adequação dos casos a fórmulas mais simples e que, portanto, exigem uma compressão menor das especificidades. Com efeito, os interrogatórios e depoimentos do APF constituem a parte mais instigante da leitura dos autos de cada processo, considerando os detalhes específicos e, por vezes, divergentes entre as várias versões, com respeito a fatos que teriam ocorrido “fora” do círculo das rotinas formalizadas da justiça criminal. Diferentemente do que ocorre na procedimentalização judicial, o trabalho policial não desconsidera as especificidades em nome da forma. Pelo contrário, o policial sacrifica a forma em nome da maior produtividade na produção de registros criminais relativamente detalhados, que ocuparão posição central nos autos processuais como um todo, exatamente por serem o conteúdo que preenche os formulários

maçantes da burocracia judiciária propriamente dita, reaparecendo repetidas vezes ao longo do processo.

Esse caráter menos formal e “mais próximo da realidade” é um fator que favorece a valorização da narrativa policial nos documentos subsequentemente produzidos no fluxo processual. Aqui, recorreremos à noção de *tonalização*, proposta por Goffman (2012), definida como a série de regras práticas de reconstituição de determinada atividade com a alteração de parte de seu sentido original. Segundo o autor, os documentos são tonalizações ou reconstituições com fins utilitários que “empregam vestígios reais de algo que antes apareceu no mundo real (no sentido de menos transformado) sem, assim dizem, uma intenção documental” (Goffman, 2012, p. 100).

Goffman aponta que a documentação, como qualquer tonalização, oferece uma versão transformada de uma realidade anterior e possivelmente já tonalizada de alguma forma. A tonalização e a retonalização formam camadas, e as mais profundas têm, segundo Goffman, “precedência causal” em relação às mais superficiais. Isso se dá, entre outras razões, porque a atividade objeto de tonalização é, frequentemente, considerada “mais real” do que sua reconstituição pelos participantes.

Podemos considerar os autos processuais pesquisados como se assentando em camadas de tonalização, das quais a mais profunda é o APF. A narrativa dos condutores contida no APF, sendo considerada “mais real”, será valorizada ao longo do processo como a única versão praticamente possível do fato criminal. Na maioria dos casos, os documentos produzidos por MP, defesa, perícias e Poder Judiciário em nada acrescentam às versões dos fatos que se encontram no APF – apenas reconstituem esse conteúdo segundo uma intenção de formalização e, em última instância, de punitividade.

Se o APF, especialmente os depoimentos policiais nele contidos, é o documento fundamental para as reconstituições subsequentes presentes nos autos, se esse documento está mais próximo à realidade do fato criminal, o que ele, por sua vez, reconstitui? Pode-se responder que o APF não reconstitui fatos criminais; pelo menos não imediatamente. O que é tonalizado é o trabalho policial civil de coleta de depoimentos e outras provas, durante as horas que sucedem a chegada de um conduzido à delegacia. Entendemos que esse momento envolve as práticas não documentais mais relevantes para o fluxo do processo penal e não tem sido pesquisado no âmbito das ciências sociais¹².

Nesse sentido, nossa análise difere da que foi empreendida por Jesus (2016) em sua pesquisa sobre o fluxo do processamento do tráfico de drogas no estado de São Paulo. A autora

12 Nossa revisão de literatura não encontrou etnografias que tivessem conseguido acessar o processo de lavratura da prisão em flagrante.

põe relevo no papel dos condutores – que seriam, principalmente, policiais militares –, em sua ação de narrar o fato criminoso e a prisão em flagrante diante dos policiais civis, que, por sua vez, são os responsáveis por “colocar nos autos” a versão dos condutores. Por outro lado, em nossa análise, procuramos enfatizar menos a narrativa dos policiais militares e mais a produção documental dos policiais civis. Partimos do pressuposto de que os “condutores” podem ter um papel menos relevante do que o dos “documentadores” da prisão em flagrante. Com efeito, juízes, promotores, defensores e delegados tomam conhecimento do crime e seus pormenores por meio da leitura do APF e não tanto pelo contato reiterado com os policiais que efetuaram a prisão em flagrante.

O próximo documento de relevo a ser produzido – no sentido de ocupar muitas páginas e de ser referenciado nos documentos consequentes – é o *inquérito policial*, assinado pelo delegado-chefe de uma unidade policial civil. O IP é frequentemente uma cópia do APF (de forma que se tem a sensação de estar lendo duas vezes um mesmo documento), com pouquíssimos acréscimos. O principal deles é o relatório final, assinado pelo delegado-chefe da unidade policial civil ou por seu adjunto.

O relatório final do IP se inicia com a narração do fato criminal, a qual é reproduzida, referenciada ou até mesmo copiada dos depoimentos dos policiais que conduziram o flagrante. Essas narrações constituem o componente central do relatório final, e sintetizam – quando não repetem literalmente – os registros documentais dos depoimentos dos policiais condutores. As orações que compõem essas narrativas do fato, em geral, têm os “condutores” do flagrante como sujeitos.

Os policiais militares que realizaram a prisão do conduzido afirmaram que, no dia 14/6/2017, por volta das 12h30, receberam uma denúncia, via COPOM, de que a pessoa de ‘NALDO’ estaria comercializando drogas em sua residência... (Processo nº 163, Relatório, grifo nosso).

Dando curso às investigações, instauramos a carta inquisitorial, onde ouvimos, nas fls. 67/71, os policiais civis que participaram das diligências resultantes da apreensão da materialidade, os quais relataram as circunstâncias em que se deu o fato (Processo nº 161, Relatório, grifo nosso).

Além dessa síntese narrativa, o relatório final do IP é produzido a partir de uma filtragem das informações constantes no APF – autos de apresentação, laudos provisórios, interrogatórios e, sobretudo, depoimentos dos condutores –, apontando aquelas que podem servir como provas. Essas provas são divididas em provas “de autoria” e “de materialidade”, embora essa classificação seja menos rígida e menos frequente do que a feita na denúncia. O relatório do IP formaliza ainda, quase sempre em sua parte final, a decisão do delegado de indiciar o conduzido, relacionando suas condutas com a Lei de Drogas (Brasil, 2006) e, em certos casos,

acrescentando outros tipos penais.

O relatório final é, portanto, uma tonalização baseada na coleta, na filtragem e na síntese das provas, embora a principal transformação empreendida seja o estabelecimento da relação dessas provas com os tipos penais. Assim, o relatório serve de ligação entre a produção documental da Polícia Civil, sobretudo o APF, e o Ministério Público (MP), que deve ser capaz de reconhecer a prática de um crime, e assim iniciar o processo penal propriamente dito por meio da denúncia. O relatório, portanto, desempenha a função de “ponte de textos”, no sentido preconizado por Latour (2019), entre a Polícia Civil e o MP, promovendo a integração entre essas organizações. Os inquéritos policiais analisados, compostos fundamentalmente pelo APF e pelo relatório final, têm as seguintes características: a) a grande quantidade de informações definidoras do fato criminal; b) e a pouca atenção à forma, mesmo à forma jurídica. Nesse sentido, o IP aparece como um procedimento favorável à discricionariedade policial na formação da culpa, assim como apontam as pesquisas sobre a função do IP no fluxo. Essa literatura enfatiza as características contraditórias do inquérito policial no Brasil: por um lado, trata-se de uma “iniciativa administrativa” do delegado, com “*status* pré-instrucional” e ampla margem para a discricionariedade policial na formação da culpa. Por outro lado, o inquérito policial possui fins jurídico-penais, ou seja, ele consiste obrigatoriamente na produção de um documento que deve integrar os autos do processo de determinado caso (Misse, 2011). Portanto o IP, assim como o APF que o compõe, acaba se tornando a principal peça informativa do fluxo, logo um correlato da discricionariedade e do poder da Polícia Civil no fluxo.

Documentos da fase processual

A *denúncia* é o documento que dá início à ação penal, assinado por um promotor, membro do Ministério Público estadual. Toda a produção documental subsequente, feita pelos demais operadores do direito (defensores e juízes), por organizações policiais e periciais são apenas reativas ao estado de coisas provocado pela denúncia, uma vez produzida. Essa produção documental iniciada pela denúncia difere bastante dos documentos produzidos pela polícia, em termos do caráter formal de que ela se reveste.

Trata-se de uma peça de poucas páginas em que um promotor formaliza a acusação. Na maioria dos processos analisados, essa acusação é feita contra os indiciados anteriormente pela Polícia Civil. Em alguns documentos analisados, a denúncia ocupa as primeiras páginas dos autos processuais, indicando que é a denúncia que instaura o processo.

De forma geral, a denúncia se inicia com a identificação da autoridade que faz a acusação, sempre um membro do Ministério Público estadual, passando-se à qualificação do denunciado, com dados como os números dos registros de identidade, estado civil, profissão e naturalidade, entre outros. Segue-se uma narrativa sobre o fato criminal, na qual é visível o esforço por utilizar

os verbos presentes no artigo 33, da Lei de Drogas¹³: “o denunciado *mantinha em depósito* drogas sem autorização e em desacordo com determinação legal e regulamentar” (Processo nº 170, Denúncia); “o indiciado JOAQUIM MENDES DA SILVA foi surpreendido por policiais militares comercializando/trazendo consigo, papелotes da droga *Erythoxylon coca*” (Processo nº 177, Denúncia).

A função manifesta da denúncia é, portanto, a construção da ligação entre condutas do denunciado e tipos criminais, sobretudo, nos autos analisados, o crime de tráfico de drogas. Os principais insumos utilizados nessa construção vêm dos documentos anteriormente produzidos pela polícia. Em outras palavras, a denúncia, em suas poucas páginas, busca estabelecer uma “ponte de textos” entre os documentos policiais – APF e IP – e a legislação penal.

Ao considerar o APF, o relatório do IP e a denúncia documentos produzidos em uma sequência, observa-se que a denúncia não filtra as informações contidas no APF, uma vez que essa filtragem já foi feita anteriormente pelo relatório. A denúncia apenas transpõe as informações selecionadas que constam no relatório para o domínio formal do direito penal.

Além de filtrar informações e relacionar condutas do “mundo real” à lei penal, a narrativa do fato criminal contida na denúncia tem outras duas funções: (a) serve para o Ministério Público imputar a autoria do crime ao denunciado; e, (b) para os policiais condutores, funciona como justificativa para a prisão em flagrante. Ou seja, a denúncia, em sua imputação de autoria, reaproveita o vocabulário de motivos mobilizado situacionalmente pelos policiais condutores.

A partir da denúncia, prossegue-se à fase processual penal propriamente dita, em que aparecem documentos produzidos pela defesa, a ata da audiência de instrução e julgamento, que aparece como “termo de audiência”, as alegações finais das partes e os *despachos judiciais intermediários* produzidos pelo juiz. Esses despachos, por vezes chamados também de decisões interlocutórias, incluem o aceite da denúncia e as respostas às solicitações da promotoria ou da defesa.

A fase processual e a cronologia de produção de documentos decisórios encerram-se com a *sentença*, proferida por um juiz, na qual consta a decisão pela condenação ou absolvição e, no caso da primeira, a chamada dosimetria da pena¹⁴. À primeira vista, pode parecer que a sentença seja a peça documental mais importante do processo penal, considerando que ela formaliza a decisão última da ação penal, que diz respeito diretamente à aplicação da pena. Com efeito,

13 “Importar, exportar, remeter, preparar, produzir, fabricar, adquirir, vender, expor à venda, oferecer, ter em depósito, transportar, trazer consigo, guardar, prescrever, ministrar, entregar a consumo ou fornecer drogas, ainda que gratuitamente, sem autorização ou em desacordo com determinação legal ou regulamentar” (Brasil, 2006, Art. 33).

14 Esse é o conteúdo mais frequente da sentença nos processos analisados, embora o juiz também possa encerrar o processo sem julgar o mérito da ação penal, como quando ocorre a morte do réu, por exemplo.

todo o esforço de tonalização por parte do Ministério Público, desde o uso do pronome “Vossa Excelência” na abertura da denúncia até o encerramento das alegações finais, converge para a interlocução com o juiz sentenciante. Todas as “provas” presentes na documentação processual parecem convergir, dialogar e oferecer fundamento à decisão tomada pelo juiz a respeito da efetivação ou não da pena e de sua dosimetria.

Entretanto a maior parte do conteúdo da sentença cabe à reconstituição de documentos anteriormente produzidos. As sentenças analisadas apresentam a seguinte estrutura: inicialmente, tem-se (i) o *relatório*, que elenca tanto os pedidos de acusação e defesa durante o processo, a começar pela denúncia, como as “provas” já juntadas aos autos. Em seguida, passa-se à (ii) *fundamentação* da sentença, em que se articulam as provas e os vocabulários de motivos que servirão de fundamento para as decisões contidas na seção de (iii) *dispositivo*, em que o juiz decide a respeito da condenação e da dosimetria da pena, quando é o caso. Seguem-se (iv) as *disposições finais*, com decisões sobre os detalhes do cumprimento da pena e sobre o destino das substâncias e bens apreendidos.

É importante notar que o sentido prático da sentença não é julgar o fato criminal, mas julgar o registro deste na denúncia e em interlocução com ela. As sentenças sempre têm início com um resumo da denúncia e do fato criminal na forma como é narrado pelo documento.

O Ministério Público ofereceu denúncia contra Gabriel Abreu, devidamente qualificado, imputando-lhe a prática do crime tipificado no art. 33 c/c art. 40, inciso VI, da Lei 11.343/06.

Narra o Órgão Ministerial que, no dia 12 de abril de 2016, por volta das 17h, na Estação A, Bairro B, o denunciado foi preso em flagrante, “trazendo consigo”, sem autorização, em desacordo com determinação legal ou regulamentar e, para fins de comercialização, substâncias consideradas entorpecentes (Processo nº 151, Sentença).

Assim, o objeto da sentença é a camada mais superficial de documentos que buscam reconstituir o fato criminal, ressaltando-se que tanto os documentos produzidos pela polícia quanto as provas periciais ficam à disposição do magistrado para a leitura e são elencados no relatório, seção introdutória da sentença. Nele, cada item enumerado é acompanhado pela indicação da página em que se encontra nos autos, ou seja, o relatório não faz mais do que elencar os documentos já produzidos e juntados aos autos.

Entretanto já na seção seguinte, a de fundamentação, as provas constantes no APF, no IP e nos laudos periciais são cotejadas com os depoimentos colhidos durante as audiências de instrução, que, ao lado da lavratura da prisão em flagrante, vêm a ser o segundo procedimento não documental de maior relevo para a produção dos autos. Segundo as atas de audiência de instrução

presentes nos autos analisados¹⁵, esse procedimento envolve uma nova coleta de depoimentos de condutores e outras testemunhas, além do interrogatório do réu. Opcionalmente, durante a audiência, também podem ser juntados laudos periciais e proferidas oralmente as alegações finais das partes e a sentença. Os depoimentos e provas periciais que aparecem nessa audiência podem ser usados para contrariar ou confirmar o conteúdo dos depoimentos de condutores e testemunhas presentes no APF, tendo sido muito mais frequente encontrar nas sentenças longas transcrições das oitivas da audiência de instrução do que dos depoimentos dados na delegacia¹⁶. Entretanto cabe notar que os documentos policiais servem sempre de baliza dos depoimentos da audiência de instrução, sendo frequente o registro de que “o réu ratificou o depoimento dado em sede policial”.

Na fundamentação da sentença, o juiz recorre a uma argumentação elegante e a extensas citações para construir “pontes de texto” entre, de um lado, os registros particulares do processo e, de outro, o direito penal e sua jurisprudência. No entanto uma característica frequente da fundamentação das sentenças pesquisadas é o uso recorrente de certo vocabulário de motivos, utilizando argumentos que se repetem, às vezes literalmente, de um processo para outro. Nesse vocabulário de motivos, chamam atenção as justificativas utilizadas para acolher a narrativa policial, tanto a contida nos depoimentos documentados no APF como a que aparece nos depoimentos dados pelos policiais na audiência de instrução. Nas sentenças, encontramos justificativas para a ampla discricionariedade policial na realização de prisões em flagrante por tráfico de drogas, fundamentada na Lei de Drogas (Brasil, 2006). Além disso, muitas sentenças contam com defesas mais diretas do valor do depoimento policial, considerando que os condutores “não teriam interesse pessoal” na condenação do réu nem no falso testemunho.

É importante frisar que o crime de tráfico de entorpecentes não exige que o réu seja surpreendido no exato momento da venda, não se exigindo que o agente seja surpreendido comercializando na ocasião flagrancial, mas, apenas a localização do produto ilícito em poder do agente flagranteado (Processo nº 188, Sentença, fundamentação).

Sobre a validade dos depoimentos dos policiais e possibilidade do embasamento do decreto condenatório, traduzo o entendimento predominante em nossos Tribunais, ao qual me filio, que professam a sua inteira validade, vez que dificilmente as pessoas se dispõem, espontaneamente, a colaborar com a justiça nessas hipóteses, preferindo

15 A maioria dos processos analisados contava apenas com a ata das audiências de instrução, mas não com as transcrições dos depoimentos que nela ocorreram. Os depoimentos encontravam-se em um DVD colado aos autos, os quais não foram obtidos com as cópias digitalizadas dos processos. Por outro lado, a audiência de custódia, que tem importância menor para o fluxo do processo como um todo, considerando que quase não era mencionada nas fases posteriores, encontrava-se transcrita com certo grau de detalhamento.

16 Nesse ponto, portanto, nossas conclusões divergem das de Garau (2021). A partir da etnografia de uma vara criminal do estado do Rio de Janeiro, a autora concluiu que, de modo mais geral, a audiência de instrução funciona como uma mera formalidade.

se submeter ao prejuízo de sua liberdade, falseando a verdade, do que correr o risco de reprimenda mais gravosa [segue-se citação de um habeas corpus julgado pelo Superior Tribunal de Justiça (STJ)]. [...] (Processo nº 151, Sentença).

Observe-se que o crime de tráfico de entorpecentes não exige que o réu seja surpreendido no exato momento da venda, prescinde-se, pois bem, que o agente seja surpreendido comercializando na ocasião flagrancial, sendo suficiente a localização do produto ilícito em poder do agente flagranteado (Processo n. 152¹⁷, Sentença).

Esses vocabulários de motivos servem para reforçar um dos aspectos centrais da sentença por tráfico de drogas: o uso das informações produzidas por policiais para a construção do fato criminal, sejam essas informações provenientes dos documentos policiais, sendo reconstituídas ao longo do processo, sejam as narrativas contidas nos depoimentos dados na audiência de instrução. As pesquisas de Jesus (2016) e de Semer (2019) identificam esses vocabulários como um fator para a recepção da narrativa policial pelos juízes. Contudo aqui cabe destacar a função dos documentos, em suas camadas sobrepostas, na construção de uma relação assimétrica entre juízes e policiais na produção da sentença. Ressalta-se que a sentença é construída em interlocução com a denúncia, e esse documento, por sua vez, é uma reconstituição sem alterações significativas da versão policial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, pesquisamos os autos de um conjunto considerável de ações criminais por tráfico de drogas, enfocando o que esses documentos nos informam a respeito das assimetrias entre policiais, promotores e juízes. A pesquisa social já produziu farto conhecimento sobre a relação assimétrica e contraintuitiva entre a polícia e os demais atores da justiça criminal. A conclusão desse conjunto de estudos é que a polícia ocupa uma posição privilegiada no sistema, uma vez que goza da confiança dos demais atores e realiza procedimentos que são cruciais para o processo penal: o inquérito policial e a prisão em flagrante.

Por meio da descrição dos autos, buscamos indicar como a documentação materializa essa assimetria e a função privilegiada desempenhada pela polícia civil no processo penal. Na pesquisa, consideramos que os autos de cada ação criminal são camadas sobrepostas de documentos que foram produzidos segundo uma sequência, em que as peças documentais mais

17 Os trechos transcritos foram encontrados em duas das sentenças analisadas, assinadas pelo mesmo juiz, indicando a utilização de formulários prontos para a redação desse documento, assim como observado em uma vara criminal fluminense por Garau (2021).

recentes reconstituem as mais antigas em seus aspectos mais significativos. Nesse processo produtivo, os documentos das camadas mais superficiais (recentes) reaproveitam as narrativas sobre o fato criminal e os vocabulários de motivos presentes nas camadas mais profundas.

O auto de prisão em flagrante é o primeiro documento a ser produzido nos processos por tráfico de drogas, e os elementos centrais da construção do fato criminal presentes no APF reaparecerão em documentos posteriores da maior relevância, como o inquérito policial, a denúncia e a sentença. As narrativas sobre o fato criminal, os vocabulários de motivos para a punição e até mesmo a linguagem informal, próprias dos documentos policiais, inundam os documentos produzidos nos domínios mais formais do Ministério Público e do Poder Judiciário.

Tal conclusão contraria a noção de que a Polícia Civil realiza uma espécie de tradução do fato criminal e do trabalho policial para a linguagem jurídica. Segundo a pesquisa documental, é a denúncia produzida pelo Ministério Público que serve de ponte para o mundo jurídico. A denúncia, contudo, não é uma ponte de mão dupla, no sentido de que é a linguagem jurídica que se transforma parcialmente em linguagem policial, não o contrário. Através dos autos, o tráfico é transformado em matéria inteligível no âmbito judicial e simultaneamente ocorre a legitimação de uma forma de atuar da polícia.

Segundo nossa interpretação, um dos fatores que responde pela valorização do APF no fluxo do processamento do tráfico de drogas é o fato de ele parecer “mais real”, decorrente da credibilidade de policiais (civis e militares), vistos como partilhando o contexto do fato criminal. Isso não deve dar a impressão de que a produção dos demais atores faz decrescer a credibilidade e a relevância do processo penal. Pelo contrário, se entendemos, a partir de Weber (2000), que a cultura documental é um dos pilares da legitimidade da dominação burocrática, então temos que o APF vai ganhando camadas de legitimidade à medida que outros documentos o reconstituem. Sempre que as narrativas e os vocabulários policiais são repetidos na denúncia e, sucessivamente, na sentença, a produção documental policial se acresce de formalidade e, assim, de legitimidade. Dessa forma, os autos processuais como um todo gozam da credibilidade do trabalho policial que lhe serve de base somado à legitimidade de um documento oficial. Toda a formalidade que falta ao APF lhe é acrescentada em momentos posteriores do fluxo de produção dos autos.

Essas conclusões apontam para a necessidade de estudos mais aprofundados acerca do APF, considerando, por exemplo, os vieses raciais, geracionais, socioeconômicos e de gênero presentes no documento, vieses estes que tendem a se estender por todo o trabalho da Justiça criminal. Ainda mais necessárias são as pesquisas a respeito da prática não documental de lavratura do APF, questionando-se sobre a origem de elementos que têm consequências sobre todo o processamento de determinados crimes.

REFERÊNCIAS

1. AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de; SINHORETTO, Jacqueline. O sistema de justiça criminal na perspectiva da antropologia e da sociologia. **BIB: Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, n. 84, p. 188-215, 2018. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/440>. Acesso em: 30 jun. 2024.
2. BRASIL. **Decreto-lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940**. Código Penal. Brasília, DF: Presidência da República, 1940. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 30 jun. 2024.
3. BRASIL. **Decreto-lei nº 3.689, de 3 de outubro de 1941**. Código de Processo Penal. Brasília, DF: Presidência da República, 1941. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del3689.htm#livroitituloixcapituloii. Acesso em: 16 fev. 2023.
4. BRASIL. **Lei nº 11.343, de 23 de agosto de 2006** (Lei de Drogas). Brasília, DF: Congresso Nacional, 2006. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/11343.htm. Acesso em: 16 fev. 2023.
5. CARUSO, Haydée. A ordem e a desordem de ontem e de hoje: notas etnográficas sobre a polícia na Lapa carioca. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 15, n. 1, p. 66-83, jan. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/SfLPBqvHzsdNRRXjH5nf8PH/?lang=pt>. Acesso em: 30 jun. 2024.
6. COELHO, Edmundo Campos. **A oficina do Diabo** – e outros estudos sobre criminalidade. Rio de Janeiro: Record, 2005.
7. FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita. **Pessoas desaparecidas**. Uma etnografia para muitas ausências. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.
8. FERREIRA, Letícia. Encontros etnográficos com documentos burocráticos: estratégias analíticas da pesquisa antropológica com papéis oficiais. **Etnografias Contemporâneas**, San Martín, ano 8, n. 15, p. 162-185, 2022. Disponível em: <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1220>. Acesso em: 30 jun. 2024.
9. FERREIRA, Letícia; LOWENKRON, Laura (org.). **Etnografia de documentos**: pesquisas antropológicas entre papéis, carimbos e burocracias. Rio de Janeiro: E-papers, 2020.
10. GARAU, Marilha Gabriela. Os modelões e a mera formalidade: produção de decisões e sentenças em uma vara criminal da Baixada Fluminense do Rio de Janeiro. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia**, Niterói, n. 51, p. 85-110, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/45546>. Acesso em: 30 jun. 2024.
11. GOFFMAN, Erving. **Os quadros da experiência social**: uma perspectiva de análise.

Petrópolis: Vozes, 2012.

12. JESUS, Maria Gorete Marques de. “**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, 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: 30 jun. 2024.
13. LATOUR, Bruno. **A fabricação do direito**: um estudo de etnologia jurídica. São Paulo: Ed. UNESP, 2019.
14. LIMA, Flora Moara, SAPORI, Luis Flavio; RIBEIRO, Ludmila Mendonça. Cooperação e escassez: o papel do flagrante delito no sistema de justiça criminal. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 21, n. 3, p. 467-478, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/77NKqpmNDJ9XytdJgVYdwDt/?lang=pt>. Acesso em: 30 jun. 2024.
15. MILLS, Charles Wright. Situated actions and vocabularies of motive. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 5, n. 6, p. 904-913, 1940.
16. MISSE, Michel. O papel do inquérito policial no processo de incriminação no Brasil: algumas reflexões a partir de uma pesquisa. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 26, n. 1, p. 15-27, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/3X65HgfGRdF59Dwd9G3dKbM/#>. Acesso em: 30 jun. 2024.
17. MUZZOPAPPA, Eva; VILLALTA, Carla. El archivo como nativo: reflexiones y estrategias para una exploración antropológica de archivos y documentos. **Etnografías Contemporáneas**, San Martín, ano 8, n. 15, p. 202-233, 2022. Disponível em: <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1223>. Acesso em: 30 jun. 2024.
18. NASCIMENTO, Nívio Caixeta. **Entre as leis e o mundo**: polícia e administração de conflitos numa perspectiva comparativa. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2003.
19. OLIVEIRA, María José Sarrabayrouse. El trabajo etnográfico con expedientes en el campo de las burocracias judiciales. **Etnografías Contemporáneas**, San Martín, ano 8, n. 15, p. 138-161, 2022. Disponível em: <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1219>. Acesso em: 30 jun. 2024.
20. RIBEIRO, Ludmila *et al.* Nas malhas da justiça: uma análise dos dados oficiais de indiciados por drogas em Belo Horizonte (2008-2015). **Opinião Pública**, Campinas, v. 23, p. 397-428, 2017.
21. SEMER, Marcelo. **Sentenciando tráfico**: pânico moral e estado de negação formatando o papel dos juízes no grande encarceramento. 2019. Tese (Doutorado em Direito Penal) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2136/tde-21082020-032044/pt-br.php>.

Acesso em: 30 jun. 2024.

22. SINHORETTO, Jacqueline; LIMA, Renato Sérgio de. 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. 119-141, 2015. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/299>. Acesso em: 30 jun. 2024.
23. VARGAS, Joana Domingues Fluxo do sistema de justiça criminal. *In*: LIMA, Renato. Sérgio; RATTON, José Luiz; AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli. **Crime, polícia e justiça no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2014. p. 411-426.
24. VARGAS, Joana Domingues; RODRIGUES, Juliana Neves. Controle e cerimônia: o inquérito policial em um sistema de justiça criminal frouxamente ajustado. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 26, n. 1, p. 77-96, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/wVJzyTML5qjqyZjh9HTCvQd/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 30 jun. 2024.
25. WEBER, Max. **Economia e sociedade**. v. I. Brasília: Ed. UnB, 2000.

Rodrigo Figueiredo Suassuna

Professor no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília. ID ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-0889-5920>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: rodrigo.suassuna@ufrn.br

Luisa Galvão Donati

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2959-1313>. Colaboração: Pesquisa empírica, Análise de dados e Revisão. E-mail: luisagalva@gmail.com

Povo de Israel: representações sobre acolhimento, extorsão, violência e humilhação em dois presídios da região metropolitana do Rio de Janeiro

“Povo de Israel”: representations about acceptance, extortion, violence and humiliation in two prisons in Rio de Janeiro metropolitan area

Jaider dos Santos Costa

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

José Colaço Dias Neto

Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

Este artigo objetiva apresentar as representações de ex-detentos que estiveram em dois presídios da região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro acerca do surgimento, do conjunto de regras e moralidades do coletivo prisional denominado Povo de Israel (“Rael”), coletivo formado por presos que não foram aceitos pelos demais coletivos em razão dos crimes praticados (estupro, estelionato, entre outros) e/ou por aqueles que traíram e foram dissidentes de seu grupo de origem. A pesquisa se deu através de entrevistas com os interlocutores em situação de liberdade, algumas delas realizadas pelo WhatsApp, durante a pandemia. Os relatos evidenciaram diferentes representações da circulação de valores e da regulação de conflitos entre os presos do “Rael”. Assim, busca-se refletir sobre tais representações a partir da “caixinha” – que, para uns, consiste em uma espécie de fundo que aloca determinada quantia em dinheiro para ser revertida em favor dos próprios detentos, usada por novatos, por exemplo, na compra de itens de higiene pessoal e/ou produtos que serão revendidos no presídio ou mesmo com o objetivo de prover a aquisição de bens necessários ao uso comum em cada cela e, para outro, se trata de uma forma de extorsão – e a da prática da “solução” – que, para uns, seria um julgamento legítimo que ocorre entre os detentos e pode ter como pena um castigo físico e, para outro, configura “um espancamento brutal”. Por fim, esperamos produzir uma contribuição qualitativa para a discussão sobre o sistema prisional no contexto do Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Povo de Israel, “Caixinha”, Dinheiro, “Solução”, Violência.

Recebido em 02 de abril de 2023.
Avaliador A: 25 de maio de 2023.
Avaliador B: 07 de junho de 2023.
Aceito em 17 de janeiro de 2024.



ABSTRACT

This paper aims to present the representations of former inmates who were in two prisons in the metropolitan region of the State of Rio de Janeiro about the emergence, the set of rules and moralities of the prison collective designated as Povo de Israel (“Rael”) – a collective formed by prisoners who were not accepted by the other collectives due to the crimes committed (rape, fraud, among others) and/or by those who betrayed and were dissidents of their group of origin. The research was carried out through interviews with the interlocutors in a situation of freedom, some interviews being carried out in pandemic time via the WhatsApp application. The reports showed different representations regarding the circulation of values and the regulation of conflicts among the “Rael” prisoners. Thus, we seek to reflect on such representations based on the “caixinha” - which, for some, consists of a kind of fund that allocates a certain amount of money to be reverted in favor of the inmates themselves, which can be used by novices, for example, for the purchase of personal hygiene items and/or products that will be resold in the prison, but, for others, is a form of “extortion” – and the practice of “*solução*” –, which for some would be a legitimate trial that occurs among the inmates and can render decisions that lead to physical punishment, while for others it is “a brutal beating”. Finally, with this article, we hope to produce a qualitative contribution to the discussion about the prison system in the Brazilian context, especially in Rio de Janeiro.

Keywords: Povo de Israel, “Caixinha”, Money, “Solução”, Violence.

INTRODUÇÃO

O presente artigo se trata de um fragmento da dissertação do primeiro autor defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Justiça e Segurança da Universidade Federal Fluminense (PPGJS/UFF) e busca apresentar representações do coletivo prisional designado como Povo de Israel (ou “Rael”).

A pesquisa aqui apresentada foi realizada com três ex-detentos, os quais chamamos de João, Jorge e Soneca. Os dois primeiros estiveram presos em um presídio da região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro, enquanto o último esteve recluso em outra cadeia do mesmo complexo prisional.

O desenvolvimento da pesquisa se deu por meio de entrevistas com os referidos ex-detentos já em situação de liberdade, João tendo sido entrevistado presencialmente no ano de 2019, enquanto Jorge e Soneca, no ano de 2020, foram entrevistados via WhatsApp, em virtude das medidas de distanciamento social impostas pela pandemia do novo coronavírus.

A presente pesquisa, portanto, em linhas gerais, se pautou nas representações¹ dos três interlocutores acima indicados, isto é, buscou apresentar as diferentes percepções de cada um deles acerca dos acontecimentos vivenciados e/ou acerca daquilo que ouviram de outros presos durante o período em que estiveram reclusos no convívio com o Povo de Israel.

Sendo assim, na primeira seção, intitulada “O surgimento do Povo de Israel no seguro do sistema prisional do Rio de Janeiro” o texto apresentará as hipóteses de surgimento do referido coletivo prisional e a sua ligação com a formação do seguro no sistema prisional fluminense.

Na segunda seção, “A ‘Caixinha’ e a circulação de dinheiro em dois presídios da Região Metropolitana do Rio de Janeiro”, serão apresentadas as representações dos três interlocutores acerca da circulação de dinheiro como forma de ditar o ritmo das relações nos presídios em que estiveram.

Por fim, a terceira seção, cujo título é “‘Solução’: prática aceita de regulação de conflitos ou violência e humilhação?”, serão indicadas as representações dos referidos interlocutores acerca da categoria violência e a prática da “solução”² como forma de regulação de conflitos e controle dos corpos.

O SURGIMENTO DO POVO DE ISRAEL NO SEGURO DO SISTEMA PRISIONAL DO RIO DE JANEIRO

Conforme apresentado por Serrano, a Portaria DESIPE n.º 771/2000 passou, entre outras coisas, a trazer diretrizes acerca da separação dos presos que corriam algum tipo de risco, transferindo-os para celas isoladas e divididas em setores especiais, o que se chama de seguro. A referida medida visava a evitar que os referidos presos fossem “castigados ou até mesmo mortos, [*sic*] pelos antigos companheiros de cela ou de galerias, da Unidade Prisional” (Serrano, 2012, p. 154).

Serrano (2012, p. 154) continua esclarecendo que a Secretaria de Estado de Administração Penitenciária (Seap/RJ), “resolveu criar um isolamento prisional, não mais voltado a setores especiais, dentro de cada UPs, e sim uma Unidade Prisional ou várias Unidades Prisionais em

1 Segundo Howard Becker, “representações coletivas junto a representações individuais significam ‘símbolos publicamente inteligíveis’ junto a ‘acontecimentos compreendidos particularmente’” (Dicionário de Ciências Sociais, 1987, p. 1.064-1.065). Assim, o que aqui consideramos como representações dos ex-detentos os “símbolos publicamente inteligíveis” para aqueles que conviveram nos dois presídios estudados e tiveram contato com o Povo de Israel, praticando e vivenciando o dia a dia do cárcere junto ao referido coletivo prisional.

2 Nota dos autores: Serão utilizadas as aspas para destacar vocábulos e palavras que representam categorias nativas mencionadas pelos interlocutores da pesquisa.

caráter especial, para encarcerar este grupo de internos (presos do seguro)”. Assim, o autor atribui o surgimento do Povo de Israel, no Presídio Hélio Gomes, no Complexo Frei Caneca, à tentativa da Seap/RJ, ainda em 2003, de se “formar Unidade Prisional – U.P., chamada de ‘neutra’ ou ‘sem facção criminosa’” (Serrano, 2012, p. 154-155).

Desse modo, em suma, já no início da década de 2000, como uma tentativa de reforma das políticas prisionais, o governo do Estado do Rio de Janeiro passou a propagar a ideia de um presídio neutro, isto é, sem a dominação de algum coletivo criminal, o que acabou por unir, inicialmente, em uma única unidade prisional os presos que pediam seguro.

No entanto, como apresentado por Serrano, ao tratar do Povo de Israel, com

[...] o passar do tempo descobriu-se que este novo grupo social, com nova identidade e dissidente de facções, era na verdade uma nova facção que se formara e aproveitando de um descuido do Estado, que se estabeleceu no Presídio Hélio Gomes, no ano de 2003 (Serrano, 2012, p. 160).

Pois bem, considerando o que foi identificado por Serrano em sua pesquisa, podemos perceber que o Povo de Israel surgiu junto ao seguro do sistema prisional fluminense, em especial após o início das políticas públicas de reforma de tal sistema, que tentaram instituir um modelo de presídio “neutro”, entre outras ações.

Ainda segundo a pesquisa realizada por Serrano (2012), podem ser identificadas três hipóteses de origem da organização e do nome Povo Israel: a primeira se referiria a um episódio em que seu fundador, durante uma rebelião, teria arremessado uma bíblia para cima e, quando o volume retornou às suas mãos, estava aberto no Livro do Êxodo, em uma passagem bíblica que tratava da peregrinação do Povo de Israel em busca da terra prometida. A segunda, pautada no relato de um dos interlocutores de Serrano, se relaciona ao fato de que no PVI “todos eram sofridos”, o que os fez batizar a organização com tal nome, em alusão também bíblica ao “povo sofrido” de Israel. A terceira é fundada no fato de que os integrantes do PVI, ao deixar de fazer parte dos coletivos criminais existentes, ficariam limitados ao “espaço intramuros”, pois “o PVI não existe lá fora”, ou seja, estariam exilados, assim como os israelitas da história bíblica, exilados no Egito.

Nessa linha, um de nossos interlocutores, João, afirma ter ouvido dos presos mais antigos que o

[...] Povo de Israel foi criado por estupradores, por pessoas que fizeram crimes que em facção não é bem aceito. Tipo estelionatário, os caras que gosta de se aproveitar das outras pessoas. Então foi criado por eles, de tanto sofrer. Por isso que aí eles conseguiram fazer isso [se organizar e criar o “Rael”], para *sobreviver*.

[...]

Falaram que foi fundado pelos caras que era estuprador, pelos caras que agenciavam mulheres, os caras que fraudavam dinheiro dos outros.

[...]

Em toda facção quem vai pra *seguro* é *vacilão*, é estuprador, ou fez alguma coisa que não admite em nenhuma facção. Tanto é que quando você sai do presídio, você sai de camisa branca. Aí tem umas barracas lá fora que chamam você, e fala: “— Ó, não sai com essa roupa não, porque senão você pode ser morto aí! Os cara mata você!”. Que é perto do X³, que é Comando, onde que eu tava. Aí eles vão e cede uma camisa pra você, às vezes, uma bermuda. Pra você não sair ali na cara de que saiu do presídio (João, 2019).

Independentemente de qual seja a origem do nome Povo de Israel, o que foi possível perceber nos relatos dos ex-detentos é que o principal fator de organização era a necessidade de sobreviver à experiência prisional. Esse fator repercute em um modelo penal que compõe um sistema punitivo voltado ao paradigma disciplinar para o tratamento de sujeitos que, sob a alcunha de delinquentes, perdem seu caráter de cidadãos (Dan, 2020, p. 99-102). Além disso, se fortalecer se torna providencial em um ambiente tão degradante que promove a perda de um elemento primário para a conjugação de qualquer direito. O presidiário perde a sua configuração enquanto um indivíduo em um sistema prisional, estruturado para a proposição da “perda do eu” (Serrano, 2012). Ainda a respeito da ideia de sobreviver ao cárcere, destacamos a importante reflexão trazida por Isabella Martins (2021, p. 38) acerca do controle social punitivo no Brasil, ao chamar atenção para o fato de que os atores envolvidos no cárcere tratam a prisão como “uma sociedade dentro da sociedade, com suas próprias regras e normas”, o que faz com que os presos passem o tempo reclusos, “aprendendo a sobreviver dentro da lógica da prisão”, não buscando sua reinserção na sociedade.

Dessa forma, pudemos compreender que o Povo de Israel é um grupo que se organizou no sistema prisional do Estado do Rio de Janeiro. Sua composição inclui detentos que não se identificam com os conhecidos coletivos criminais⁴, que traíram esses coletivos de alguma forma e/ou cometeram os delitos (estupro, estelionato, dentre outros) que não são aceitos nesse contexto⁵ e, por tais razões, optam por pedir o chamado seguro. Karina Biondi (2010, p. 43; 96) define o seguro como o “espaço destinado a presos cujas vidas sofrem ameaça se permanecerem no convívio com os outros”, ou, ainda, o “local reservado aos presos que não conseguem sustentar seu proceder”

3 Nome da localidade omitida, na intenção de não identificar a unidade prisional em que se encontrava o interlocutor.

4 Aqui me refiro aos *coletivos criminais* já conhecidos no Estado do Rio de Janeiro, tais como Comando Vermelho, Terceiro Comando, Amigos dos Amigos, milícia etc.

5 É importante esclarecer que buscamos abordar a categoria *coletivos criminais* segundo a lógica apresentada por Marcelli Cipriani em sua dissertação, que esclarece que “o *crime* passou, nas últimas décadas, a ser organizado em torno da estruturação dos coletivos criminais – cujas matrizes de regras sociais e oportunidades de poder são incorporadas recursivamente na conduta dos atores, conferindo reciprocidade para a interação.” (Cipriani, 2019, p. 29).

Assim, para o presídio em que estavam os interlocutores desta pesquisa são encaminhados os presos que se encontram no seguro, isto é, aqueles presos que não seguem as normas de conduta de outras organizações, que são conhecidos por serem vacilões, por não ter proceder, categoria que Karina Biondi explica da seguinte forma:

Proceder é o nome de uma relação travada por prisioneiros entre si, com funcionários e visitantes, e que dispõe sobre o comportamento esperado em cada situação de suas vidas, desde a alimentação até o jogo de futebol, passando também pelos cuidados com sua higiene. [...] A disputa em torno de quem tem proceder e de quem não tem pode ser travada em diversas instâncias da vida (na prisão ou nas pistas) dessas pessoas [...] (Biondi, 2010, p. 95-96)

Nesse diapasão, Ramalho (2008), ao apresentar a categoria proceder, indica que:

“A massa exige um proceder, proceder de malandro”. Este “proceder” se compunha de determinadas regras cuja infração acarretava sanções de pesos desiguais. Havia certas infrações cuja sanção por parte da massa era, em geral, mais branda, e não implicava necessariamente em *[sic]* atitudes drásticas, a não ser no caso de repetições ou desavenças pessoais anteriores. Em outros casos, a infração assumia na massa um outro caráter e exigia sanções mais enérgicas por parte de quem era atingido. Os problemas entre presos podiam ser solucionados com uma discussão em que os motivos eram explicados e aceitos, ou uma briga (motivos não aceitos) o que em geral dava aos participantes, principalmente ao perdedor, o direito de retaliação, podendo até chegar ao assassinato.

Entre as regras do “proceder”, as principais eram:

- a) regras que se referiam à vida cotidiana no interior do xadrez;
- b) regras que se referiam às trocas e circulação de objetos entre os presos em geral;
- c) regras que se referiam às prescrições de solidariedade e ajuda mútua entre os presos em geral;
- d) regras que se referiam às atitudes “morais” dos presos de modo geral;
- e) finalmente, a regra fundamental: não “caguetar” (Ramalho, 2008, p. 37-38).

Portanto ter proceder perpassa pela conduta do indivíduo na prisão ou em condição de liberdade. Aquele que não tem proceder é considerado vacilão, termo para aquele que desrespeita as regras de convivência dos demais coletivos criminais, segundo pude perceber pelo relato de João. Em outras palavras, a partir do conjunto de regras e moralidades que ditam as relações dos coletivos criminais conhecidos, aquele que vai para o seguro se trata de quem se desvia da conduta esperada por essas organizações.

Assim, consideramos de extrema importância voltar um olhar mais atento ao Povo de Israel enquanto coletivo prisional⁶, compreendendo suas práticas e formas de organização,

⁶ Partindo da já indicada lógica apresentada por Marcelli Cipriani (2019) acerca dos coletivos criminais, optamos por compreender o Povo de Israel como um coletivo prisional, já que apresentam características semelhantes às aquelas indicadas pela autora. Apesar disso, têm atuação organizada extramuros, como os próprios interlocutores fazem questão de frisar.

sobretudo neste momento em que não atuam no tráfico de entorpecentes fora dos muros das instituições penais e não se sabe se virão a atuar.

Inclusive essa questão em relação à ausência de atuação fora dos muros das instituições penais, no que diz respeito ao tráfico de drogas, perpassou todo o período de pesquisa, pois João (2019), em seus relatos, sempre fazia questão de frisar que o Povo de Israel “lá fora perde força porque não é uma facção de rua”. Isso porque, para ele, somente pode ser caracterizada como facção criminosa aquela que atua em tal frente, de maneira organizada e fora dos limites dos presídios.

Lourenço (2022, p. 168) buscou delimitar o significado do termo facção criminosa. Para tanto, indicou a existência de “sete fatores fundamentais que fazem parte da configuração desses grupos” no que ele chamou de “definição operacional”, que serviria de balizamento para a “construção conceitual de facção criminosa”. Através de citações de Dowdney (2003), Feltran (2010) e Hagedorn (2005) o autor destacou um desses fatores, a chamada “atuação ‘prisão-rua’”, que se trata do fato de que as ditas facções criminosas

[...] não restringem a sua atuação a espaços prisionais ou a periferias urbanas. Exercitam seu poder e influência dentro das prisões, mas comandam também empreendimentos ilícitos fora dos cárceres, sobretudo em áreas periféricas e empobrecidas de grandes centros urbanos (Lourenço, 2022, p. 169).

Assim, a partir dessa visão de João e da definição trazida por Lourenço (2022), compreendemos que, segundo sua forma de classificar, o “Rael” somente seria considerado uma facção criminosa se fosse uma “facção de rua”, ou seja, se estivesse atuando fora dos presídios, sobretudo no tráfico de drogas e com domínio territorial extramuros.

A “CAIXINHA” E A CIRCULAÇÃO DE DINHEIRO EM DOIS PRESÍDIOS DA REGIÃO METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO

Em virtude da precariedade do sistema prisional, insumos de primeira necessidade, como materiais de higiene pessoal, por vezes não são fornecidos em quantidade suficiente para atender todos os detentos. Dessa forma, não é incomum perceber um movimento de organização entre os detentos visando ao provimento de tais materiais.

Essa falta de insumos e a necessidade de organização e ajuda mútua entre os presos aparecem também na pesquisa de Marcelli Cipriani, que relata como no presídio Central, em

Porto Alegre/RS,

[...] a realização de atos próprios à rotina diária dos presos como um todo – como comer, tomar banho ou escovar os dentes – não está dada de antemão: pratos, copos, sabonetes, escovas e creme dental são recursos distribuídos desigualmente no ambiente, pois não são fornecidos de forma igualitária e suficiente pela administração prisional. O mesmo ocorre com objetos elementares ao dia a dia, como o papel higiênico, e estende-se às toalhas de banho, às roupas e aos colchões. Diante de sua falta ou insuficiência, os presos dependem, para obtê-los, ou do estabelecimento de relações internas às galerias – práticas de compra e venda ou *apoio* entre presos – ou da ação motivada de atores do lado de fora, que, enquanto visitantes, estão autorizados a levá-los aos seus familiares em condição de privação de liberdade (Cipriano, 2019, p. 39)

Esse movimento de fortalecimento e reciprocidade entre os presos pode ser percebido por meio das representações de João, que definiu os “amigos” do Povo de Israel como “bastante acolhedores”, contando que ganhou um chinelo, ao chegar a um presídio da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, pois foi preso descalço: “O Povo de Israel são bem-organizados, bem acolhedores. Eu cheguei lá descalço e sem camisa e eles me deram um chinelo, botaram um chinelo no meu pé, e tentaram me deixar o mais à vontade possível” (João, 2019).

Além de contar do chinelo, ele também expressou suas representações acerca da instituição da “caixinha” – que consiste em uma espécie de fundo que aloca determinada quantia em dinheiro para ser revertida em favor dos próprios detentos, a ser usada por novatos, por exemplo, na compra de itens de higiene pessoal e/ou produtos que serão revendidos no presídio ou mesmo com na aquisição de bens necessários ao uso comum em cada cela –, que os detentos do “Rael” praticam em um presídio da Região Metropolitana do Rio de Janeiro. João relata, portanto, que os presos se organizaram e a “caixinha” conseguiu comprar uma máquina de cortar cabelo para que todos os “amigos” daquela cela pudessem utilizar, além de comprar produtos para serem revendidos para “ajudar o próprio preso”:

Tinha a “caixinha”, lá tinha cantina, agora que não tem mais, pouco antes de eu sair que fechou. Na cantina vendia ovo, ovo era um real, vendia biscoito. A “caixinha” comprava biscoito pra revender, pra ajudar o próprio preso. A “caixinha” de lá comprou máquina de cortar cabelo, porque não tem nada disso. Ajudava quem chegava assim, sem nada, ajudava (João, 2019).

No mesmo sentido, Soneca (que ficou em outro presídio da Região Metropolitana do Rio de Janeiro) ao ser perguntado sobre a existência e função da “caixinha” relatou que

Tem sim. Existe essa “caixinha”, sim. Essa “caixinha” quem comanda é o “primeira-voz” né. Pessoal fala que é quem tem a voz mais alta lá dentro. , realmente essa “caixinha” ela é usada para proveito do detento que chegou por último, né. O pessoal lá dentro fala que é “pagar a visita”, né, só depois de três meses. Então, enquanto

não tem visita, o detento não tem escova de dente, não tem sabão, e não tem pasta de dente. Então essa “caixinha” os próprios presos fazem para quem chega por último. E eu fui, eles me deram foi sabão né. Aí no caso esse sabão é um pedaço de sabão, você coloca dentro de uma garrafinha de 600ml, fica sacudindo até ele virar um sabão líquido, sacudindo com água. Aí no caso a gente tomava banho assim, com esse sabão. Cada um guardava a sua garrafinha (Soneca, 2020).

As representações de João e Soneca demonstram um princípio de reciprocidade entre os detentos do Povo de Israel que firma alianças e mantém a unidade do coletivo, com base na impossibilidade de recusar as dádivas, conforme apresentado por Mauss (2003). Além disso, tais representações ainda evidenciam o que Edmundo Campos Coelho (2005) chama de “economia delinquente”, ao refletir que, como

[...] o Estado não atende, ou atende mal, às necessidades básicas dos internos, desenvolveu-se dentro de cada estabelecimento prisional uma economia sob todos os aspectos irregular e ilegal. Vende-se e compra-se de tudo, empresta-se dinheiro, penhora-se [*sic*] objetos os mais variados (Coelho, 2005, p. 73-74).

Por outro lado, Jorge (que esteve na mesma unidade prisional que João), ao trazer relatos sobre a “caixinha”, faz questão de enfatizar que se trata de uma prática de extorsão do Povo de Israel, veja:

Existe a “caixinha central” e a “caixinha de cada coletivo”. Ela é utilizada, ela é criada a partir de... não sei se você sabe, esses presídios são de extorsão, nós somos extorquidos lá o tempo todo. Extorquidos no quesito de quê? A todo momento eles inventam coisas para ser pagas. Se você, no dia da visita, pra você entrar com as bolsas de alimentação que a visita leva pra pessoa, pra poder entrar com as bolsas (se chama “bolsão”) você tem que pagar 25 reais por “coletivo”. Entendeu?

[...]

Outro tipo de extorsão: até chuveiro eles prometeram. Eu digo “eles”, mas não é a administração, não, são os próprios presos. O “comissão”, os “visões de cela”, que é tudo combinado entre eles. Isso aí logo nas primeiras semanas eu já tinha percebido. Eu fiquei quatro meses, dá pra você prestar bastante atenção. Então, extorsão, nesse sentido... A todo momento, ah, nós vamos botar chuveiro, 5 reais de cada um, de cada “coletivo” né. Não tem chuveiro, cara, é cadeia, porra! Vamos azulejar o banheiro, porra, o banheiro nem tem vaso, é um buraco no chão! Vai azulejar? Porra, tá de sacanagem! Nisso eles vão levando... Cinco, dez, vinte de cada... Se você vende alguma coisa no “coletivo”, tipo cantina, né, você tem que pagar pra vender, dependendo do que você vende, você tem que pagar pra vender. Tá de sacanagem!

[...]

A “caixinha” que tem nos “coletivos”: quem não pagar a “caixinha” toda quarta-feira, é... Toda quarta-feira passa o “caveirão”, que é o caderninho de cobrança. Passa o “caveirão”, se não pagar o “caveirão”, eles dão um jeito de... eles “dão um leme”, no sentido de que eles dão uma “seguradinha”. Isso tá no estatuto: “Não fazer dívida sem estar calçado!” Não pode! Ou seja, fez dívida sem ter garantia de dinheiro. Aí eles vão levando, eles vão empurrando... Uma semana... Uma semana e meia... Quando dá duas semanas, eles já começam a olhar pro cara de cara torta, já começa a olhar para o sujeito diferente. Vigiando se o cara tá comprando coisa, se o cara tá comprando

cigarro fiado, comprando coisa de comer. Eu vi vários apanhar. Apanha, mas apanha muito! É três minutos, é três minutinho apanhando, três minutinho apanhando por causa de dívida. Eu vi nego apanhando por causa de cinquenta centavos. Adulto, *pai de família*, e o cara grandão. Comprou um varejo e não pagou, não tinha da onde tirar. Eu cansei de pagar... Eu vendia doce “delicinha” – doce de leite em pó, com açúcar e biscoito amassado –, pra comprar um cigarro, tomar meu café da manhã decente. Eu pagava 300 por semana de “caixinha” no meu “coletivo”. A “caixinha central”, ela é muito nessa parte de extorsão (Jorge, 2020, grifo nosso).

Portanto, com essa visão apresentada por Jorge, consideramos que, para alguns, essa troca de bens pode ser compreendida como uma forma de levantar cercas que servirão para demarcar claramente quem é beneficiado e quem não é, quem deve ser acolhido e quem deve ser extorquido.

Essa dicotomia entre as percepções dos entrevistados nos levou a refletir sobre como o dinheiro pode ser compreendido como um meio de interação social, no qual seria possível expressar as relações de reciprocidade e dependência entre os indivíduos (Simmel, 2009). Assim, mais do que como uma representação econômica, o dinheiro poderia ser compreendido como um meio de comunicação, baseando-se nas trocas que buscam o bem de todos (conforme o relato de João e Soneca), bem como um instrumento de opressão (consoante percebido por Jorge).

Dessa forma, é nítida a complexidade dos sentidos do dinheiro e dos bens materiais para a manutenção das relações entre os detentos do Povo de Israel, seja com base na reciprocidade e no acolhimento, seja como forma de extorsão. Como refletido por Douglas e Isherwood (2009, p. 105), “as posses materiais fornecem comida e abrigo, e isso deve ser entendido. Mas, ao mesmo tempo, é evidente que os bens têm outro uso importante: também estabelecem e mantêm relações sociais”.

A “caixinha” era entendida por João como uma forma de conseguir os insumos necessários à vida no cárcere, mas também uma forma de inseri-lo no ritmo do Povo de Israel, alcançando a boa aceitação e a proteção dos presos mais antigos. Pudemos perceber a ideia de ritmo mais claramente em um relato de Jorge, ao narrar um conselho que recebeu de um dos “residentes”⁷: “Logo que cheguei, um dos ‘residentes’ me viu olhando para o céu e disse: ‘Esquece a rua e vive a cadeia. Entra no ritmo, se concentra e pensa num jeito de girar dinheiro’” (Jorge, 2020). Porém, antes de prosseguir nesta reflexão, é importante esclarecer que buscamos tal categoria no trabalho de Luana Martins (2020), que refletia acerca de quem impunha o ritmo na unidade socioeducativa estudada.

Pois bem, a partir dos relatos de João, Jorge e Soneca, compreendemos que, mesmo que

7 Maneira como são chamados os presos que já se encontram há mais tempo no presídio em que estava Jorge.

os relatos sejam divergentes, os três aparentavam acreditar que o ritmo de ambos os presídios em que estiveram acabava por ser ditado pelos próprios detentos, por meio de suas regras e práticas de controle, como a “solução”. No entanto, mais do que isso, o ritmo era ditado pelo dinheiro, por meio da “caixinha” e das trocas e extorsões abordadas na seção anterior.

Nessa linha, João relata que o “primeira-voz” se fazia presente “quando tinha um desenrolado alto”. Perguntado sobre o que era considerado “um desenrolado alto”, João respondeu que, enquanto esteve recluso, “era sobre dinheiro, todo dinheiro alto”, o que reforça a ideia de que o ritmo da cadeia era ditado pelo dinheiro.

Ainda refletindo acerca do dinheiro como o maestro que determina o ritmo das prisões em que estiveram João, Jorge e Soneca, é importante apresentar os relatos do primeiro a respeito de um fato ocorrido com o “visão”⁸ de sua cela, outros dois detentos e um “comissão”⁹ residente em outra cela:

Teve um episódio lá que não tem jeito, presídio tem celular, né? Aí o que acontece... da minha cela teve um rapaz que tirou foto na grade. Ele era até “visão” de cela. Tirou foto ele e mais dois cara que tava com ele e mais um “comissão” de fora, tirou uma foto e botou de *status*¹⁰. Essa foto, dias depois, foi parar na mão do chefe de segurança do presídio. Aí foi lá, chamou eles (aí foi lá pra frente). Mas aí chegou rumores que era bronca alta com eles. Aí, depois de um tempo, eles vieram desesperados atrás de dinheiro e pegaram o celular tentando falar com a família, porque o cara tinha pedido 20 mil reais deles (dos quatro). Então aí eles vieram pra cela, mais que imediatamente pegaram o celular, começaram a falar com os familiares pra mandar dinheiro, pra conseguir dinheiro. Porque eles queriam dinheiro na quinta-feira de uma semana e na próxima quinta eles já queriam o restante do dinheiro. Se não, eles iam ficar no “book”. O “book” era um castigo que você fica no escuro e de lá eles iam acho que pra Bangu 1. Em Bangu 1 eles iam ficar no castigo lá, onde fica só um na cela, é tudo fechado, não tem luz, não entra luz solar, e todo dia eles “pegam porrada” (João, 2019).

Essa grande exposição da utilização dos celulares através da foto postada, denotando uma massiva e despreocupada comunicação entre o interior e o exterior da prisão, acabou por colocar em grande evidência a cela de João. Assim, o erro cometido pelo “visão” fez com que fosse pedida a “solução” para julgar sua conduta. Após o julgamento, segundo João, o referido

8 Em relação à função de “visão de cela”, João (2019) explica que “na cela tem o ‘visão’, que é como se fosse um líder que responde pela cela. São dois ‘visão’ em cada cela”. Além disso, o “visão de cela” é aquele que fica com a incumbência de ler e explicar todo o Estatuto aos presos novatos, esclarecendo todas as dúvidas, mantendo o texto normativo em sua posse para esclarecer dúvidas futuras e para continuar a esclarecê-lo aos presos que chegarem à cadeia.

9 A função de “comissão” se trata de uma função de alto escalão dentro do Povo de Israel, ocupada pelos presos responsáveis por responder por uma galeria inteira. Essa função se encontra abaixo apenas do “primeira-voz”.

10 *Status* se trata de uma função do aplicativo de interação social WhatsApp em que é possível compartilhar fotos e vídeos com seus contatos pelo período de 24 horas.

“visão” foi rebaixado, perdendo a sua função, e ainda seria punido com um castigo físico, que seria aplicado após às 18 horas daquele dia, por ter colocado seu “coletivo” em evidência. Porém João não presenciou a punição, pois conseguiu seu alvará de soltura no mesmo dia e alcançou a liberdade horas antes.

Nesse aspecto, Michel Misse (2010) ao tratar das chamadas mercadorias políticas, apresenta que:

De qualquer modo, baseando-se ou não na presunção de violência, de autoridade ou de força na relação de troca, a mercadoria adquire um caráter especial e um valor que são, em parte não negligenciável, decorrentes dessa presunção e não de uma completa liberdade de escolha na troca, que seria própria da troca exclusivamente econômica. Em parte constrangida pelo poder e pela autoridade ou violência do outro, em parte decorrente do interesse em fazer a transação daquele que aceita participar da troca negociada, a mercadoria política aparece como o recurso mais importante para obter vantagens econômicas e políticas nas margens do mercado regulado pelo Estado (Misse, 2010, p. 103).

Sendo assim, o chefe de segurança do presídio, ao exigir um pagamento para não enviar os envolvidos para o “book”, evidenciou que o uso de celulares no presídio, naquele momento, seria uma das “infrações que permitem negociações para não serem registradas”, demonstrando como “mercadorias como ‘criminar’ ou não, ‘incriminar’ ou não podem ser valiosas se oferecidas compulsoriamente à clientela” (Misse, 2010, p. 96).

Outra passagem narrada por João também demonstra como se davam as negociações entre os presos do “Rael” e os agentes prisionais quando relatou que

[...] banho de sol era um dia na semana, mas a gente tava de castigo quando eu cheguei lá nessa galeria. Na galeria onde eu tava, tava tendo “baque” direto. “Baque” é quando os guardas vêm, tira todo mundo da cela, manda tirar a roupa e revista a cela toda. Te bota em outra cela. Bota todo mundo em outra cela. Tira toda a roupa, vai batendo nos cantos da parede, porque acha que tem parede falsa, pra poder achar alguma coisa. E, quando eles acham, tem uns guardas que são tranquilos, só levam o celular. Tem outros que querem dinheiro pra poder liberar o cara. Eles não devolvem o celular, eles querem dinheiro pra não levar o cara pra assinar o CTC¹¹, que é mais um ano na pena. Eles fazem isso. Tudo rola em torno do dinheiro. Na sexta-feira eles vêm, pergunta se quer “estalar a cela”. “Estalar a cela” é pra abrir a cela pra você ficar andando no corredor ali, pra ter acesso a todos os outros presos da galeria... 50 reais por cela. Paga 50 reais pra todo mundo poder. Até dez horas da noite, ou até meia-noite, dependendo do dia.

Aí tem a cela da igreja, que é a cela 1, que nunca pagava nada.

Tinha também como parar o “baque”, os guardas pediam dinheiro pra parar o “baque”. Tudo rolava em torno do dinheiro. É... chegava o cara [o agente prisional] avisando.

11 CTC, na verdade, se trata da Comissão Técnica de Classificação, instituída pela Lei Federal n.º 7.210/1984 (Lei de Execução Penal – LEP), que será responsável por elaborar “o programa individualizador da pena privativa de liberdade adequada ao condenado ou preso provisório” (Brasil 1984), na forma do artigo 6º da referida Lei.

Aí o “comissão”, falava: “Ó, o guarda pediu tanto pra não ‘baquear’ a cela. O diretor mandou ‘baquear’ duas celas por galeria. Pediram tanto pra parar o ‘baque’”. Aí os caras não iam, não invadiam a cela se pagasse, se não [pagasse] eles vinham. (João, 2019).

Mais uma vez pudemos perceber como o dinheiro dita o ritmo na cadeia em que estava João e como o “baque” se tratava de uma forma de negociar pagamentos à direção do presídio para não vistoriar as celas e apreender drogas, celulares e demais itens proibidos.

“SOLUÇÃO”: PRÁTICA ACEITA DE REGULAÇÃO DE CONFLITOS OU VIOLÊNCIA E “HUMILHAÇÃO”?

João relatou que os presos do seguro sofrem “humilhação”, do ponto de vista dele, até chegar ao presídio:

Até você chegar no presídio, onde é mais organizado, tem os cara muito bagunceiro, que pega porrada porque não sabe se comportar, entendeu? Aí é só humilhação, dos guarda, do pessoal do transporte, eles dá choque em nós. [...] Como cheguei no sábado, e eles só te levam pra separar nas celas na segunda. Na primeira noite fiquei numa cela que cabe 20, e tinha 70. Aí 11 onze, e levanta 11 presos. Dorme uma hora, acorda e levanta, pra outros 1 dormir uma hora. Ali você só pensa coisa ruim. Pensa em matar, em se matar, não acredita que aquilo ali tá acontecendo. Nunca passou isso, é uma humilhação mesmo. Mas só que, quando você chega na cela, é tudo tranquilo, você é tratado por igual por todo mundo. Ninguém te esculacha. Mas até chegar no presídio, transporte e tudo, é só humilhação. Qualquer coisa fica pelado, fica pelado e agacha. Tem que falar o nome do pai e da mãe. Fala data de nascimento, RG ou CPF, pra todo guarda que passa, se ele cismar com a tua cara, eles faz isso (João, 2019)

João ainda esclareceu que, segundo o que lhe foi relatado pelos “amigos de Rael”, pela necessidade de se organizar e estabelecer um regramento, o Povo de Israel estabeleceu seu Estatuto. João relata que ouvia dos presos mais antigos que o Estatuto foi criado para organizar a convivência dos detentos e regular os conflitos, porque “tem muito ‘amigo’ que é bagunceiro demais”, além de atender a outras necessidades.

Segundo ele, o ordenamento tem cerca de 32 cláusulas. Ele somente conseguiu se recordar de algumas, tais como:

- “Não cobiçar a etapa do amigo”: não cobiçar aquilo que o amigo tem, seja a “comarca” (beliche), seja a comida, seja a função que ocupa etc.;
- “Não ser Alan Delon”: não cobiçar a namorada, companheira ou esposa do amigo;
- “Não fazer dívida sem estar calçado”: não assumir dívidas sem ter como pagar;
- “Não desmerecer o crime do amigo”: não fazer mau juízo do crime do amigo;

- “Não levantar defunto do amigo”: não lembrar algum erro do amigo que já foi resolvido;
- “No Rael nada se acha e nada se perde” – não furtar os pertences dos amigos;
- “Todo última forma é válido”: significa que a palavra daquele preso que está incomodado com determinada situação deve ser respeitada. A “última forma” seria uma espécie de último aviso antes de pedir a “solução”;
- “Não sair da lógica”: não agredir nem verbal, nem fisicamente o amigo e;
- “Tudo que você fez na rua é zerado” – o que corresponde a uma noção de que não importa a conduta pretérita do preso em liberdade, importando apenas como será sua conduta durante o tempo recluso junto aos amigos do Povo de Israel.

Além disso, o Estatuto ainda previa o comportamento que o preso deveria ter no pátio da visita, pois, segundo João, o detento “não podia ficar levantando a camisa nem coçando a genitália, nem nada”.

Assim, buscando se adequar à “lógica da prisão” os detentos do Povo de Israel passaram a se organizar e desenvolver práticas, das quais destacamos aqui a “solução”, utilizada como forma de regular os conflitos existentes, conforme relata João:

Se eu arrumar um problema com alguém, me sentir ofendido ou lesado com alguma coisa, eu vou, peço minha “solução”. Aí a cela circula, todo mundo que tá fazendo alguma coisa para e fica prestando atenção naquele desenrolado ali. Então, dali vai sair um certo e um errado. Saiu o errado, o “comissão” fala: — Pode pegar! Aí só quem pega é o “ligação”¹² ou o “visão”, e às vezes são eles todos. Aí eles pega porrada. O preso tem que ficar com a mão para atrás. E ele pega soco no peito, soco nas costas. Se tiver problema de coração, eles só batem só nas costas ou então em partes que... às vezes, dependendo da gravidade da situação, a pessoa fica até toda quebrada. E a mesma pessoa que te cobra é a mesma que vai te dar um remédio depois. Porque, depois que você é cobrado, é posto uma pedra em cima daquilo que você fez. Já pagou, já zerou. Ninguém da cela minha pode tocar naquele negócio lá. Porque é até um negócio do estatuto: não posso levantar defunto do amigo nem desmerecer o crime (João, 2019).

Dessa forma, durante a interlocução com João, identificamos que a “solução” se assemelha a uma forma de julgamento que conta com a participação ativa dos detentos, haja vista que eles opinam sobre quem é o “certo” e quem é o “errado” na demanda julgada. Além disso, aquele que for considerado “errado” sofre a pena de sua condenação e é submetido a um castigo físico (“pega porrada”). Tal prática guarda relação de semelhança com os debates do PCC apresentados por Biondi (2010) e com os desenrols ou desenrolados apresentados por Grillo (2013) no cenário carioca, visto que podem ser entendidos como “procedimentos orais

¹² “Ligação” se trata da função ocupada pelos presos responsáveis pela comunicação entre as celas da mesma galeria.

por meio dos quais os conflitos se deflagram e buscam uma solução – que pode ser violenta” (Grillo, 2013, p. 104).

Na contramão dos relatos de João, Jorge apresenta a seguinte narrativa a respeito da “solução”:

“Solução” é um negócio brabão para a cadeia toda, chama todo mundo: “Atenção! Tá geral na grade!”

Passa a visão que fulano está devendo a outro irmão há mais de duas semanas. O irmão está *certo* ou tá *errado*? Pô, imagina a galeria com 200 pessoas falando seu nome, falando que você tá *errado*: “— *ERRADO!*”. Se você estiver *certo*, vão falar: “— *CERTO!*”.

Nossa! Eles tiram, eles chamam o guarda, né. O guarda tira o cara do coletivo, tira o cara da cela, aí ali fora, ali fora o pau canta. O pau canta! Quando não é dez minutos apanhando. Isso quando não abre todas as celas, dependendo do delito, eles mandam abrir todas as celas e mandam fazer corredor polonês, tá? Mas isso eu não cheguei a presenciar, não.

Eu vi um espancamento brutal de um cara que estava torturando um cara do artigo de estupro, essas coisas. Lá você não pode falar essa palavra né. Eles te orientam a falar “os amigo do artigo”. Aí ele estava usando essa palavra com o cara, chamando o cara de estuprador e tudo mais. Nossa, o cara botou 10 blusas de frio, não adiantou, eles bateram com cabo de vassoura. Três cabos de vassoura assim juntado, amarrado. Bateram legal, hein, foi papo de meia hora batendo. Todo mundo batendo, é o coletivo todo. Então, mais ou menos assim que funciona.

A partir dessa percepção, Jorge fez questão de frisar que, na sua visão, “lá dentro Deus só existe mesmo na sua mente”, afirmando que, “fora isso, só choro e pancada”, ao se referir ao período em que passou recluso, em contato com o Povo de Israel e as suas práticas de regulação de conflitos.

Seguindo a linha dos relatos de Jorge, Soneca informa que, além da “caixinha central” e da “caixinha do coletivo”, na unidade prisional onde esteve recluso, cada um dos presos contava com uma “caixinha (do tipo caixas de leite) com seus pertences”, que ficavam penduradas na parede de cada “coletivo” e incluíam desde dinheiro até itens de higiene pessoal e cigarros, entre outras coisas. Assim, me relatou que um preso furtou um cigarro de uma das “caixinhas” individuais e, por conta disso, após a “solução”, foi submetido à pena do castigo físico. Nas palavras de Soneca (2020): “Por causa desse cigarro aí, o pessoal fez a roda, né, e todo mundo tem que bater, cara. Quem não bater apanha. Entendeu? Pra eles aprender a não roubar e tal. Entendeu?”

Dessa forma, Soneca indica (divergindo de João, mas se aproximando dos relatos de Jorge) que “todo o mundo tem que bater” e que aquele que se recusasse a bater acabaria apanhando também.

É nítida a diferença entre os relatos dos interlocutores acerca da “solução”, já que para o primeiro se trata de uma compreensão da violência que encontra certa aceitação e legitimação

nas regras de convivência estabelecidas pelo Estatuto, enquanto para o segundo se trata de algo “brabão”, que não tem aceitação. Além disso, para João seria algo justo e moderado, uma situação em que o errado apanha por ter merecido e tem seus ferimentos cuidados por aqueles poucos legítimos a agredi-lo. Já para Jorge, a “solução” seria algo menos ordenado: todos bateriam, se tratando de um “espancamento brutal”. Para Soneca, não havia limites ao número de agressores – sim todos deveriam bater naquele cuja “solução” foi decidida em seu desfavor.

Essa dicotomia reforça o “fato da *[sic]* violência ser um fenômeno empírico antes do que um conceito teórico”, reafirmando a importância de “que o fenômeno da violência [...] [é] construído como objeto sociológico, de modo que a utilização dele, no interior do discurso científico[,] adquira força explicativa e sentido (Porto, 2010, p. 17).

Desta feita, não podemos deixar de citar Cardoso de Oliveira (2008), ao analisar a compreensão de violência doméstica no Timor Leste (citando a pesquisa de Simião):

Enquanto o bater tinha uma justificativa moral e o sofrimento da vítima era essencialmente físico, a prática era não só aceita, mas também defendida por homens e mulheres, que se limitavam a criticar os excessos. Não obstante, quando o bater se constitui numa nova forma de agressão, dirigida à pessoa da vítima e representada como um desrespeito ou negação de sua identidade como pessoa moral, a agressão ganha ares de “violência doméstica” e passa a ser intolerável (Cardoso de Oliveira, 2008, p. 143).

Na reflexão apresentada por Cardoso de Oliveira percebemos a demonstração da ressignificação da relação bater-apanhar no contexto doméstico do Timor Leste, quando tal relação deixou de ser algo socialmente aceito e moralmente justificado para “ganhar ares de violência doméstica”.

Mais adiante, o autor ainda destaca que

[...] vale lembrar que em 2004 a Suprema Corte do Canadá avaliou uma ação de inconstitucionalidade que contestava o direito de pais e mestres baterem pedagogicamente nas crianças, e pronunciou-se positivamente, reafirmando este direito desde que houvesse moderação nesse sentido. Seria adequado falar em violência neste caso? Ou, em qualquer outro que tivesse como referência agressões consideradas legítimas? (Cardoso de Oliveira, 2008, p. 144).

Desse modo, as representações de João demonstram que as agressões praticadas pelos agentes do sistema prisional (seja no transporte, seja na carceragem) em desfavor dos detentos do “Rael” são vistas por ele como violência, pois ele entende que esses detentos são submetidos a “humilhações”. Já as agressões ocorridas entre os próprios detentos, quando da aplicação da pena da “solução”, não são vistas como “humilhação”, mas sim como uma espécie de correção pelo erro cometido, encontrando amparo no próprio Estatuto do Povo de Israel, demonstrando como a ideia de sofrimento e punição ganha um caráter quase que libertador, que estabelece que

o errado deve ser punido a fim de ter seus erros perdoados.

Já para Jorge, ao relatar que a seu ver a “solução” se tratava de algo “brabão”, caracterizando um “espancamento brutal”, ele demonstra sua representação acerca de tal prática, que a configura como algo violento e humilhante, o que se assemelharia ao suplício dos corpos – caracterizado por uma forma de punição corporal severa, que impõe dor física intensa e humilhação aos condenados – praticado pelos Estados absolutistas até o século XVIII, cuja punição se transformava num verdadeiro espetáculo público proporcionado pelos reis (Foucault, 2014), sobretudo quando Jorge narra que os “espancamentos brutais” frutos da aplicação da “solução” se davam na frente da galeria toda, com todos agredindo aquele que havia sido condenado, após os guardas tirarem o indivíduo da cela e o colocarem à disposição dos demais detentos da galeria para que a punição pudesse ser aplicada de maneira pública e coletiva.

Logo, as diversas formas de compreender a violência de João e Jorge denotam a disputa pelo sentido e, principalmente, pela legitimidade de tal categoria, conforme apresentada por Misse (2016). Como dito, para João o emprego da violência na “solução” seria algo legítimo, que não fere moralmente os envolvidos, enquanto a violência praticada pelos agentes prisionais se tratava de “humilhações”, ferindo-os moralmente. Assim, a partir da representação de João, compreendemos que a “solução”, na visão dele, poderia ser algo semelhante à prática da cobrança presente na pesquisa de Luana Martins, que indica que “a *cobrança* não é uma ofensa generalizada, só quem *vacila* ou *deixa na reta* que apanha.” (Martins, 2020, p. 81, grifo do autor), enquanto para Jorge ambas as práticas seriam traduções da violência, por se tratar de situações igualmente “humilhantes”, representadas por meio de “espancamentos brutais”.

A existência de relatos divergentes demonstra toda a complexidade em torno dos significados e das representações da violência para os detentos do Povo de Israel, sobretudo em relação à prática da “solução”.

Além dos pontos até aqui abordados, é importante pensarmos também a respeito da disciplina exercida sobre os corpos na busca de adestrá-los e torná-los dóceis. Para tanto, não podemos deixar de citar Foucault (2014), que explica que o

[...] corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. [...] A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (Foucault, 2014, p. 135-136).

Assim, pudemos perceber que talvez João já pudesse se encontrar adestrado pelos “amigos do Rael”, de forma que deixasse de questionar as práticas de controle do coletivo prisional, aceitando-as, pelo contrário, como legítimas e merecidas. Já Jorge, por não ter aceitado a disciplina imposta, não se deixou docilizar, resistindo às práticas por entendê-las como ilegítimas e violentas.

Essa questão resistência de Jorge ao adestramento nos pareceu mais evidente quando ele relatou que os agentes da administração prisional estavam “dando o baque” – a vistoria pormenorizada e não amistosa das celas, em que tudo de irregular é recolhido. Nessa passagem, Jorge narrou que, quando acham drogas na cela, o pessoal do “coletivo” teria que ajudar a pagar uma quantia para que não perdessem os itens. Porém Jorge se negou a pagar, pois, segundo ele, não possuía nada de irregular e “não pagaria por causa de drogas dos outros”. Acrescentou que, após se negar, os integrantes de seu “coletivo” acabaram ficando “meio de cara feia” com ele, mas ele não se intimidou, dizendo que “cara feia, para ele, é fome”.

Além disso, Jorge ainda contou que os integrantes do “coletivo” não o obrigaram a pagar nessa ocasião e em nenhuma das outras, porque ele soube se impor, já que “teve que lutar lá dentro pra se manter”, literalmente, complementando que

[...] até aposta rola no banho de sol. Aposta nas lutas que tem. Olha só que coisa doida!
Eu, faixa preta de jiu-jítsu, tendo que lutar por causa de dinheiro! Olha que loucura!
Pra ter dinheiro pra poder comprar as coisas pra comer, fora as refeições que eles dão.

Essa dinâmica de “disciplinamento” como forma de controle social no ambiente prisional também aparece nas reflexões apresentadas por Dias (2014). Apesar da autora tratar das práticas punitivas que perpassam a relação entre agentes penitenciários e presos, pudemos identificar que situação semelhante ocorre entre os próprios detentos que são submetidos às diretrizes do Povo de Israel, se tratando desta uma forma que os presos mais antigos têm de exercer controle sobre os presos recém chegados, mantendo assim o “funcionamento da dinâmica prisional – com todas as assimetrias, formas de dominação e de violência física e simbólica que lhe constitui” (Dias, 2014, p. 125).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho é fruto da dissertação de mestrado do primeiro autor, que buscou seguir a metodologia empírica, mesmo com todos os desafios impostos pela pandemia do novo coronavírus, enfatizando os relatos de três interlocutores que vivenciaram o dia a dia do Povo

de Israel em dois presídios da região metropolitana do Estado do Rio de Janeiro.

Assim, no decorrer da pesquisa identificamos que, apesar de complexa, também é possível realizar uma produção empírica por meio do uso de aplicativos de interação social, notadamente o WhatsApp, que nos permitiu alcançar representações dos interlocutores, mesmo sem estar fisicamente nas unidades prisionais.

Além disso, compreendemos o quão relevante é o fato de que o pesquisador precisa se abrir ao novo e estar sempre disponível a mudar seus métodos, se adaptando ao que a pesquisa vai lhe apresentando.

Logo, buscamos expor as hipóteses de surgimento do Povo de Israel a partir dos relatos de João, confrontando-os com a literatura existente, além de explicitar e refletir acerca das representações de três interlocutores (João, Jorge e Soneca) do que vivenciaram ou ouviram outros detentos contar no período em que se encontraram reclusos, sobretudo acerca da circulação de renda e das representações da violência e da regulação dos conflitos, tendo como fio condutor a instituição da “caixinha” e a prática da “solução”.

Dessa forma, a passagem dos presos pelos muros das prisões notoriamente não se dá de maneira dissociada da vida fora dos muros prisionais, demonstrando como o dinheiro pode ditar o ritmo das relações sociais e como a categoria da violência pode ser associada de diversas formas, a partir das representações de indivíduos diferentes.

Por fim, concluímos frisando que não buscamos esgotar a temática abordada, apenas iniciar as reflexões a respeito das condições experimentadas pelos presos no sistema prisional do Rio de Janeiro e de como tais condições se refletem em suas relações e formas de organização.

REFERÊNCIAS

1. BIONDI, Karina. **Junto e misturado**: Uma Etnografia do PCC. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2010.
2. BRASIL. **Lei Federal n.º 7.210, de 11 de julho de 1984** (Lei de Execução Penal – LEP). Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17210.htm. Acesso em: 1 mar. 2023.
3. CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. Existe Violência Sem Agressão Moral?. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, Vol. 23, n.º 67, junho/2008, p. 135-146.
4. CIPRIANI, Marcelli. **Os coletivos criminais de Porto Alegre entre a “paz” na prisão e a guerra na rua**. 2019. Dissertação (Mestrado área de Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande

- do Sul, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/24783/1/000503197-Texto%2bcompleto-0.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2024.
5. COELHO, Edmundo Campos. **Oficina do Diabo e outros escritos prisionais**. Rio de Janeiro: Record, 2005.
 6. DAN, Evelin Mara Cáceres. **A sujeição classificatória dos criminosos: uma pesquisa em métodos mistos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.
 7. DIAS, Camila Caldeira Nunes. Disciplina, controle social e punição: o entrecruzamento das redes de poder no espaço prisional. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 29, n. 85, jun. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/89WFQCfKPYNkgp8BLwHb8FG/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 31 dez. 2022.
 8. DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Equipe de Editoração: Benedicto Silva *et al.* Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987.
 9. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalheite. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
 10. GRILLO, Carolina Christoph. **Coisas da vida no crime: tráfico e roubo em favelas cariocas**. 2013. Tese (Doutorado área de Ciência Humanas – Antropologia Cultural) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: http://www.neip.info/upd_blob/0001/1540.pdf. Acesso em: 17 jul. de 2024.
 11. LOURENÇO, Luiz. Facções criminosas: um balanço da produção acadêmica no Brasil (2000-2022). **Revista de Ciências Sociais: RCS**, Ceará, v. 53, n. 3, p. 167-197, 2022. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/80706>. Acesso em: 23 nov. 2023.
 12. MARTINS, Isabella Mesquita. **“A SEAP NÃO TEM QUE COMUNICAR NADA PRA NINGUÉM”** – Fluxos de comunicação e de informação na gestão penitenciária do Rio de Janeiro. 2021. Dissertação (Mestrado em Justiça e Segurança) – Programa de Pós-Graduação em Justiça e Segurança, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2021. Disponível em: <https://ppgjs.uff.br/dissertacoes-2021/>. Acesso em: 17 jul. 2024.
 13. MARTINS, Luana Almeida. **Entre a pista e a cadeia: uma etnografia sobre a experiência da internação provisória em uma unidade socioeducativa no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Autografia, 2020.
 14. MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. *In*: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2003. p. 185-314.
 15. MISSE, Michel. Trocas ilícitas e mercadorias políticas: para uma interpretação de trocas ilícitas e moralmente reprováveis cuja persistência e abrangência no Brasil nos causam incômodos também teóricos. **Anuário Antropológico/2009**, v. 2, p. 89-107, 2010.
 16. PORTO, Maria Stela Grossi. **Sociologia da Violência: do conceito às representações**

sociais. Brasília, Editora Francis, 2010.

17. RAMALHO, José Ricardo. **Mundo do crime: a ordem pelo avesso**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/4dp27/pdf/ramalho-9788599662267.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2023.
18. SERRANO, Francisco José. **A história das facções criminosas no estado do Rio de Janeiro (1976 a 2010)**. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social do Território) – Centro de Educação e Humanidades, Faculdade de Formação de Professores de São Gonçalo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2012.
19. SIMMEL, Georg. **Philosophie de l'argent [Filosofia do Dinheiro]**. Paris: Presses Universitaires France, 2009.

Jaider dos Santos Costa

Professor II de História na Secretaria Municipal de Educação, Ciência e Tecnologia de Três Rios. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-3385-6170>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados e Redação. E-mail: jaider.scosta@gmail.com

José Colaço Dias Neto

Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense. Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6346-3297>. Colaboração: Análise de dados, Redação e Revisão. E-mail: josecolaco@id.uff.br

Espaços de rupturas e territórios de violência: notas sobre como a Palestina resiste às tragédias impostas por Israel

Spaces of rupture and territories of violence: notes on how Palestine resists the tragedies imposed by Israel

Maiara Diana Amaral Pereira

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

Marina Rute Pacheco

Pesquisadora autônoma, Cruz das Almas, Bahia, Brasil

RESUMO

A Palestina se tornou uma grande prisão a céu aberto a partir de diversos mecanismos colocados em ação pelo sionismo, dentre eles o muro da Cisjordânia, *checkpoints* e as próprias prisões. Este artigo tem como objetivo demonstrar de que, em toda relação de poder, existe espaço para rupturas e resistência, ainda que essas sejam reduzidas por determinadas condições, por exemplo, estar preso. E através de um levantamento bibliográfico e análise de imagens evidenciamos as violências que os palestinos são submetidos por Israel e sua ideologia sionista e de como lutam pela liberdade, soberania do seu povo e pelo seu território. E que a resistência é multifacetada e ocorre, por exemplo dessa com os desenhos feitos por Zuhdi Al Aduwi e Mohammed Roukwi, prisioneiros palestinos, na cadeia de Ashkelon na década de 1980, as greves de fome, as fugas de prisioneiros de cadeias e a luta da rede de apoio dos prisioneiros palestinos.

Palavras-chave: Nacionalismo, Sionismo, Palestina, Prisão, Necropolítica.

Recebido em 02 de abril de 2023.
Avaliador A: 06 de maio de 2023.
Avaliador B: 30 de maio de 2023.
Aceito em 19 de abril de 2024.



ABSTRACT

Palestine became, from various mechanisms put in action by Zionism, a big prison in open air, among them the West Bank Wall, the checkpoints, and the prisons themselves. This article assumes that in every power relation there is a space for resistance and rupture, even though these spaces were reduced by certain conditions as, for example, being jailed. On this basis, we bring here as an example the drawings made by Zuhdi Al Aduwi and Mohammed Roukwi, palestinians prisoners, in the prison of Ashkeleon in the 80's, the hunger strikes, the jailbreaks and the struggle of the network of support of palestinians prisoners, Samiudon.

Keywords: Nationalism, Zionism, Palestine, Prison, Necropolitics.

INTRODUÇÃO: O NACIONALISMO SIONISTA COMO JUSTIFICATIVA DE INVASÃO

A Palestina está localizada no “Grande Oriente Médio” e, por muitos séculos, esteve sob domínio de califados da Arábia, da Síria e Egito, sendo que, em meados do século VII, o islamismo foi “instaurado” na região. Posteriormente, no século XVI, em 1516, foi incorporada ao Império Otomano (Said, 2012). Em 1918, o controle da Grã-Bretanha e da França no Oriente e no Magreb se fortaleceu a Grã-Bretanha seria responsável pelo Iraque e a Palestina após o Império Otomano perdeu suas províncias árabes, de acordo com os termos de mandatos fornecidos pela Liga das Nações em 1922. Depois do legado otomano e durante a dominação britânica no território, uma “elite” já desenvolvia o projeto sionista na região, que tinha como objetivo ocupar a terra palestina. E foi em 1917 que estabeleceu um documento que via com bons olhos um lar nacional judeu na Palestina (Hourani, 1994).

Em 1833, Alphonse de Lamartine escreveu um livro com uma série de sugestões ao governo francês, afirmando que a Palestina não era exatamente um país e que, portanto, seus habitantes não eram legítimos moradores desse território. Esse escrito expressa o antigo imaginário do Ocidente sobre a Palestina: o de um território sem um povo. Outro exemplo é a Declaração de Balfour, de 1917, documento assinado pelo governo inglês concordando com a ocupação das terras por judeus e afirmando que os judeus deveriam reconstruir aquela terra, pois lhes pertenciam. Assim, a concepção de terra sem Estado e povo foi criada pelo colonialismo, sendo uma base importante para o slogan sionista criado por I Israel Zangwill (1864-1926) de “Uma terra sem povo para um povo sem terra”. O projeto sionista, que se iniciou já no século

XVI, fez com que, em 1909, judeus ocupassem as terras do povo palestino, mas a ocupação como conhecemos hoje foi se constituindo depois da década de 1930. Mas foi em 1948 que houve a “criação” de Israel, concretizada com a *Nakba* (catástrofe): a expulsão de cerca de 700.000 palestinos das suas terras (Pappé, 2016; Masalha, 2021).

Então, desde a colonização britânica, entre meados e fim da Primeira Guerra Mundial, a Palestina já era um território em disputa e o sionismo crescia em adeptos, principalmente no que tange à ideia de que a Palestina não existia. Era um lugar vazio e sem um povo ou se tratava de um território ocupado por pessoas não civilizadas e que não possuíam uma unidade. Os judeus, na região da Palestina, em 1922, eram 11% da população; em 1949, formavam mais de 30%; e no início da década de 1940, possuíam 20% da terra cultivada (Hourani, 1994). Apesar do discurso de uma terra sem povo, os dados dos próprios sionistas no início da ocupação assumiram que a região já tinha seus habitantes, que os árabes estavam longe de ser uma população “invisível” e, na verdade, estavam preocupados com a “questão árabe”. O sionismo tinha como objetivo expulsar os árabes palestinos para que a “terra de Israel” pertencesse apenas aos judeus (Masalha, 2021).

O sionismo surgiu na Europa central e oriental no fim da década de 1880 como um “movimento de ressurgimento nacional” dos judeus dessas regiões. “Eretz Israel, o nome da Palestina na religião judaica, havia sido reverenciado através dos séculos, por gerações de judeus, como um lugar de peregrinação religiosa, nunca como um futuro estado secular” (Pappé, 2016, p. 29). De acordo com Cotrim (2023), o primeiro Congresso sionista aconteceu em 1897, quando o principal ideólogo desse projeto político, Theodor Herzl [1860-1904], divulgou seu livro *O Estado de Israel*, escrito um ano antes. Theodor Herzl: “[...] da proposta concreta e articulação efetiva para a fundação de uma nação judaica na Palestina — que é a pátria mitológica dos judeus, identificada à “terra prometida”, e transformada pelo sionismo de lugar transcendental pertencente” (Cotrim, 2023, p. 03).

Assim, no começo do século XX, a maioria dos líderes sionistas passou a relacionar esse ressurgimento nacionalista com a colonização na Palestina: o que era um movimento de retorno à terra foi secularizado, uma vez que, além de sagrada, a terra expressava um amor à pátria. Afinal, o judaísmo tornou-se nacionalizado, isto é, além da dimensão religiosa, o judaísmo também se tornou uma política de Estado. Dessa maneira, o movimento sionista passou a ser um projeto nacionalista de um Estado que usou o discurso religioso para tal. Para eles a Palestina estava ocupada por “estrangeiros” que deveriam sair daquele território que não lhes pertenciam; e para muitos sionistas, a Palestina não era uma terra “ocupada”, mas “vazia”, pois os povos que ali moravam eram invisíveis (Sand, 2011; Pappé, 2016; Teles, 2013).

De acordo com Shlomo Sand (2011), o “exílio” do povo judeu em 70 d.C. se tornou um mito fundador que sustenta a identidade “étnica” judaica moderna e se transformou em uma

verdade absoluta nacional e, além desse mito histórico de que aquelas terras os pertenciam, o sionismo utilizou da “hereditariedade” para justificar essa Judeia como pátria nacional de todos os judeus do mundo.

O sionismo teve, portanto, razão em seu diagnóstico de base e, como vimos, também pôde adotar assim toda uma gama de elementos ideológicos tirados da textura nacional que se constituía em torno dele. Ao mesmo tempo, extraiu da tradição religiosa judaica seu aspecto mais orgulhoso e mais voltado sobre si mesmo. A proclamação divina: “É um povo que tem sua casa à parte e que não faz parte das nações” (Números 23, 9), destinada a edificar uma comunidade monoteísta eleita e santificada no seio do mundo antigo, foi traduzida em uma filosofia de ação laica separatista. O sionismo foi, desde seus primórdios, um movimento nacional etnocêntrico que delimitou perfeitamente o povo histórico concebido em seu imaginário e excluiu toda possibilidade de integração cívica voluntária à nação que ele propôs elaborar em seu programa (Sand, 2011, p. 260).

Como um projeto nacionalista, o sionismo pode ser compreendido como uma produção histórica e cultural específica para usar a concepção de Benedict Anderson (2008) sobre as nações. Segundo o autor, ao estudarmos uma nacionalidade, devemos nos atentar de que maneira seus significados são construídos e se transformaram ao longo do tempo, consolidando em uma legitimidade nacional profunda que é construída através de uma “imagem” que une aqueles que se identificam com tal nação.

Trata-se de uma “comunidade imaginada”, pois seus membros vivem em comunhão e partilham memórias sem jamais conhecer a maioria daqueles que fazem parte de tal comunidade. Também se imagina a nação como limitada, porque está circunscrita a um território bem delimitado, ainda que com fronteiras plásticas, mas são fronteiras finitas, dentro das quais é autônoma e soberana — mas se é soberana, como defende Mbembe (2018), dita quem vive e quem morre, ou seja, o domínio da vida. E por fim, “é imaginada como uma comunidade porque, independente da desigualdade e da exploração efetiva que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal” (Anderson, 2008, p. 34).

Assim, segundo Benedict Anderson (2008, p. 39), a ideia de nação dá conteúdo político, ao passo que remete a “um passado imemorial, e, ainda mais importante, segue rumo a um futuro ilimitado.” Observando que o nacionalismo surgiu no Iluminismo, que consigo trouxe o declínio da ascese religiosa ao promover a fé no secularismo racionalista, o autor identifica um alinhamento entre o nacionalismo e os grandes sistemas culturais, dentre os quais está a religião. Era como se, com o declínio das comunidades, linhagens e línguas sagradas, uma nova forma de apreender o mundo possibilitasse o surgimento da ideia de *nação*. Porém, isso não implica que, para a construção de nacionalidades, a religiosidade não seja uma característica — inclusive, o sionismo utiliza essa característica para a construção da sua comunidade imaginada na Palestina e, assim, justificar a criação do Estado de Israel.

Se a comunidade imaginada de Israel está na Palestina, há um imaneente conflito: a dominação do território, o que ocasiona uma relação de inimizade entre ambos os povos. É como se, com a criação do Estado de Israel, houvesse uma chancela do “direito soberano de matar” (Mbembe, 2018, p. 19). Assim, tal poder político se expande até as fronteiras do Estado e, nesse contexto, suas colônias, como é o caso da Palestina, passam a serem vistas como habitadas por “selvagens”, que, via de regra, não são organizados em Estado nacional, tampouco possuem exércitos regulares, ocorrendo conflitos entre tropas irregulares (resistentes) e regulares. Com isso, “as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da civilização” (Mbembe, 2018, p. 35).

Segundo Ilan Pappé (2022), o sionismo é relacionado ao antissemitismo, ao império britânico e à teologia. Cada uma dessas características serviu para a construção do que hoje é o Estado de Israel, que, por sua vez, fora fundado em 1948, após o término da Segunda Guerra Mundial, uma política reparatória ao povo judeu devido ao holocausto e à perseguição nazista. O autor também aponta como, desde 1882, a Bíblia tem sido utilizada para a expropriação das terras palestinas e ainda hoje o Estado de Israel a emprega para justificar o seu direito à terra. A Bíblia oferece, assim, a justificativa cultural para a invasão e a colonização da terra palestina (Pappé, 2022, p. 83).

É justamente esse discurso que fez com que a Palestina tenha se tornado uma grande prisão a céu aberto e sofra uma limpeza étnica, quase como um esforço para deixar um território de etnias mistas, homogêneo. Encampada pelo Estado Sionista de Israel, essa limpeza, iniciada em 1948, transformou um determinado grupo de pessoas em refugiados, ao passo que destruiu seus lares e famílias: “no entanto, não há como negar que a limpeza étnica de 1948 foi quase totalmente erradicada da memória coletiva global e apagada da consciência do mundo” (Pappé, 2016, p. 29) — sendo que essa limpeza deveria ser categorizada como crime contra a humanidade.

A PRISÃO ISRAELENSE E A POLÍTICA DA MORTE

A Palestina se tornou uma grande prisão a céu aberto a partir de diversos mecanismos colocados em ação pelo sionismo, dentre eles o muro da Cisjordânia, *checkpoints* e as próprias prisões. Todos esses métodos são utilizados pelo governo sionista com o intuito de conter de maneira violenta a resistência palestina e promover a limpeza étnica: “a vida de catracas, roletas, muros e armas apontadas para qualquer olhar palestino, em seu próprio território, é uma anulação completa desses sujeitos como seres humanos” (Gonçalves, 2018, p. 66).

De acordo com Mbembe (2018), a materialização do seu conceito de *necropoder* pode ser identificada na ocupação colonial desse território por apresentar as três dinâmicas específicas da política do terror: a fragmentação territorial, o acesso proibido a certas zonas e a expansão dos assentamentos. “O objetivo desse processo é duplo: impossibilitar qualquer movimento e implementar a segregação à moda do Estado do *apartheid*” (Mbembe, 2018, p. 66). Assim, ao criar limites e barreiras visíveis no próprio território, há uma imposição redefinida nas relações entre soberania e espaço, o que é possível observar com a construção do muro da Cisjordânia.

De acordo com Vanessa Bordin (2014), o primeiro-ministro Ehud Barak autorizou a construção da barreira no norte da Cisjordânia e, em 2002, o muro começou a ser construído. A partir dessa construção, os governos de Ariel Sharon e Ehud Olmert invadiram os territórios palestinos. O governo israelense levantou a barreira usando como pretexto a Segunda Intifada (2000–2005) e o confronto entre civis e combatentes, que não se dava de maneira igualitária, uma vez que os palestinos agiam por meio de atentados suicidas, tiroteios e mísseis e os israelenses por tanques, armas de fogo, ataques aéreos, além de assassinatos. No entanto, a realidade é que o muro foi levantado com outros intuítos, como segregar e controlar o direito de ir e vir dos palestinos, garantir a presença israelense na Cisjordânia, onde estão localizados assentamentos judaicos, além de ter possibilitado que Israel anexasse novos territórios palestinos ao seu. Ainda que o muro seja considerado ilegal diante do Direito Internacional, continua existindo na atualidade (Andrade, 2022).

A Palestina ocupada é um exemplo do que Michael Foucault (1999) argumentou sobre espaços e disciplina, não importa se são “celas”, “lugares” ou “fileiras”, mas como são utilizados para marcar lugares, indicar valores e, assim, garantir a obediência dos indivíduos. O que se pretende com a disciplina é transformar as multidões confusas, inúteis ou perigosas em uma multiplicidade organizada. E é através de um controle dos indivíduos nas fronteiras e uma vigilância das bases que o território palestino se tornou uma prisão. Dentro dessa grande prisão, existe o sistema prisional israelense, para controlar e disciplinar corpos palestinos da luta de resistência ou não, sendo, assim, lugares de controle dentro de um território de controle, o que fere a autodeterminação do povo palestino.

As prisões nascem como instituições punitivas no século XVIII, apresentando uma nova maneira de governar o ilegalismo, em vez de uma maneira mais humana de punir, como alguns pensadores colocaram. Os castigos deixaram de ser no corpo e passaram a ser restritivos, porém isso não quer dizer que não eram violentos, o que aconteceu foi a instauração de uma maneira menos visível da violência. Outra característica das prisões é a forma diferenciada como opera na sociedade, com os distintos tipos de punição para diferentes grupos. Esse tratamento desigual aos grupos sociais é demonstrado com as estatísticas das prisões sobre a sua “população”. Na França e nos Estados Unidos, por exemplo, a maioria dos presos são de minorias raciais e

étnicas, e isso é sabido pela sociedade e Estado, mas é tratado como um “segredo” do qual ninguém fala para não refletir sobre o que isso representa (Fassin, 2019).

A arte de governar manifesta-se em um “campo relacional de forças”, o que não é diferente no Estado de Israel, que mobiliza uma de suas tecnologias políticas, a polícia, para regulamentar os indivíduos e os territórios, impedindo desordens e, dessa maneira, exercendo a função repressiva (Foucault, 2008, p. 420). A polícia surge, de acordo com o autor, de uma nova racionalidade que surgiu na Europa entre os séculos XVI e XVII e se caracterizou por ser uma arte absolutamente específica de governar chamada política e que é regulada pelo Estado, sendo que o Estado é a inteligibilidade de uma realidade já dada e de conjunto institucional já estabelecido (Foucault, 2008). Para Michel Foucault (2008), portanto, o Estado possui como característica a conservação e o desenvolvimento de uma dinâmica de força, sendo que os Estados Ocidentais se constituíram através de dois dispositivos para a manutenção dessas forças: diplomático-militar e polícia, um para manter o “equilíbrio” externo; e o outro, para manter o equilíbrio interno e por meio da invasão e colonização de lugares para além da Europa. São esses Estados que surgiram no século XIX e começo do século XX como imperialistas e que, como afirma Edward Said (2007), lançam sombra sobre nossa época.

De acordo com Madalena Fonseca (2019), durante as primeiras décadas do século XX, países europeus transferiram, para seus territórios coloniais africanos, estruturas que pudessem colaborar no controle social, na disciplina e na vigilância, intensificando, assim, a massificação do processo de encarceramento nos países colonizados, assegurando o poder e controle.

Enquanto que, no mundo ocidental, o sistema prisional estava imbuído do método disciplinar utilitário, nas colônias o sistema esteve intrinsecamente associado às práticas de segregação racial e de exploração do contexto em que se inseria, de que resultou a alteração dos espaços, das suas funções e utilidades, e dos métodos de tratamento, causando a disfuncionalidade do sistema. A prisão, na qualidade de elemento simbólico e físico do poder, fazia parte da extensão do projeto colonial, reforçando-o (Fonseca, 2019, p. 30).

É a partir dessa concepção de prisões coloniais como forma de vigilância, segregação e controle social que percebemos o funcionamento das prisões de Israel e como elas são usadas para manter a relação de poder entre Israel e Palestina. A taxa de judeus presos era de 93 por 100.000, e de palestinos, 187 por 100.000. Esse número se torna mais alarmante em territórios ocupados por Israel e que foram governados pelo exército em 1967, sendo que a taxa de encarceramento na Faixa de Gaza e Cisjordânia supera e muito o conhecido em qualquer lugar do mundo. De maneira ilustrativa, de cada 14 famílias palestinas de sete pessoas, uma tem um membro familiar na prisão. Os números de prisioneiros palestinos aumentaram consideravelmente após a Primeira Intifada (levante popular) em 1987 (Middle East Watch, 1991).

Seguindo uma linha similar, Mbembe (2018, p. 42) afirma que o caso de ocupação

colonial tardia mais bem-sucedida é o que ocorre na Palestina, onde “o Estado colonial tira sua pretensão fundamental de soberania e legitimidade da autoridade de seu próprio relato da história e identidade”. Tal discurso está fundamentado no argumento do direito divino de existir, ou seja, há uma disputa pelo território sagrado que se traduz em terror. Para Mbembe (2018, p. 42), “violência e soberania, nesse caso, reivindicam um fundamento divino: a qualidade do povo é forjada pela adoração de uma divindade mítica, e a identidade nacional é imaginada como identidade contra o Outro”.

Porém, como aponta Malaka Shwaikh (2018), por mais que as prisões israelenses sejam um lugar de poder e de controle, existe resistência dentro desses espaços. Entre as resistências dos prisioneiros palestinos, está a greve de fome, uma maneira de lutar contra a opressão sionista, colocando suas próprias vidas em jogo. Em toda relação de poder, existe espaço para rupturas e resistência, ainda que essas sejam reduzidas por determinadas condições, como, por exemplo, estar preso. É a partir desse pressuposto — de que, inclusive sob violências diversas e uma vigilância intensa, os presos palestinos resistem e continuam suas lutas dentro das celas, nas quais são privados de liberdade — que trazemos aqui, como exemplo de resistência: os desenhos feitos por Zuhdi Al Aduwi e Mohammed Roukwie, prisioneiros palestinos da cadeia de Ashkelon na década de 1980, as greves de fome, as fugas de prisioneiros de cadeias e a luta da Samiduon, que é uma rede de apoio à luta dos prisioneiros palestinos.

A RESISTÊNCIA PALESTINA DENTRO E FORA DOS MUROS DAS PRISÕES

Em um espaço ocupado de forma fragmentada e dominado sob condições de uma “soberania vertical”, a Palestina tornou-se uma prisão a céu aberto, o que nos conduz a enxergar espaços de violência e de resistência, em que a vida cotidiana é militarizada. É diante desse contexto histórico, social e político de colonização que Ashkelon se torna uma prisão (dentro de uma prisão) construída ainda no mandato britânico tanto para servir como sede dos líderes do exército quanto para receber delegações oficiais da Inglaterra. Em 1967, quando o território já pertencia ao governo sionista, algumas instalações passaram a ser utilizadas como centro de interrogatório, para reprimir aqueles que lutavam pela libertação da Palestina. Em 1970, fundaram a prisão, que se tornou conhecida por ser uma das mais sangrentas. Ashkelon, assim como outras prisões israelenses, é um espaço de repressão política e de detenção daqueles que lutam em favor da Palestina.

Recentemente, nessa mesma prisão, em 2019, tivemos notícias de uma greve de fome

feita por 45 prisioneiros, em protesto a uma série de ações feitas por Israel e pela condição dos presos. Com tal atitude, eles conseguiram, por exemplo, acabar com as invasões noturnas por guardas armados da ocupação israelense e conquistaram, também, o direito a acompanhamento médico aos prisioneiros doentes. É justamente por se organizarem a partir de um determinado conhecimento do funcionamento legal e tático de Israel que consideramos aqui a resistência palestina aquilo que Parthe Chatterjee (2004) nomeia de “sociedade política”, isto é, uma organização local, marginalizada, que possui conhecimento de determinados funcionamentos do Estado e que, ao se organizarem, pressionam de maneira correta a maquinaria governamental para conseguirem determinados direitos.

Além da greve de fome como resistência palestina dentro das prisões, conforme o caso mencionado anteriormente, há a criminalização desses prisioneiros, como ocorreu no noticiado na UOL internacional acerca da prisão de Mahmoud al-Ardah e Yaqoub Qadri. Nessa reportagem, percebemos um discurso que criminaliza os resistentes palestinos enquanto a prisão israelense não é questionada. Ao trazer à cena a morte de um policial israelense, não se fala sobre a invasão e a limpeza étnica que o Estado sionista vem promovendo no território. Na mesma época da fuga, foi escrita pela Samidoun um texto sobre o ocorrido com outra visão, frisando que, até nas prisões de alta tecnologia israelenses, há falhas que podem ser utilizadas pelos presos em fugas, além da necessidade de se valer de casos como esses para chamar a atenção da opinião pública para a situação dos prisioneiros nas cadeias de Israel e para a luta palestina.

Noam Chomsky (2014) demonstra como, em um Estado democrático, o controle se dá através da propaganda política, criando “controle” do que se pensa com a construção de discursos que geralmente causam medo na população. É o que acontece quando a imprensa ocidental refere-se ao Oriente, além de como a política dos Estados Unidos interfere nessa forma de ver o Oriente Médio. Com a guerra ao terror criada pelo Estado do Capitão América, o medo do terrorismo e a islamofobia se tornaram latentes e tudo que acontece na região é visto como atrocidade, menos quando se trata do seu parceiro Israel atacando palestinos, aí não se trata de terrorismo.

A última fase dessa operação começou no dia 1º de outubro de 2000. A partir desse dia – o primeiro após o início da atual intifada –, helicópteros israelenses começaram a atacar palestinos desarmados com mísseis, matando e ferindo dezenas deles. Não houve nenhuma desculpa de autodefesa. [Comentário paralelo: quando vocês lerem a expressão “helicópteros israelenses” devem entender helicópteros americanos pilotados por israelenses, fornecidos com pleno conhecimento de como eles serão utilizados (Chomsky, 2014, p. 45).

Como aponta Edward Said (2007), o Oriente tornou-se, para o Ocidente, uma das suas mais recorrentes e profundas imagens do outro, ajudando a Europa (Ocidente) e, posteriormente,

os Estados Unidos a construir sua imagem, ideia, personalidade e experiência de contraste com esse outro que não é ocidental. Inclusive, dentro da academia, discursos orientalistas ajudaram a construir estereótipos, principalmente no que diz respeito ao Oriente Médio ou Oriente Próximo. No entanto, isso não quer dizer que o Oriente não exista, e sim que foi criado para que o Ocidente pudesse se “criar”:

Portanto, assim como o próprio ocidente, O Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, imagística e vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, desse modo, apoiam, e em certa medida, refletem uma à outra (Said, 2007, p. 17).

Nesse sentido, a Palestina faz parte desse Oriente e do orientalismo, representando um dos problemas internacionais mais espinhosos do pós-Segunda Guerra e a luta pela, para e na Palestina consome energias de mais pessoas do que em qualquer outra época, além de a Palestina ser um conceito debatido e contestado. Para os palestinos e seus partidários, existe uma luta de afirmação política importante e positiva. No entanto, existem os inimigos dos palestinos, o que é igualmente afirmativo, mas que apresenta traços negativos e ameaçadores. A Palestina hoje não existe, exceto como uma ideia, uma experiência política e humana. Por meio dos atos de persistência popular, parte expressiva da literatura sobre o Oriente Médio transmite uma ideia de que o que acontece lá é uma série de guerras entre países árabes e Israel, não levando em consideração a existência de palestinos (Said, 2012).

Outra forma de resistir à prisão é por meio da arte produzida nas prisões, como é o caso dos desenhos feitos por Zuhdi Al Aduwi e Mohammed Roukwie. Zuhdi Al Aduwi nasceu em Gaza, Palestina, em 1952 e foi preso em 1970, após participar de ações de guerrilha contra o exército israelense. Essas guerrilhas se intensificaram após a Guerra de 1967. Ele passou pelo processo de interrogatório na cadeia, que é importante para a entidade sionista, e ficou lá durante mais ou menos 14 anos. Já Mohammed Roukwie foi preso em 1948 e permaneceu até meados da década de 1980. Após a prisão, ambos foram para um campo de refugiados na Síria e se tornaram autodidatas no desenvolvimento da técnica da pintura dentro da cadeia. Nesse período, não era permitido que se desenhasse ou pintasse com as cores da bandeira palestina ou fizesse alusão à luta do povo palestino. Então, eles usavam para pintar: os gizos de cera levados escondidos pelos visitantes; as fronhas de travesseiro; e o papel-manteiga que recebiam para escrever cartas para seus familiares. Esses desenhos saíam da prisão através de um “contrabando” e, quando essas obras chegavam fora dos muros que os cercavam, contavam as amarguras da prisão, as lutas palestinas e, sobretudo, mostravam por si só o confronto ao sionismo.

Carolina de Figueiredo (2016), ao estudar charges de Abed Abdi para o jornal *Al-Ittihad* produzidas entre os anos 1972 e 1981, faz uma reflexão do que é denominado “arte palestina” e que essa está vinculada a um projeto político nacional de ideologia e nacionalidade.

A arte palestina não está relacionada necessariamente ao caráter tempo, não há uma data, uma origem de quando esse estilo apareceu. Outra característica dela é que não é dada ou nomeada pelo próprio artista como tal, uma vez que a “arte palestina” é dotada de sentidos políticos e ideológicos e esses nem sempre são intenções dos seus criadores.

A pesquisadora traz também o debate da arte palestina antes e depois da *Nakba*, de como existe um debate em torno de que tipo de arte passou a ser vista como “arte palestina” após o colonialismo israelense e as manifestações artísticas que eram produzidas anteriormente. Segundo San Walsh (2011), no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, o nacionalismo palestino utilizava como símbolos a oliveira, o *kaffiyeh*, a chave, a laranja e o mapa da Palestina. A escolha dessas simbologias possuía uma expressão crua e corajosa de resistência militante. O credo nacionalista palestino de “luta armada”, “unidade nacional”, “Estado independente” ecoaram nos cartazes palestinos produzidos nas décadas de 1970 e 1980.

Os quatro desenhos fazem parte da *Ashkelon Prison* Séries, do projeto Palestine Poster Project, e foram feitos em uma prisão, na década de 1980, após a *Nakba*. Assim como as fugas, as greves de fome são uma maneira de resistir ao sionismo e fazem parte de um contexto de luta, tanto pela maneira como foram produzidos como também por quem foram produzidos e toda as simbologias presentes neles. As Imagens 1 e 2 são desenhos de Zuhdi Al Aduwi datados de 1984, um foi publicado pelo próprio artista em Israel e o outro um presente ao dono do site. As iconografias dos desenhos são compostas de: aves, passarinhos, correntes, grilhões, algemas, restrições, fechaduras, celas, barras, estrela de Davi, soldado israelense, bandeira, árvore e raízes.

Palestinos são encarcerados injustamente em prisões com tecnologias de controle desenvolvidas, sendo algumas fugas por túneis as poucas com “sucesso”. A liberdade é retirada dos palestinos enquanto resistem, sendo o primeiro desenho de Zuhdi Al Aduwi (Figura 1) justamente sobre um prisioneiro em um túnel olhando os pássaros que “saíram” das correntes enquanto ele, algemado, continua fechado e isolado em um ambiente hostil. A Figura 2 possui um soldado israelense segurando um bastão com a estrela de Davi sujo de sangue, enquanto na terra destruída estão crânios e, saindo da árvore, o rosto de uma mulher com as cores da bandeira da Palestina. A limpeza étnica que Israel promove na Palestina pode ser entendida através desse desenho, com a destruição do povo árabe e da sua terra pelo nacionalismo sionista.

As Figuras 3 e 4 são de Mohammed Roukwe, datadas do ano de 1983 e 1987 e publicadas na Síria. Foram presentes do artista e a iconografia delas é composta de: cacto, punho cerrado, *keffiyeh*, sol, lua, estrelas, plantas, árvores, raízes, ramos, armas, mulher, bomba, azeitonas e vela. A oliveira é uma árvore símbolo da resistência palestina e do seu povo, os rostos de palestinos no tronco é uma leitura da importância que essa árvore tem para palestinos e da luta contra a violência sionista. Na Imagem 3, a mulher está com um *hijab*, lenço utilizado por

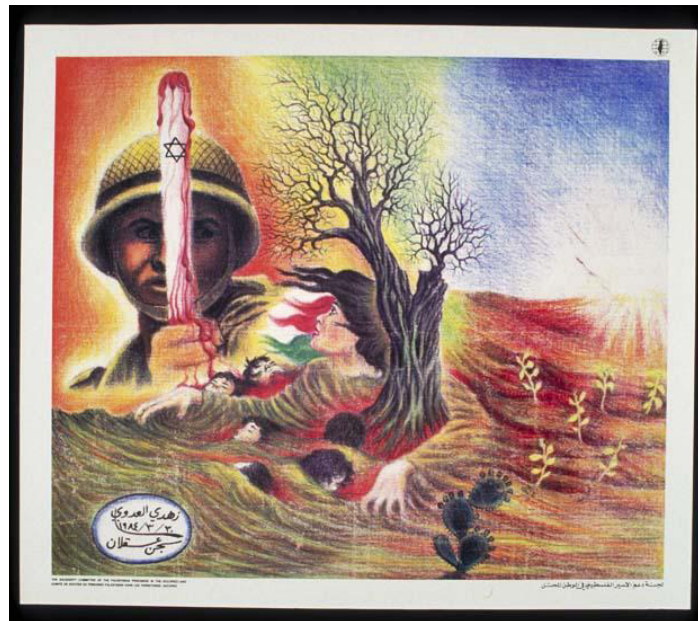
mulheres muçulmanas para cobrir cabelos, e outro, brotando de uma rosa, está ao longo do seu corpo e nas cores da bandeira palestina. A luta do palestino é também demonstrada com os punhos cerrados no desenho, em que as “árvores” são punhos. Já na Imagem 4, há uma criança utilizando *keffiyeh*, um lenço tradicional preto e branco ou vermelho e branco que se tornou símbolo de resistência e existência, sendo que seus padrões refletem as oliveiras e as redes de pesca da Palestina. Os dois desenhos de Mohammed Roukwié nos fazem refletir sobre a unidade do povo palestino e suas resistências com todas as suas simbologias.

Figura 1. O homem na prisão



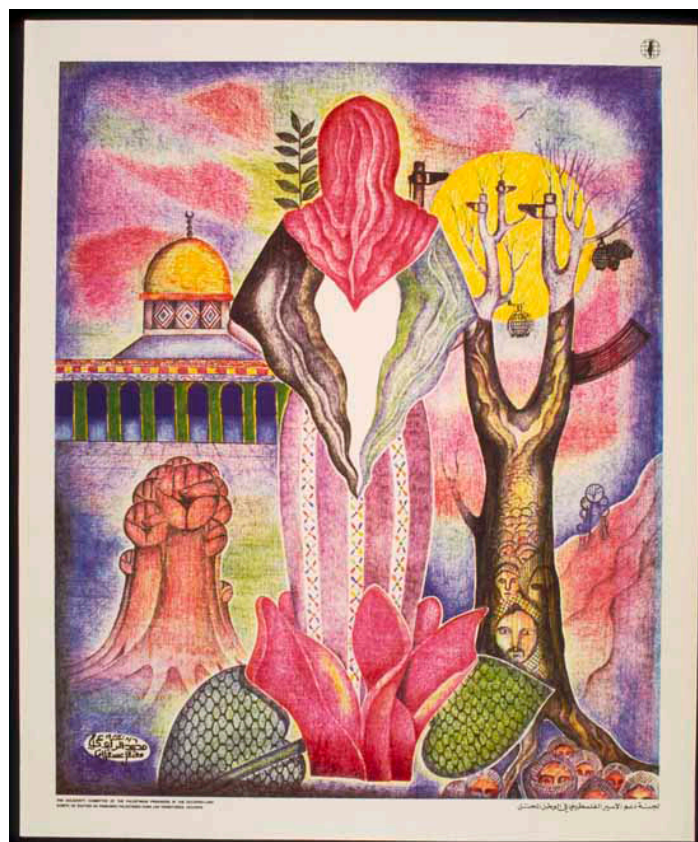
Fonte: The Palestine Poster Project Archives, Adawi (1984).

Figura 2. Violência sionista



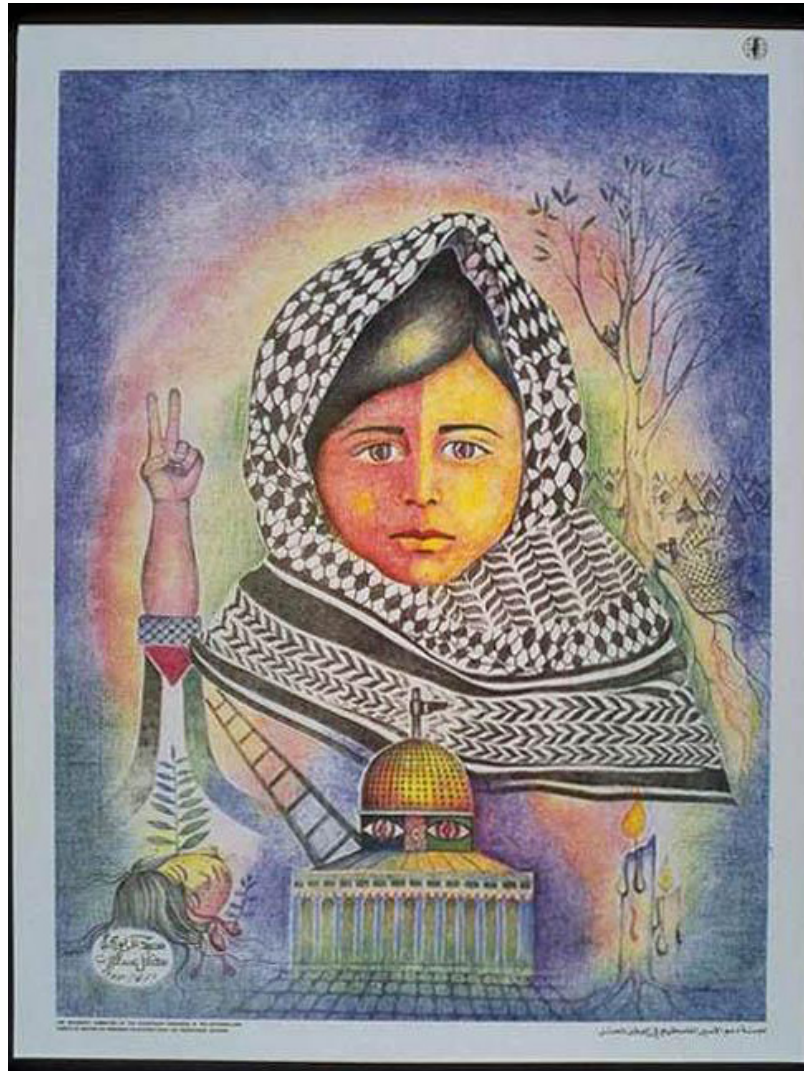
Fonte: The Palestine Poster Project Archives, Adawi (1984).

Figura 3. Um sonho de libertação



Fonte: The Palestine Poster Project Archives, Mohammed (1987).

Figura 4. Mulher palestina



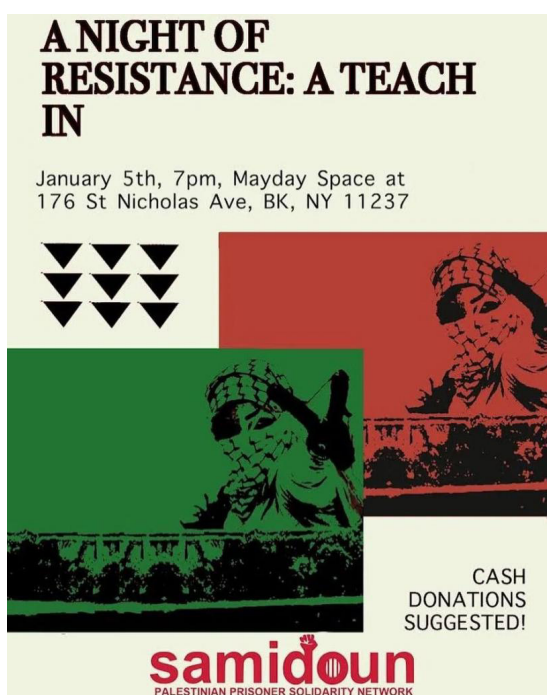
Fonte: The Palestine Poster Project Archives, Mohammed (1987).

Atualmente, a luta palestina fora do território organiza-se pela Samidoun, a Rede de Solidariedade aos Prisioneiros Palestina, que é composta de ativistas que se solidarizam com as lutas pela liberdade dos presos palestinos. A rede foi construída em 2011, após uma greve de fome feita em setembro e outubro por presos palestinos nas cadeias israelenses, e tem como objetivo justiça pelos prisioneiros palestinos. A Samidoun organiza eventos, mobiliza recursos e compartilha informações sobre a situação nas cadeias sionistas com o intuito de dar maior visibilidade às vozes dos palestinos que estão, ou já estiveram, em situação de privação de liberdade e aos familiares desses palestinos, bem como ao Dia da Solidariedade com os Presos

Políticos Palestinos, que acontece anualmente em 17 de abril. Essa luta pelos prisioneiros ocorre pelo fato de eles estarem diariamente na linha de frente da luta pela libertação palestina. E não só os prisioneiros de Israel, mas também daqueles que lutam pela causa palestina, como é o caso de Georges Ibrahim Abdallah, encarcerado há mais de 35 anos na França.

Além disso, a Samidoun luta por uma narrativa a favor da luta palestina, contra o discurso de terror no qual o povo palestino é visto como terrorista e contra certo olhar complacente que vem se construindo em relação a Israel. Há, portanto, uma resistência que se forma nas redes sociais e na construção de sites que informam sobre o que realmente ocorre na região. Theresa Züger (2021) demonstra como a internet pode ser considerada uma forma de desobediência civil. Ainda que peculiar e diferente da desobediência tradicional, deve ser considerada um espaço de luta importante. E um dos exemplos que a autora traz a respeito dessas formas de resistências são os coletivos de arte e política que produzem textos críticos para combater uma determinada narrativa sobre determinado acontecimento, algo muito similar ao que ocorre com a Samidoun. No *Palestine Poster Project*, também está disponível a do coletivo:

Figura 5. Uma noite de ensinamento



Fonte: <https://samidoun.net/2024/01/5-january-nyc-a-night-of-resistance-a-teach-in/>.

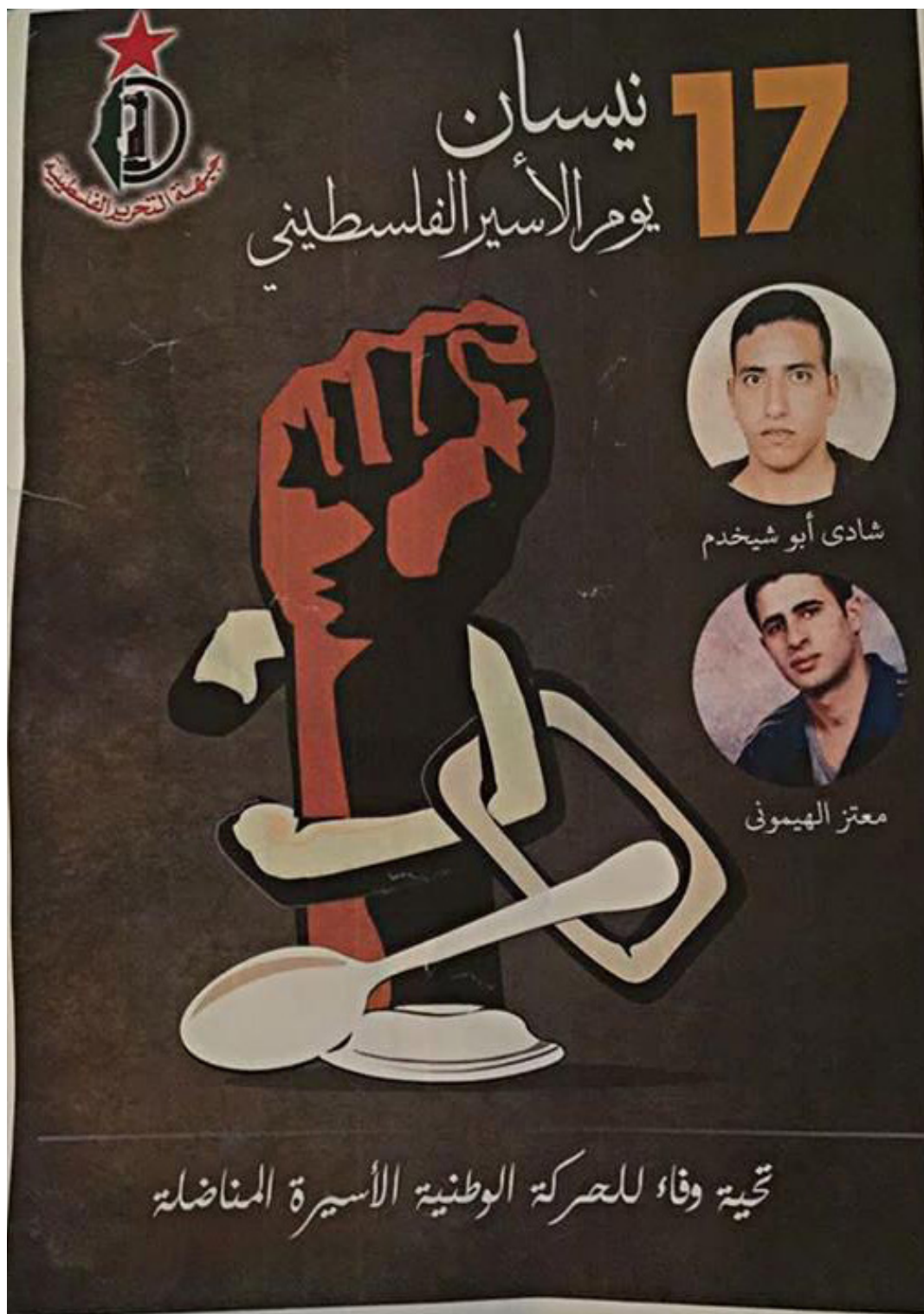
CONSIDERAÇÕES FINAIS

O imaginário que o Ocidente possui hoje da Palestina é resultante de vários processos históricos de negação da identidade árabe-palestina e que permanece como resultante do discurso hegemônico da imprensa e da intelectualidade, que corroboram para a consolidação do imaginário de que os palestinos continuam sendo um problema e que foram os responsáveis pelo ressurgimento do islamismo e do fanatismo muçulmano (Said, 2012, p. 5).

Como foi visto ao longo do texto, a prisão é mais uma maneira do Estado de Israel controlar e colonizar a Palestina, condição que tem sua origem em um nacionalismo judeu que surge a partir do século XVIII e que se constitui em um pensamento fundamental para a construção do Estado israelense. Essa nação sionista promoveu e promove em terras árabes-palestinas a ocupação, o controle e a colonização, que se intensificaram na década de 1940, o que fez com que os palestinos nunca tivessem condições de digerir uma tragédia, uma vez que vivem em uma crise constante, lutando por liberdade, pelo seu povo e pela terra.

Ainda que várias etnias vivam na Palestina, as disputas pela soberania do território implicaram a constituição de espaços de violência nos quais a experiência da vida cotidiana foi militarizada. Verdadeira zona de conflitos militares, a Palestina é um exemplo contemporâneo do necropoder exercido pelo Estado de Israel e, portanto, pode ser vista como uma prisão a céu aberto, seja devido à construção do muro da Cisjordânia ou pelas instalações militares espalhadas pela malha urbana que cerceiam o direito de transitar pelo território. Ainda assim, há movimentos de resistência e de luta pelo espaço sagrado, tais como as greves de fome feitas nos presídios, as obras de artes produzidas na Palestina e a rede mundial de apoio à causa. Como, por exemplo, o cartaz do dia dos prisioneiros datado do ano de 2017 na Palestina, o punho cerrado assim como a colher e o prato representam a resistência palestina às violências nas cadeias israelenses, sendo a greve de fome uma das maneiras de quebrar essa corrente.

Figura 6. Dia dos presos palestinos



Fonte: Ramallah, Palestina, 2017.¹

¹ Disponível em: <https://www.palestineposterproject.org/poster/palestinian-prisoners-day-plf>. Acesso em: 09 ago. 2024.

REFERÊNCIAS

1. ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
2. ANDRADE, Mariana Romling Rotheia. As Políticas de Segregação e de Apartheid do Estado de Israel e seu Reflexo nas Manifestações Artísticas Presentes no Muro da Cisjordânia. **Revista Perspectiva: Reflexões sobre a Temática Internacional**, [s. l.], v. 14, n. 27, p. 116-146, 2022. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/RevistaPerspectiva/article/view/117124/84450>. Acesso em: 24 jun. 2024.
3. BORDIN, Vanessa Ilha. **Ocupação e resistência**: a disputa pela Palestina. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Relações Internacionais) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
4. CHATTERJEE, Partha. 2004. **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: Edufba
5. CHOMSKY, Noam. **Mídia**: propaganda política e manipulação. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
6. COTRIM, Ana Aguiar. O sionismo como postura intelectual e projeto político: uma aproximação da perspectiva palestina. **Sociohistórica**, [s. l.], n. 52, e204, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.24215/18521606e204>. Acesso em: 08 ago. 2024.
7. FIGUEIREDO, Carolina Ferreira de. **Traços de uma haifa vermelha**: um estudo sobre a cultura visual da sociedade palestina/israelense através de charges e ilustrações do artista palestino Abed Abdi (1972-1982). 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/142947/000994745.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 08 ago. 2024.
8. FASSIN, Didier. **A sombra do mundo**: uma antropologia da condição carcerária. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.
9. FONSECA, Madalena Vieira da. **Interesses penitenciários e práticas coloniais**: o projeto prisional em angola no 3º quartel do século XX. 2019. Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos) – Departamento de Sociologia e Políticas Públicas, Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2019. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/542322783.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2024.
10. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1999.
11. FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
12. GOMES, Júlia Tibiriçá Diegues. **Dimensões cibernéticas de colonialidade, controle e**

- resistência na Palestina Ocupada.** 2018. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Programa de Pós-graduação em Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-13032019-101713/publico/2018_JuliaTibiricaDieguesGomes_VCorr.pdf. Acesso em: 08 ago. 2024.
13. GONÇALVES, Lara Sartorio. **Afetos, corpos e territórios: medo e violência na maré e na palestina.** 2018. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://www.bdtd.uerj.br:8443/bitstream/1/15533/1/dissertacao%20Lara%20Sartorio.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2024.
 14. HOURANI, Albert. Impérios europeus e elites dominantes (1860-1914). *In*: HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes.** São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 284-305.
 15. MASALHA, Nur. **A expulsão dos palestinos: o conceito de “transferência” no pensamento político sionista 1882-1948.** São Paulo: Sundermann, 2021.
 16. MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte.** São Paulo: n-1, 2018.
 17. PAPPÉ, Ilan. **A limpeza étnica da Palestina.** São Paulo: Sundermann, 2016.
 18. PAPPE, Ilan. **Dez mitos sobre Israel.** Rio de Janeiro: Tabla, 2022. 256 p.
 19. SACCO, Joe. **Notas sobre Gaza.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010. 413 p.
 20. SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** Companhia das Letras, 2007.
 21. SAID, Edward. **A questão da Palestina.** São Paulo: Editora Unesp, 2012.
 22. SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu: da Bíblia ao sionismo.** São Paulo: Benvirá, 2011.
 23. SHWAIKH, Malaka. Dynamics of Prison Resistance Hunger Strikes by Palestinian Political Prisoners in Israeli Prisons. **The Jerusalem Quarterly**, Beirut, n. 75, p. 78-90, 2018. Disponível em: <https://www.palestine-studies.org/en/node/231994>. Acesso em: 24 jun. 2024.
 24. WALSH, Daniel John. **The Palestine Poster Project Archives: Origins, Evolution, And Potential.** 2011. Dissertation (Master in Arts in Arab Studies) – Graduate School of Arts & Sciences, Georgetown University, Washington, 2011. Disponível em: <https://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/557921>. Acesso em: 08 ago. 2024.
 25. ZÜGER, Tereza. Coding Resistance: Digital Strategies of Civil Disobedience. *In*: SCHEUERMAN, Willian (ed.). **The Cambridge Companion to Civil Disobedience.** Cambridge: Cambridge University Press, 2021. p. 359-383.

Maiara Diana Amaral Pereira

Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7461-6850>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Pesquisa empírica, Análise de dados, Ilustração. E-mail: maiaraamaral88@gmail.com

Marina Rute Pacheco

Doutora em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3769-8177>. Colaboração: Pesquisa bibliográfica, Redação, Revisão. E-mail: marinarutepacheco@iesp.uerj.br

Moral consumption and fujoshi fetishism among boys love (BL) series fans in Brazil¹

Consumo moral e fetichismo *fujoshi* entre fãs de séries boys love (BL) no Brasil

Igor Leonardo de Santana Torres

Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil

ABSTRACT

Boys love (BL) names a set of literary and audiovisual productions of male homoeroticism. Since the emergence of this genre (initially as fan texts and then as television series) there have been intense and tumultuous debates about the representation of gay men and consumption practices considered fetishistic and hypersexualizing. In the case of the Brazilian BL fandom, through the digital ethnographic method, with systematic and individual participant observation among fans, I will show that surveillance of other people's consumption has become intrinsic to the consumption of BL series itself, a phenomenon that I call *moral consumption*, which involves other relations of distinction, specifically between *fujoshi* and *non-fujoshi* Brazilian fans. This differentiation produces a symbolic reductionism that is intrinsically associated with orientalist discourses and practices, which I name *fujoshi fetishism*, another concept that I will address in this article.

Keywords: Boys love series, Brazilian boys love fandom, *Fujoshi* fetishism, Moral consumption.

¹ This article is a revised and expanded version of a discussion raised in my master's thesis (Torres, 2023), under the guidance of Prof. Dr. Eliana Tânia Martins de Freitas. The article's translation and revision were done by Diana Rocha. The research from which this article derives was carried out with the support of the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Recebido em 18 de abril de 2023.
Avaliador A: 27 de junho de 2023.
Avaliador B: 29 de agosto de 2023.
Aceito em 27 de outubro de 2023.



RESUMO

Boys love (BL) nomeia um conjunto de produções literárias e audiovisuais de homoerotismo entre homens. Desde o surgimento desse gênero, primeiro na forma de textos de fãs, depois na forma de séries televisivas, há intensos e conturbados debates sobre representação de homens gays e práticas de consumo consideradas fetichistas e hipersexualizadoras. No caso do *fandom* BL brasileiro, através do método etnográfico digital, com observação participante sistemática e individual entre fãs, mostrarei que a vigilância sobre o consumo alheio se tornou intrínseca ao seu próprio consumo das séries BL, fenômeno que denomino de *consumo moral*, o qual envolve outras relações de distinção, especificamente das fãs brasileiras não *fujoshi* das *fujoshi*. Essa diferenciação produz um reducionismo simbólico que está intrinsecamente associado a discursos e práticas orientalistas, o qual nomeio de *fetichismo fujoshi*, outro conceito do qual tratarei neste artigo.

Palavras-chaves: Consumo moral, *Fandom boys love* brasileiro, Fetichismo *fujoshi*, Séries *boys love*.

INTRODUCTION

Boys love (BL) names a set of literary and audiovisual productions of male homoeroticism. Originating in the early 1990s, this expression initially has as its precursor the term *yaoi*. Appearing in Japan in 1979, *yaoi* was coined by female writers and their readers as an acronym for Japanese phrases *yama nashi*, *ochi nashi*, *imi nashi*, which can be translated as “no climax, no point, no meaning” (McLelland; Welker, 2015). It qualified parodic texts, adaptations of already published commercial works (e.g., anime, manga, light novels), produced by fans, typically self-published in the form of manga called *dōjinshi*² or *yaoi dōjinshi*. Usually circulated among small groups, these texts existed before the publication of *yaoi*/BL narratives (at the time called *shōnen'ai*³) in the *shōjo*⁴ manga (in the early 1970s) and its consolidation as a genre from the

2 Zine publications, works considered amateur, produced for group sharing. It can be individual or collective, original or re-readings.

3 The expression combines the words “boy” (*shōnen*) and “love” (*ai*).

4 “*Shōjo* manga is a category encompassing a wide range of comics that ostensibly target female readers from preadolescence to almost adulthood [...]” (McLelland; Welker, 2015, p. 4, emphasis in original).

late 1970s onwards⁵ (Fermin, 2013; McLelland; Welker, 2015; Prasannam, 2019).

In Thailand, despite being present in the country since 1990, the *yaoi*/BL culture only rose in the 2000s. From 2004 onwards, a variety of *yaoi*/BL products, such as manga, light novels, and series emerged. However the BL boom only occurred from 2010 onwards. Since 2015, the BL series industry has shown signs of growth. With Thailand as the main producer, followed by South Korea and Japan, these series have become an international and transnational phenomenon, with emphasis on their popularity in the West (Prasannam, 2019; Torres, 2023). The circulation of tBL series and the attainment of fans around the world emphasize the “transnationalization of cultural fandom” (Lee, 2014, p. 195). In light of this process, the “consumption experience” (Pereira; Siciliano; Rocha, 2015) of foreign content can promote an approximation of international fans to the nuances and cultural singularities of the producing country (Lee, 2014). However, especially when it comes to Western consumption of Eastern productions, this approximation will not always be harmonious and will often be mediated by the practices of both national and international fandoms.

In this sense, since the emergence of the BL genre (initially as fan texts and then as television series) there have been intense and tumultuous debates about the representation of gay men and consumption practices considered fetishistic and hypersexualizing (Ishida, 2015). In this article, I will analyze an aspect of the “consumption experience” (Pereira; Siciliano; Rocha, 2015) of BL series by the Brazilian fandom, discussing the moral regulation of how fans should behave in relation to these productions, their characters, and their actors. Through ethnographic scenes and the analytical lens of two proposed concepts, namely *moral consumption* and *fujoshi*⁶ *fetishism*, I will demonstrate how this moralization of consumption is linked to practices of differentiation from the Asian fandom, particularly the Thai fandom. These practices are often accompanied by orientalist discourses⁷ (Said, 2003), which create a hierarchy of values between Brazilian and Asian fans, attributing a disciplinary posture to the former in relation to the latter.

As for its methodological character, the research that originated this article has a qualitative and inductive approach, and a basic and exploratory nature. I used the digital ethnographic method (Hine, 2020; Miller; Slater, 2004) and interpretive analysis. As for the technical means

⁵ For a deeper reading about *yaoi* and BL culture, see Angles (2011); Levi; Mcharry; Pagliassotti (2008); McLelland *et al.* (2015).

⁶ *Fujoshi* is the word used to refer to some *yaoi* readers and writers, and BL series fans, by themselves and by others.

⁷ I address “orientalism” in the terms employed by Said (2003, p. 2): “[...] a style of thought based on an ontological and epistemological distinction made between ‘the Orient’ and (most of the time) ‘the Occident’.” “Orientalism” is then a set of Western discourses that construct representations about the East and its population, generally placing them in an inferior position compared to the West from moral and cultural perspectives (Said, 2003).

for conducting the investigation, I used systematic and individual participant observation (Marconi; Lakatos, 2003) in an entirely digital field. The data on which the analyzes are based were obtained through interactions with fans in profiles and groups on Twitter⁸ and Telegram over nine months of fieldwork (from June 2021 to February 2022). For ethical reasons, I have given anonymity to the fansub groups and to all the people⁹ who I mentioned in this article, and I have also been careful to rephrase quotes from tweets to avoid embarrassing the direct and indirect contributors to this work.

Finally, I would like to emphasize that I do not intend to argue that people should not speak out about situations that cause them discomfort, that fans cannot take a stand in defense of their idols, or that we should not hold someone accountable for actions and speeches that morally offend or cause physical harm to people and social groups. Another line of analysis would suggest that the practices of the Brazilian fans analyzed here stem from an intense affective engagement and care, from a strong moral character, expressed in the questioning of practices considered symbolically violent, offensive, and disrespectful of the moral integrity of their idols. This critical approach is associated with a growing politicization, on digital platforms, of issues related to privacy, harassment, and symbolic violence. Certainly, what I bring can also be read from this angle. One dimension does not invalidate the other, the same phenomenon can have multiple meanings.

However, moving away from this more superficial analysis of the “social situations” (Gluckman, 2010) presented here, my interest revolved around what the response to these reproached attitudes incites in the context of Brazilian BL fandom. How far can the practice of fans who intend to maintain a common morality and respect for the moral integrity of others go? What can it materially and symbolically produce? What power relations can operate on it and from it? With that being said, I do not intend to offer a homogeneous image of the Brazilian fandom of BL series. What will be discussed here refers to some discourses and practices

8 This social media platform was renamed X by Elon Musk on July 24, 2023.

9 The research data were obtained through various interactions with fans, sometimes more directly through dialogues, and at other times as an observer. Not all individuals in the research were direct interlocutors, as I also had indirect collaborators whose interactions through posts and comments on BL content on Twitter and Telegram I observed. With that being said, I was unable to gather enough data to create a sociological profile for each interlocutor or collaborator, and that is the reason why some individuals cited in this article have a sociological description and others do not. Furthermore, given the difficulty of obtaining some personal information, pseudonyms were assigned to the individuals mentioned in this research considering different aspects. When possible, I aligned the pseudonym with the individual’s pronouns and names as displayed on social media platforms. For example, if someone was named Pedro or Ana and had “he/him” or “she/her” in their profile, I opted for using a “male” or “female” pseudonym respectively. If the person did not provide their pronouns but had a “male” or “female” name, I also chose a name which fits their displayed name. If the person did not provide their pronouns and did not have a name in their profile, I chose to use a neutral pseudonym such as Ranthé. These choices were made to respect the gender self-determination of individuals and to avoid misgendering.

(which should not be generalized to the entire fandom) among many others of a heterogeneous, complex and contradictory social group.

TOXIC FANS AND CRITICAL FANS: THE PRODUCTION OF ANTAGONISMS AND CLASHES BETWEEN FANDOMS

On January 30, 2022, the *Destiny Clinic Good Health & Skin Beauty: Chinese New Year 2022—Ohm X Nanon Live Seacon*¹⁰, took place in Bangkok. Attended by Ohm* Pawat Chittsawangdee¹¹ and Nanon* Korapat Kirdpan, the event was broadcast on the aesthetic clinic's Facebook account. Some Brazilian and other international fans watched the event. However, something happened with which they were not satisfied. Those who watched the livestream noticed that, when Thai fans took pictures with the actors, there would supposedly be an asymmetrical distribution of attention. According to them, Nanon was being more frequently requested for photos than Ohm, causing him to be ignored by the Thai women during the session. Estela (a Brazilian fan who was in direct discussion with other fans, both Brazilian and international) tweeted a video clip (45s) and argued that Nanon would have noticed that some fans asked to take a picture with him, and observing this, would have refused to leave Ohm behind, pulling him so that there was an interaction between them and the two. The gesture was interpreted as a form of care by Nanon towards Ohm in the face of what was perceived as the insensitivity of the Thai fandom.

Estela claimed to have been dragged into the discussion because her videos were used in the conduct of criticism and responses to what would have happened. The quick sharing of this situation in the Brazilian and international fandoms forced Thai fans to take a stand, as was the case with Hanna:

Don't draw conclusions from a video so easily. Just like a translation, you know the meaning but you don't know the context. The same way as the video, you've just seen what's in it but you don't know the exact context. You could ask before assuming for yourselves and creating misunderstandings (Jan. 30, 2022).

¹⁰ A promotional event by Destiny Clinic, a Thai aesthetic clinic that commonly features actors from BL series in their advertisements.

¹¹ Names followed by an asterisk are the nicknames by which actors, producers, and directors introduce themselves and are popularly known by the public. The asterisk will only be indicated in the first entry of the name of someone with a nickname throughout this article.

The fact that fandom is a phenomenon with an international scope entails these difficulties that she compared to those of a translation. Both in language and, more broadly, in culture, this type of difficulty is common and can lead to misinterpretation of what others, socially, culturally, or physically distant, say or do. It is very rich to think about these semantic slips that occur in fandom when moving from one segment of it to another, especially when different nationalities and languages are involved. The geographical difference, in line with the western orientalist imaginary (Said, 2003), primarily impacts the production of biased translations, ignoring the context of the text to be translated. In this case, the interaction and the translators' own context are ignored, without the slightest self-reflexivity about their implication in creating the very situation that is being criticized.

One comment caught my attention as it illustrates what I argue about the differentiating practices of the Brazilian fandom compared to the Thai one. Ranthe (a French consumer of BL series) criticized the international fandom in general, which helps us reflect on the implications of the Brazilian public in the phenomenon:

I've been following the Thai industry for about four years now and I've often seen international fans make assumptions just by seeing what's on social media or in short clips. Seeing the Thai fans so relaxed here on Twitter made me believe that there was nothing wrong with today's event (Jan. 30, 2022).

Ranthe also retweeted Estela's tweet with a demand: "international fans, please stop making your own assumptions if you don't know the whole situation or don't even attend the events, or else we will be toxic fans sooner or later" (Jan. 30, 2022). In this observation, they proposed a very interesting detour: they redirected the expression "toxic fans" to international fans, highlighting the practice of disparaging and persecuting the Thai fandom. The "toxic fan" category was commonly used by Brazilian fans to refer to Asian fans as a way of placing them on the spectrum of negativity and immorality, vehemently repudiated by "non-toxic" or "critical fans." The label of "toxic fan" was generally attributed both to fans who invade the actors' privacy and/or chase them, and to those who like or value erotic aspects in the series, commonly accused of being "fetishists." Often, the categories "toxic fan" and "*fujoshi*," as accusatory statements, were mixed up, as if they were synonyms, being mobilized alternately by different fans with similar meanings or even jointly, resulting in categories such as "toxic *fujoshi*." Ranthe appropriated the category and filled it with a new meaning, pointing out that toxicity would not be an intrinsic element for Eastern fans. Instead, it could be alternated and imputed to other behaviors that extended beyond the taste for themes or practices around

shipping¹² or fanservice¹³. This reframing emphasized that toxicity was related to the broader relationship between fandoms and power dynamics, as well as to the practices and discourses that constitute these interactions.

The interpretation of the fan meeting video with Ohm and Nanon is personal and very subjective. It is possible to read it in many ways. There is very little evidence that attests, leaving no room for doubt, to the idea of an alleged imbalance of attention between one actor and the other. It is possible to interpret the entire context as a voluntary and agreed change of place. Gradually, they got used to the atypical situation of having to take pictures with a plastic health safety barrier separating them from the fans, preventing physical contact. Both were displaced. While it made it difficult for them to interact with the fans, it also demanded creativity in their poses, to guarantee the least distanced interaction possible in terms of engagement in the photos.

However, the emotional involvement of some Brazilian fans with Ohm and Nanon led to an overdramatized interpretation of a situation that was already subjective. Additionally, it lacked contextual elements for those watching, such as the time limit for taking the photo(s), the audio, and the translation of what the fans said to the actors. This intense emotional connection, coupled with a tendency to discredit and diminish the Thai fandom, culminated not in a negative reading of the behavior as something that could happen regardless of the agents, but rather in a negative perception of the Asian and Thai fans themselves. I came to this conclusion in view of different “social situations” (Gluckman, 2010) that will be addressed in this article and by analyzing the discourses of Brazilian fans on the subject, as well as the responses of Thai and Western fans, such as Hanna and Ranthe, who allowed me to achieve the discursive effects of such criticism.

It is not about claiming there is awareness behind these stances, as if there was a deliberate intention among Brazilian fans to create moral divisions between one fandom and the other. Certainly, if confronted about their practices and discourses as I am doing here, they would vehemently deny being orientalist (Said, 2003). However, the set of positions suggests less a conflict between fandoms based on the good intention of protecting their *favs*¹⁴ [faves] and appreciation for the actors, and more a power relation based on “orientalism” (Said, 2003). I am also not interested in whether there was an imbalance of attention during the event, although

12 “Shipping consists of pairing fictional characters or media personalities (actors and actresses, singers, etc.), placing them into sexual or romantic relationships, or supporting already existing pairs [...]” (Torres, 2023a, p. 25).

13 “In the context of the Thai BL industry, it consists of an entertainment product for fans and a commercial and promotional strategy adopted by companies in the field.” (Torres, 2023a, p. 25).

14 Abbreviation for “favoritos” in Portuguese, used by Brazilian fans, which means “favorites.” It refers to people in whom someone has a higher affectionate interest than others, usually celebrities of whom they are a fan.

my analysis leads me to, if not deny this hypothesis, leave it in suspension. I am interested in observing how part of the Brazilian fandom took advantage of this event to differentiate itself from the Thai fandom, making moral judgments and teaching (a pedagogy) the latter how to correctly be a fan, since, as Estela tweeted, summarizing the opinion of other people, “they lived my dream, but in the wrong way” (Jan. 30, 2022). The “social situation” (Gluckman, 2010) described above was not the only one to characterize what I am calling *moral consumption*.

Constant criticism of different aspects of BL series marks this phenomenon. Gender and sexual stereotypes reinforced in the *seme* (top/dominant) and *uke* (bottom/submissive) dichotomy, in the use of the term *īīy* (which means “wife”) in reference to one of the partners in the relationship, and in the antagonization and villainization of female characters were points that did not go unnoticed among part of the Brazilian audience. This audience not only pointed out the recurrences but also noted the new investments in less stereotyped narratives. These tropes were not reproduced in the series *Bad Buddy* (2021), which received praise from both Brazilian and international fandoms and magazines¹⁵ for its deconstruction of them. The investment in lesbian representation with a secondary couple, in the open family discussion of sexuality, and in the affirmation of a sexual identity, avoiding statements like “I’m not gay, I only like you,” were other points highlighted by the fans, further promoting the debate on these issues. Although these changes were not extensive to many productions, nor were they determinant for the positive reception of the fandom in terms of engagement with a BL series, these updates emerged from a history of demands for which the international fandom (including the Brazilian one) credits itself. Once these changes were being put into action, Brazilian fans saw them as the result of active listening to them by Thai producers and directors.

The international expansion of BL series and the transnational expansion of its fandom, as well as the increase in consumption by the Western LGBT+ public would be the main reasons for these transformations, since the incongruity of certain representations and discourses with the Western ideology of gender and sexuality would have led to criticism of the Thai BL industry. For example, reacting to comments about *Bad Buddy*’s (2021) low ratings in Thailand as proof of its alleged low quality, someone brought the following explanation: “everyone knows that the Thai public is very toxic and fetishistic, that’s why Mame’s series are successful. The fact that

15 See Floretta (2021) and Burt (2022).

Bad Buddy (2021) became the biggest act of 2021 in Brazil explains a lot.”¹⁶ (Nov. 21, 2021). Thus, according to the Brazilian fans, in their self-attribution of credit and responsibility for the transformation of representational politics in BL series, the Brazilian fandom, in particular, and Western fandom, in general, LGBT+ or not, would be heard much more than Thai fans. The explanation was that Thai fans, being an audience mainly made up of heterosexual women, from the point of view of Brazilian fans, would have a greater inclination towards sexual fetishism and would contribute to the maintenance of stereotypes, as long as they satisfied their fetishes, instead of influencing the change of tropes in the genre. By making this correlation, some Brazilian fans were minimizing the agency of Thai fans and reducing them to a homogeneous whole without nuances or contradictions (just as they do to the Brazilian fandom).

In this way, being a “critical,” “non-toxic,” or “non-fujoshi” fan involved exhaustive criticism of recurring representations that were considered stereotypical in BL series. These labels operated as a means of qualitative distinction between fandoms, and one fandom claimed a greater moral and political enlightenment over the other. Criticism then becomes an element of conduct that must be apprehended by others for their supposed moral elevation and consumption.

DIGITAL VIGILANTISM, MORAL INSULT, AND CONSUMPTION REGULATION

“If I followed you it’s either you or someone you follow.” Accompanied by the follow from the @ExposiçãoBL account on January 26, 2022, these words were the prelude to the

16 Some fans brought up variables such as effectiveness and efficiency of dissemination and views on YouTube to question the correlation between low ratings on free-to-air TV and production quality. They claimed that GMMTV had not done a good promotion and that the number of views on YouTube (since all parts of the episodes of the series have more than four million views) would demonstrate the success in the international fandom. I suggest that the last variable should also be considered to question the notion that low ratings on TV prove Thai fans were not consuming the series because they preferred more toxic, hypersexualized, violent plots or because they were not attracted to the aesthetics of the actors. This was because the consumption habits of the BL consumer population in Thailand were not deeply known. Based on speculations like the ones above, it could not be said that they only consumed series through traditional media. A fact that directly challenged the argument of Brazilian fans was *Bad Buddy*’s (2021) first place on WeTV Thailand ranking released on November 15, 2021 (4 Series [...], 2021; It’s strong [...], 2021). On Reddit’s BL forum, also in November 2021, in view of the publication of the ranking, users commented on the preference of the Thai audience to consume the series via streaming to the detriment of network television. These comments reiterate the information provided by Tauan, a Brazilian who has lived in Thailand for over three years and one of my direct interlocutors, that Thai youths primarily consume media on streaming services. Other arguments, such as the priority of the ship and the aesthetics of the actors, brought to justify the argument of low ratings on Thai network television, revolved more around abstractions than material evidence.

“exposed”¹⁷ [exposé], public shaming, and persecution that the person being followed (or someone that the person follows) would endure, as indicated in the account’s description. This profile was created that month (Jan. 2022), had 43 followers and was following 47 accounts. There was no profile picture. There was no header image. We did not share any followers. And how did I get to it? A random tweet piqued my curiosity. Mônica tweeted that the fandom that reads +18 fanfics, makes, and enjoys erotic edits and fanarts, is the same one that is outraged by a simple drawing. Her tweet already gave me some context: a tension ran through the fandom. As I read the responses, I got a better understanding of what could be happening, but it remained largely hypothetical. What I gathered was that someone had made an exposé of Mônica based on a drawing that she had authored. The account advanced that it had sexual content but did not say much more.

Curious, I decided to visit her profile. I was determined to look for more information, both out of a desire for gossip (to better understand the dynamics and disputes within the fandom) and for anthropological purposes (as it could be important for my research). On her Twitter account, I understood what had happened. My suspicions were correct, but I could not have imagined the intensity or the repercussions of the events. @ExposiçãoBL had followed Mônica, who even retweeted one of the tweets that hinted which account/person would be exposed: “they’re an OhmNanon stan and they’re not famous” (Jan. 26, 2022). She then retweeted another tweet in which she stated: “guys, I would never sexualize OhmNanon, for the love of god, it was just a drawing game” (Jan. 26, 2022). It was a video that was shared and accompanied a text mentioning her: “this is where the girl that you idolize so much, aka Mônica, comes in! I don’t know the user of the others who were playing that day, but people, fgs¹⁸, the girl is drawing this shit and is even friends with this guy who’s totally problematic” (Jan. 26, 2022). The video showed a drawing of the characters Pat and Pran¹⁹ naked. The guy mentioned was Nicolas. Both were friends and fans of the actors Ohm Pawat Chittsawangdee and Nanon Korapat Kirdpan. The exposé was made with material resulting from a game between them, in which one had to draw what the other demanded. The drawing of Pat and Pran as stick figures without clothes was Nicolas’ request to Mônica, who had to carry it out according to the rules of the game. There were also screenshots of the WhatsApp group of which Nicolas was a part. In these images, he made comments like “Nanon, tired after having ***** all night; the mouth that Ohm kisses, not only kisses but also does other things” (Jan. 26, 2022).

17 Brazilian netizens generally use the english term “exposed” to refer to the act of exposing someone’s misbehavior and the product of this exposure. Considering that the word does not have the same application as a noun in English, the translator and I chose a terminology close to the word used by them.

18 Abbreviation for “for God’s sake.”

19 Ohm and Nanon’s characters in *Bad Buddy* (2021) respectively.

@ExposiçãoBL tweeted a thread exposing, in an accusatory tone, Nicolas' comments about Ohm and Nanon. Based on two videos (one with the drawing, and the other with the audio of a conversation) and five screenshots of WhatsApp conversations and Twitter posts, they tried to unmask him along with Mônica, saying: “welcome to your exposé, Nicolas. While you guys are at it, review who you follow too” (Jan. 26, 2022). After carefully reading the “evidence of the crime,” I concluded that there was no valid reason for such an uproar. However, the crossing of the line between imagining the actors and their characters in sexual contexts beyond the fictional setting of the series—“in normal situations,” as expressed by @ExposiçãoBL (Jan. 26, 2022)—denoted some implicit danger, subjecting those who do it to a moral judgment. Some fans hinted that this practice and sexualization occupied the same semantic place.

The fandom's stances were divided. Some criticized the accused as “strange,” “disgusting,” “ridiculous,” and “fetishistic” (Jan. 26, 2022). Others criticized the exposé, seeing it as “unnecessary,” “messy,” and “lack of better things to do” (Jan. 26, 2022). However, the reach of haters seemed to know no limits. Someone close to Mônica received direct messages (DM) questioning whether she would unfollow those exposed from the profile @TwitterUser1, an account that was soon deactivated. Among verbal aggressions, @TwitterUser1 also made a request and expressed a wish: “kill yourself, do humanity a favor. I hope you die, and them as well” (Jan. 26, 2022). Mônica tweeted a screenshot of these messages and asked: “you guys tell people to kill themselves²⁰ on the internet like it's nothing. What's your problem?” (Jan. 26, 2022).

Some time later, I tried to access Mônica and Nicolas' profiles, and the result was non-existent accounts. They had probably deactivated their profiles until the dust settled. When this does not happen, the user (@) can be changed. However, in this case, their accounts showed the same result as that of @TwitterUser1, which was deactivated earlier. Just like Mônica's tweets and retweets along with her account, the @ExposiçãoBL's Twitter thread, with more than 100 retweets and 73 likes, was deleted, leaving only responses from other fans. In view of what has been exposed, there is no doubt that Mônica and Nicolas were targets of “digital vigilantism” (Favarel-Garrigues; Tanner; Trottier, 2020), more specifically, of a “digital lynching” (Freitas, 2017; Gomes, 2020, 2021). Their self-silencing was expected as one of the possible reactions in such situations (Freitas, 2017; Gomes, 2020, 2021; Recuero, 2013). Despite Mônica not refraining from defending herself, her actions did not lead her to a heated discussion. Before

²⁰ The use of numbers instead of letters in some words has become common for at least two purposes. The first would be to prevent these terms from appearing in searches using the Twitter search tool. I once read a tweet suggesting the use of numbers in some words like “death” and “suicide” to prevent jokes with these terms (e.g., “I want to d1e” or “I'm going to k1ll my self”) from appearing to researchers on these topics. The second, in the case of tags, would be the non-accounting and non-appearance in Twitter Trends. Some people, for example, want to talk about a subject or express an opinion without being subject to offense from those who think differently.

silencing herself, she used her right to defense, putting into perspective the character of the creator of the exposé (who would not be any better than those they were exposing) and the fans who suggested suicide to others and sent insults to her and Nicolas.

As Freitas (2017) observes, and can currently be seen in digital environments, in situations of “digital lynching” (Freitas, 2017; Gomes, 2020, 2021) and “hate speech” (Freitas, 2017) attacks, the anonymity of users is a constant element. The feeling of anonymity guarantees greater agency for these discourses and practices, but it is not necessarily the reason for their existence, as many “hate speech” (Freitas, 2017) agents do not hide their civil identities behind fake profiles and feel free to attack anybody. In this case, @ExposiçãoBL not only deleted all their tweets but also deactivated their account on the same day. It is unclear if this action stemmed from a feeling of accomplishment (since they had already publicly demoralized and attacked their lynching targets) or from concern over the intensity and consequences of their actions, fearing they might have to deal with the onus, especially after fans spoke up against what had been done to Mônica and Nicolas.

The exposé prompted part of the fandom to take sides, as I mentioned earlier. Those who did not know what had happened looked for information in the tweets of those who commented on the subject. A widespread discussion about the fairness or lack thereof of creating scenarios of sexual intimacy between characters and actors soon spread through the fandom. As Gomes (2021) points out, there is a “moral community” behind the “digital lynching” (Freitas, 2017; Gomes, 2020, 2021), since it is a collective production, and “[...] the level of involvement with a cause (activism) or with a celebrity (fanbase) indicates a greater propensity to lynching and punitive vigilantism.” (Gomes, 2021, my translation). Lynching relies, in most cases, on emotional excitement and “excesses of political expression” (NG, 2022, p. 9) of those who participate. As Freitas (2017, p. 153, my translation) argues, a “[...] moral transgression does not always become a public scandal and, when it does, there is always more to it than individual choices, or mistakes.” The exposé from @ExposiçãoBL only had the effect of a “moral scandal” (Freitas, 2017, p. 153, my translation) due to the support it found in the fandom, the affective engagement of some OhmNanon fans, and those committed to the *moral consumption* of BL series, usually the same ones who speak out against the fetish and the hypersexualization and criticize the *fujoshi* identity. If it were not for the retweets and responses to the original tweet, the exposé would have had no performative force.

There were at least two groups in this discussion. The first stressed that the problem lay in crossing the line between character and actor, as in the case of Nicolas, based on his private comments on WhatsApp and public comments on Twitter. It would not be a problem at all to imagine the characters in other sexual scenarios, but talking about the actors’ sex lives, even if fictionally, would be a form of “invasion of privacy” (Jan. 26, 2022). This group was more

dialogical and elaborated discourses about lynching, questioning more the fairness and morality of the exposé than what was being exposed. The second, made up of more inflexible fans, believed that, even when it comes to the characters, a respectful tone should be maintained, which does not overstep what was agreed upon in the script. There should be a moralized and moralizing consumption of BL series. Furthermore, regulating fandom “textual poaching” (Jenkins, 1992) on the characters would also prevent this limit from being exceeded, as there was no regulation of those who commonly performed such practice, even if only with the characters. There was an implicit fear that the eroticization of the characters would lead to the eroticization of the actors, something intolerable, regardless of how the narrative unfolded in the series. A “common ethics” (Jan. 26, 2022), as mentioned by a fan from this second group, prescribes such stances. More organized as a “moral community,” this group was part of that punitive expedition (Gomes, 2021).

Ethics should not be taken as something universal or common to all people. Nor does it comprise a normative dimension, but rather a reflective, practical one, which will be better analyzed in the fandom’s position not in relation to the denounced (hyper)sexualization, but in relation to the conditions of the exposé, taking into consideration a specific Twitter thread. On the same day of the incident, Silvio (an 18-year-old black boy, who is gay and cisgender) responded directly to the @ExposiçãoBL tweet. His indignation was not at what was denounced, but with the accusation, considered “superficial, with little foundation,” a practice that “feeds cancel culture” (Jan. 26, 2022). Considering that one of the characteristics of “digital lynching” (Freitas, 2017; Gomes, 2020, 2021) is the lack of reflexivity of the agents, for whom “[...] there is no violence, brutality or inhumanity in their acts [...]” (Gomes, 2021, my translation), only justice, he redirected the gaze to the moral conduct of those who denounced, not those who are being denounced. As Freitas (2017, p. 154, my translation) points out, “[...] aggression and rejection, the loss of friendships, social ostracism, humiliation and depression are among the frequently cited consequences, depending on the severity of the situation.” In view of this, Silvio questioned the psychological impacts that this action could have on the people involved, the lack of empathy towards them, “who may feel humiliated or rejected by this type of situation” (Jan. 26, 2022).

Contrary to what was done in the exposé, the thread tweeted by Silvio denoted an ethical action that was based on empathy, horizontality, dialogue, and contestation of the place of moral superiority attributed to @ExposiçãoBL by itself and by part of the fandom, as if they were “the hand of justice” (Jan. 26, 2022) that points and sentences, favoring a retributive approach to a restorative one with an appeal to dialogue. It encouraged a reflection on the consequences of that exposé, on the public shaming and the moral judgment, whose impact caused the deactivation of the accounts and the persecution of the two people denounced and considered guilty by the

verdict of @ExposiçãoBL, based on the popular jury of the fandom moved by a *common ethics*.

As Favarel-Garrigues, Tanner, and Trottier (2020, p. 191) argue, “public perception of legitimacy of a denunciation may be based more on ideological context, rather than judicial measures such as proportionality or presumption of innocence [...]” When considering Silvio’s arguments, it becomes clear that the defense of a common fandom morality and ethics led to an ethical misstep, as it exaggerated an issue that could have been resolved in a less damaging way. Thus, some fans applied a disproportionate sentence to the “mistake,” a central element in “digital vigilantism” (Favarel-Garrigues; Tanner; Trottier, 2020) and “lynching” (Freitas, 2017; Gomes, 2020, 2021). The reaction ended up being much more violent than the behavior denounced and judged. Given the “social situation” (Gluckman, 2010) analyzed, the focus is less on debating whether Mônica and Nicolas (hyper)sexualized the actors or whether they were right in what they did. Instead, it is more about the moral/ethical conduct of the fans who produced the complaint, as this reveals much more about the moral regulation mechanisms of the fandom.

With regard to the possible impacts of Nicolas’ statements, although it did not occur directly and was not intended, they could have offended the moral integrity of the people involved (Ohm and Nanon). In the social space of BL fandom, these imaginative productions have been elements of enjoyment and continuity of BL text consumption (e.g., *dōjinshi*, fanfics, movies, games, manga, light novels, series). Thus, intentionality, as part of the context, must also be observed as an element that makes that “social situation” (Gluckman, 2010) singular. The comments were made in WhatsApp group(s) and in the author’s personal Twitter account, without tagging the actors, possibly because he felt that expressing himself that way would be possible in these digital environments, since he would feel assured the freedom to express his desires among peers (fans of BL series and the ship). Moreover, one should also consider that the comments came from an account whose tweets did not have enough interactions to achieve a viral effect of any topic, thus limiting the possibility of them reaching the actors’ knowledge (which does not mean that it would be impossible for that to happen).

These points certainly do not eliminate the possibility of offending the moral integrity of those involved, but they should be considered, in order to allow us to rethink and avoid excessive measures, especially when punitivism has become a modern neo-archaic value that has guided social practices and impacts phenomena such as “digital vigilantism” (Favarel-Garrigues; Tanner; Trottier, 2020)—or hate, humiliation or cancel culture, as it can also be referred to—and practices of “digital lynching,” “cancelling,” and “harassment” (Freitas, 2017; Gomes, 2020, 2021; NG, 2022). As Freitas (2017), Favarel-Garrigues, Tanner and Trottier (2020) point out, these phenomena are the reflection of broader social behavior, which is projected on digital platforms, because before “vigilantism”, “lynching” and “hate speech” already existed in the

streets.

Before concluding this discussion, I must emphasize that when we question the phenomena and practices mentioned above, we must be careful not to also advocate against legitimate forms of social accountability of people for their speeches and actions when these morally and physically harm social groups. In this sense, it is worth understanding the definition of “digital lynching” and the specificity of its functioning as “anti-democratic behavior” (Freitas, 2017; Gomes, 2020, 2021). Accountability via critical questioning calls the accountable party to participate in a dialogue, the conflict is posed in an agonistic rather than antagonistic and polemical way (Foucault, 1999; Mouffe, 2003). Lynching, on the other hand, is the total impossibility of dialogue in favor of punitivism with a stimulus to the moral, material, psychological and physical aggression of the Other.

Considering what was presented and discussed in this and the previous section, I argue that part of the fandom seemed more interested in monitoring how other people consumed BL series (as well as the fanservice and its ramifications) than consuming them themselves. Vigilance over other people’s consumption became intrinsic to their own consumption of BL series. I call this phenomenon *moral consumption*, understood as a set of practices and discourses that range from vigilance to the moral reprimand of individuals regarding their consumption of a specific product. It includes the imposition of a pedagogy and “discipline” (Foucault, 2018) on how to be a fan based on specific parameters of consuming a good that are considered correct, regulated, and legitimized by third parties. In this phenomenon, moral regulation is intrinsically associated with consumption, emerging from it and becoming its constitutive element.

FUJOSHI FETISHISM AND THE PRODUCTION OF MORAL HIERARCHIES

The criticism of sexualization signaled a differentiation between Western and Eastern audiences, particularly between Brazilian fans and those from countries like China, South Korea, Japan and Thailand. This discourse reveals an underlying “orientalism” (Said, 2003), as it creates a homogeneous image of a social group based on negative criteria and a perceived moral superiority, which evokes an interpersonal and a geopolitical distinction: Westerners against Easterners. Brazilian fans’ discourse often differentiates them from fujoshi fans, who are perceived to sexualize and objectify actors. In contrast, Brazilian fans claim a “critical” consumption approach, opposing the sexualization allegedly originating from the East. This stance is rooted in the belief that Western values are different and superior, and should be

maintained and extended to other countries, encouraging Asian fans to rethink their consumption practices.

For Patrícia Machado (a 28-year-old white, bisexual and cisgender woman, and editor-in-chief of Blyme Yaoi²¹) this kind of thinking reproduced the “white savior speech” (Jan. 28, 2022, private message via Twitter). Implicitly, the Brazilian fans engaged in the sexualization of characters and actors were perceived as acting like the *toxic, sick fujoshi*, while those who criticized this practice were seen as upholding the values imposed by the *common Western ethics*. Moralizing Brazilian fans thus extended to moralizing Asian fans. This can be seen in the discussion in the chat of the eleventh episode of *Bad Buddy* (2021), on FSB2, on January 14, 2022. Referring to the scenes in the episode and the OhmNanon ship, some fans engaged the following conversation:

Bianca: Nanon kissing Ohm’s cheek is everything to me, fuck u²².

Clarice: I die when I see it.

Ichigo: and him kissing Ohm off-screen, Ohm’s reaction is everything.

Clarice: I’m addicted to watching this stuff on Youtube.

Bianca: Nanon giving him a peck, and Ohm pretending to be disgusted.

Clarice answers Bianca: I watched this video so much to get over my *Bad Buddy* withdrawal.

Clarice: guys, I feel comfortable revealing that I’m obsessed with watching *Bad Buddy* edits and videos of the actors behind the scenes.

Rosana: I don’t like to do that, I’m afraid to *cross the line* of: I’m a fan of the work of the actors, the actors and the series itself or *I’m becoming a brainwashed fujoshi, thinking they’re a couple...* even more so after I saw Max and Tul getting hate from these “fans.”

Clarice: I saw Ohm acting in other series doing sexy scenes, I was like: guys, he’s a baby.

Camila responds to Rosana: *what’s wrong with being fujoshi, man?*

Clarice responds to Rosana: I try not to think that way either, I only watch what I think is cute.

Ichigo responds to Rosana: this reminds me of the actor who played a role in *Color Rush*, he used to get pissed off when people asked him if he was gay.

Marcos responds to Rosana: oh bestie, I find it very easy to differentiate once you understand the limit. Like, you consume their stuff, it’s because it’s good to watch and consume.

Bianca: *fujoshi to me is too heavy, pure fetish.*

Marcos: *fujoshi and fudanshi are pure fetishes* to me too.

Ichigo responds to Camila: none, *the problem is being a fetishist and not knowing how to differentiate acting from reality.*

Bianca: fanservice has a limit, but people force it so much, they shit.

Camila responds to Ichigo: yes of course. But I don’t think it’s possible to generalize that all of them are.

Ichigo: true, not all are.

²¹ Brazilian website specializing in the dissemination of BL manga information. Blyme Yaoi, [s.l.], ©2018. Retrieved from: <https://blyme-yaoi.com>. Access on: Apr. 13, 2022.

²² It is used in an exclamatory way, something similar to “holy shit,” rather than offensively.

Bianca: it's just that *fujoshi* was the name designated precisely for people like that, right?

Rosana responds to Camila: not with being *fujoshi*, but clearly the world of BL is toxic, especially since I've seen many actors extremely uncomfortable when they invade their privacy asking questions about sexuality, forcing them to do fanservice.

Marcos: oh *but this is about character*, isn't it?

Clarice responds to Rosana: why want to know the sexuality of the actors?

Sandro: admittedly, the heterosexual male standard in Asia is very different from the West, the boys have a more delicate appearance... which here in the West is considered gay. (FSB2 chat messages, Jan. 14, 2022, my emphasis).

As Midori Suzuki (2013) states, and as observed in the Brazilian fandom, the term *fujoshi* transcended the limits of Japanese fan circles and became a transnationally recognized and polysemous word, the object of discursive disputes between different individuals, from those who claim the term for themselves to those who use it pejoratively.

Fujoshi initially designated fans who imagined and created male homoerotic stories with characters from already published commercial works, such as anime or manga. As Suzuki (2013, emphasis in original) explains, the term “[...] indicated a girl or woman who proactively read things in a *yaoi* fashion, discerning romantic relationships between men where such relationships were not originally intended.” It would have appeared on the Japanese forum 2channel in the 2000s, where it was used as an insult to *yaoi*/BL fans, meaning “[...] a woman with rotten thought processes [...]” (Suzuki, 2013). The derogatory origin of the term stems from the notion that women’s “*yaoi* reading” posed a danger to children, who should not be exposed to such content. This stigma created a sense of shame around these fans because of their literary and creative practices (Suzuki, 2013). The “playful appropriation” (Prasannam, 2019) and the “textual poaching” (Jenkins, 1992) were the elements that marked the creation of the term and its most common meaning.

The first appearance of *fujoshi* occurred in a publication about female fans in 2005, and the writers used it as a synonym for *otaku*, considered its female equivalent. From 2006 onwards, with a series of publications on the subject, the word and the public that was so called became the target of media interest. Its male version is *fudanshi*, meaning “rotten boy,” who also consumes and produces BL texts (Nagaike, 2015). Currently, *fujoshi* refers to female fans and/or creators of male homoerotic textual content (Suzuki, 2013). More recently, the term *fujin* has been used as a neutral option for non-binary people, meaning “rotten person,” without specifying gender.

Some Brazilian fans interpreted the terms *fujoshi* and *fudanshi* literally and applied them to anyone who sexualized actors and characters. In some contexts, *fujoshi* appeared as an agender term, used exclusively to refer to these “immoral” behaviors. These fans did not want to be labeled as *fujoshi* or *fudanshi*, as that would imply being fetishists and hypersexualizers. This

created a symbolic division between “us” and “them,” where no one wanted to be the immoral Other adopting practices from Asian fans (mainly from China and Thailand), supposedly fetishistic heterosexual women. When analyzing antis’ persecution in relation to fan shipping practices in various fandoms, Aburime (2023, p. 150) highlights discourses that present “[...] asian fans and creators as being morally deficient and ‘much worse’ compared to ‘western’ audiences [...].”

Camila’s question (“what’s wrong with being *fujoshi*, man?”), far from suggesting any doubt, aimed to discuss the current meaning of the word in the fandom. It was not as if she did not know the supposed problem with being *fujoshi*. She wanted to question the development of this problem, which arises from an orientalist appropriation (Said, 2003) of a term that, for those who reclaim it, goes far beyond the notion of fetish or immoral behavior, even representing a manifestation against this reductionism. Invading the actors’ privacy and forcing them to perform fanservice was, before Camila’s confrontation, part of the meaning of *fujoshi* for Rosana. Thus, when Marcos stated, “but this is about character, isn’t it?”, in response to Rosana’s previous message to Camila, he questioned the understanding of the *fujoshi* category as a qualifier of moral decay.

To further understand these practices of moral distinction, I would like to highlight some of the tweets from @ExposiçãoBL that can help us better understand this phenomenon and its implications:

They love to be activists about Bad Buddy not being fetishistic, but in fact they [Mônica and Nicolas] are like that [fetishistic].
It’s one thing to read a fanfic here and there, comment something here and there, but when your mind only knows how to think and relate two actors and characters in normal situations to sex, things get more serious, right? I recommend therapy.
What sick mind is this that looks at a photo like this and already sexualizes it? For god’s sake what a shitty character! (@ExposiçãoBL on Twitter, Jan. 26, 2022).

This sequence clearly shows phenomena such as pathologization and moralistic discourse (e.g., “sick mind,” “I recommend therapy,” “shitty character”) and what Latour (2001) calls “anti-fetishism.” Pires (2014) analyzes the conceptual transubstantiation of “fetishism” throughout history in different fields of knowledge, such as Anthropology, Cultural Studies, Philosophy, Psychoanalysis, and Sexual Psychopathology. In addition to the extensive discussion of the different uses of the concept of “fetishism” and “fetish,” interested in contemporary and varied uses, the anthropologist asserts:

In the wake of Marxism and Freudianism (often in the form of various fusions of both) expressions such as “state fetishism,” “racial fetishism,” “woman fetishization,” “fetishism of money” etc. arise, which, in a very general way, stem from an anti-fetishist and/or deconstructivist point of view to denounce the creation of illusions

(generally politically motivated) that would reduce a complex reality (the State, black people, women, etc.) to an image that simplifies and objectifies it in order to subdue it. Fetishism, in this sense, would be a complex form of *hypostasis*, i.e., the fallacy that treats an abstraction as if it were concrete, an event or a real physical entity. (Pires, 2014, p. 371, emphasis in original, my translation).

As I observed, the discursive movement of the fandom operates this sense of fetish by applying it to *fujoshi* and any other fans who cross the ethical and moral line that *non-fujoshi* fans have established to regulate their BL content consumption experience (whether manga or novels, but mostly series). Pires (2014) discusses the Latourian (Latour, 2001) concepts of “fetish” and “anti-fetishism,” which are relevant to the argument I develop in this section. Latour (2001) uses the term “fetish” to critique the asymmetry between scientists and the people they observe, a phenomenon that reinforces the inequality between ways of conceiving and knowing the world, legitimizing scientific knowledge over others (Pires, 2014). The “anti-fetishist” unveils the objective world, going beyond the illusions of the people he researches, and places himself above the veil of the Other’s self-delusion. He also attributes to his analyzes the status of truth and scientificity “[...] at the same time that he makes of the constructions of the analyzed mere illusions, projections of their subjective desires only mistakenly seen as objective [...]” (Pires, 2014, p. 375, my translation). The “anti-fetishist” thus proceeds as if his own thinking was not based on a belief system.

Fans’ criticism regarding *fujoshi* fans can be considered in terms of “critical-fetish”²³ (Pires, 2014). They tend to inscribe the fetish that they associate with “toxic fans” in the field of immorality, using conservative moral thinking as a parameter—that of *common ethics*, the ethics of modern western scientific thought criticized by Latour (2001)—through which, from the concepts of religious, sexual and commodity fetishism, “the primitive,” “the perverted,” and “the alienated,” all victims and agents of a self-delusion, were instituted (PIRES, 2014). The allegation of a kind of (homo)sexual fetish (not in the Freudian sense) of the *fujoshi*, as seen in the fandom, rather denotes a fetishism of the person making the criticism. In general, it manifests a racial fetish and, in particular, what I will call *fujoshi fetishism*. By denouncing the supposed perversion and immorality of *fujoshi* fans, critics oversimplify a complex reality and identity, confusing the signifier and the signified (Pires, 2014). The “anti-fetish” fans operate the idea of fetish as a moral qualifier that characterizes the Other as backward and inferior, while reinforcing their position as civilized, rational, and “possessing healthy minds

23 Pires (2014) calls “critical-fetish” the formulations that recognize that the work of the analyst/scientist is in the unveiling of this “objective illusion” through the criticism of the false belief produced by the fetish and fetishism, since these act through “[...] a masking of the process itself that performs it, since it passes through the unconscious and/or through ideological mechanisms [...]” (Pires, 2014, p. 371, my translation).

and good character,” in contrast to those with a “sick mind” and a “shitty character,” (Jan. 26, 2022) for whom therapy is recommended. In this sense, the critique of fetish is the condition of fetishization. The historical “orientalism” (Said, 2003) of the West (sometimes implicit, sometimes explicit) needs to create a pretext to justify its continuity in different ways.

We are dealing with an *anti-fetishism* and *anti-fujoshi moral panic* created around the figure of the *fujoshi*, whether Eastern or Western. These phenomena are similar (though not identical) to the concept of “moral panic” (Cohen, 2011), as the moral and symptomatic dimensions (Garland, 2008) characterize the *fujoshi fetishism*. Considering that I am talking about phenomena that do not have the same operation and social amplitude as Cohen’s (2011), especially when it comes to the use of mass media to influence public opinion, I will appropriate his concept in a more direct sense to think of *anti-fetishism* and the *anti-fujoshi* sentiment as a kind of expression of moral panic: as a sentiment of fear of and/or contempt for a condition, episode, person or group, that emerges to become defined as a threat to societal values and interests (Cohen, 2011, p. 1; Garland, p. 2008, p. 10).

In this sense, taking the description and specifications above, in the matter of *anti-fetishism* and *anti-fujoshi moral panic*, I argue that *fujoshi* fans, fetishists, and hypersexualizers (categories often conflated into in the *fujoshi* identity) are the group that emerges as a threat to social values and interests (e.g., to *common ethics*, “civility,” and “good Western character”). While there is a projection onto the Other of attributes present in those who point them out and criticize them. This action reveals a “denial” (Pires, 2014) that says, “we Westerners are not-not-civilized.” The projection of negative attributes onto others is a way to deny their own cultural cracks, which some fans do not recognize in themselves or wish to repress.

Instrumentalizing Cohen’s (2021) concept of “moral panic” becomes useful to address the production of *fujoshi fetishism* through *anti-fetishism* and *anti-fujoshi moral panic*. We can draw parallels between some aspects of these phenomena, even if they are not identical. For instance, instead of mass media, *anti-fetish fans* act as “moral and social guardians” (Cohen, 2011; Garland, 2008) who, with the help of digital platforms, present a stylized and stereotyped image of the *fujoshi* and everything they represent. The builders of these moral barricades are not necessarily right-wing but belong to a spectrum of political stances. They assume the social roles of analysts, de-fetishizers, and social and moral critics (Pires, 2014). Public humiliation and persecution, through practices such as “digital lynching” (Freitas, 2017; Gomes, 2020, 2021), are employed as methods to confront those perceived as threats to social values and interests. This *anti-fujoshi* and *anti-fetishism moral panic* dates to discussions that have existed at least since the 1980s in Japan, initiated by gay men who criticized homosexual representation in the works of female *yaoi* writers (McLelland; Welker, 2015), and have since been updated and transnationalized to the West.

As evident in Cohen's (2011) description, two dimensions specifically mark the phenomenon of "moral panic," which justify the adjective and its use in interpreting *anti-fetishism* and *anti-fujoshi moral panic* within *fujoshi fetishism*: the moral dimension and the symptomatic aspect. The first dimension concerns the mobilization of moral discourse in defense of social values and the moral regulation and "discipline" (Foucault, 2018) that it raises. The second refers to the alignment with broader social anxieties that justify the phenomenon through discursive strategies, even if there are no direct links (Garland, 2008). In this sense, the associations of *fujoshi* with phenomena such as pedophilia and rape are not accidental, and although there is no material evidence for these associations, their discursive function is integral to producing *anti-fetishism* and *anti-fujoshi moral panic*, as outlined above. Since the popularization of *yaoi* literature, these works have been seen as fetishistic, immoral, and a danger to children (Suzuki, 2013).

The persecution of so-called *fujoshi* also links with anti-ship and anti-kink movements, which denounce non-normative sexual practices as imminent dangers to youth and children (Aburime, 2021, 2023). Both movements associate their targets with pedophilia, either as possible practitioners or as possible supporters, and focus on attacking pornography as a catalyst for a possible moral deterioration. In many cases, as Aburime (2024) observed in English-speaking fandoms, these movements have led to attacks on gender theories, displaying direct transphobia and sexism. Aburime (2023, p. 136) characterizes this phenomenon as the weaponization of morality, hatred, and sexual conservatism to control marginalized female fans.

Lastly, I would like to point out that the excesses of some Asian fans do not justify the production of an orientalist discourse (Said, 2003). Understood here as a specific and intense concern to discuss and judge moral aspects of social practices, the moral anxiety of the Western audience contributes significantly more to the emergence of this *anti-fetishism* and *anti-fujoshi moral panic* than the phenomenon itself. Instead of concentrating on Thai fans' practices, my focus was on how some Brazilian fans interpret them, produce meanings related to them, and in how these meanings interact with practices and discourses of historical differentiation and moral hierarchization of populations.

CONCLUSION

I demonstrated how power relations in fandom are more complex than we might suppose by accepting a notion of imaginary harmony and homogeneity of whichever fandom is in question. While consuming content of Asian origin, Brazilian fans of BL series managed

discourses and regulatory practices of consumption and moral differentiation among themselves (between anti-fetishists and fetishists) and in relation to Asian fans, those considered *fujoshi*. The pedagogy of fandom, a phenomenon of moral consumption, extends then to processes of disciplining the “consumption experience” (Pereira; Siciliano; Rocha, 2015) through practices of “digital vigilantism” (Favarel-Garrigues; Tanner; Trottier, 2020), “lynching” (Freitas, 2017; Gomes, 2020, 2021), and “cancelling” (NG, 2022). In this sense, we cannot lose sight of the fact that our reception of Asian content is mediated both by desires and interests and by “dispositifs” (Foucault, 2018) such as “orientalism” (Said, 2003), which facilitate the projection of negative values and ideas in relation to the cultures from which these contents come.

I organized these discourses and practices based on two concepts, which I believe may be an initial step towards the analytical framework of these phenomena: *moral consumption* and *fujoshi fetishism*. *Moral consumption* encompasses a set of practices and discourses that range from vigilance to the moral reprimand of individuals regarding their consumption of a specific product. It includes the imposition of a pedagogy and “discipline” (Foucault, 2018) on how to be a fan based on specific forms of consuming a good that are considered correct, regulated, and legitimized by third parties. *Fujoshi fetishism* refers to the discourses and practices of *anti-fetishism fans* who employ the idea of fetish, from an orientalist point of view (Said, 2003), as a moral qualifier that characterizes the Other as backward and inferior, while producing and reinforcing their position as civilized and rational.

With this, I explicitly wanted to draw attention to the reflection on the production and reproduction of moralities as a process and object of power. The adoption of a moral grammar and a *common ethics* presupposes the creation of an evaluative hierarchy of both practices and discourses and those associated with them. Beneath the practices and discourses of Brazilian fans lay Western “orientalism” (Said, 2003), which can also be understood as an ethics, whose moral reflection is not done upon itself, but upon the Other (the East), projecting onto it a moral weakness in the context of consuming BL series.

REFERENCES

1. 4 SERIES hit number 1 on WeTV. November 21, 2021. Twitter: @WeTVThailand. Google translation. Original title: 4 ซีรีส์ขึ้นแท่นอันดับ 1 บน WeTV. Retrieved from: <https://twitter.com/wetvthailand/status/1463100012913512454>. Access on: March 5, 2023.
2. ABURIME, Samantha. Hate narratives, conditioned language and networked harassment: a new breed of anti-shipper and anti-fan – antis. **Journal of Fandom Studies**, [s. l.], v. 10, n. 2 and 3, p. 135-155, 2022. Retrieved from: <https://intellectdiscover.com/content/>

- journals/10.1386/jfs_00060_1. Access on: ay 22, 2023.
3. ABURIME, Samantha. The influence of transphobia, homonationalism, and anti-Asian prejudice: anti-BL attitudes in English-speaking fandoms. **East Asian Journal of Popular Culture**, [s. l.], p. 1-10, 2024. Retrieved from: https://intellectdiscover.com/content/journals/10.1386/eapc_00119_1. Access on: June 23, 2024.
 4. ANGLES, Jeffrey. **Writing the love of boys: origins of bishōnen culture in modernist Japanese literature**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
 5. BURT, Kayti. Bad Buddy and the subversive sentimentality of BL storytelling. **Den of Geek**, [s. l.], January 21, 2022. Retrieved from: <https://www.denofgeek.com/tv/bad-buddy-and-the-subversive-sentimentality-of-bl-storytelling/>. Access on: March 5, 2023.
 6. COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics: the creation of the Mods and Rockers**. London: Routledge, 2011.
 7. FAVAREL-GARRIGUES, Gilles; TANNER, Samuel; TROTTIER, Daniel. Introducing digital vigilantism. **Global Crime**, [s. l.], v. 21, n. 3-4, 189-195, 2020. Retrieved from: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17440572.2020.1750789>. Access on: February 11, 2023.
 8. FLORETTA, Jasmine. 5 reasons why Bad Buddy is loved by fans of the Thai series. **Magdalene**, [s. l.], December 1, 2021. Google translation. Original title: 5 alasan Bad Buddy dicintai penggemar serial Thailand. Retrieved from: <https://magdalene.co/story/5-alasan-bad-buddy-dicintai-penggemar-serial-thailand/>. Access on: January 13, 2022.
 9. FOUCAULT, Michel. Política da verdade: Paul Rabinow entrevista Michel Foucault. In: RABINOW, Paul. **Antropologia da razão: ensaios de Paul Rabinow**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999. p. 17-25.
 10. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: o nascimento das prisões**. 42. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.
 11. GARLAND, David. On the concept of moral panic. **Crime, Media, Culture**, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 9-30, 2008. Retrieved from: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1741659007087270>. Access on: October 15, 2022.
 12. GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bella (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
 13. GOMES, Wilson. O cancelamento da antropóloga branca e a pauta identitária. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, August 11, 2020. Retrieved from: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2020/08/o-cancelamento-da-antropologa-branca-e-a-pauta-identitaria.shtml>. Access on: October 12, 2022.
 14. GOMES, Wilson. Vilgilantismo e linchamentos digitais. **Cult**, São Paulo, November 19,

2021. Retrieved from: <https://revistacult.uol.com.br/home/vigilantismo-e-linchamentos-digitais/>. Access on: October 12, 2022.
15. HINE, Christine. A internet 3E: uma internet incorporada, corporificada e cotidiana. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 1-42, 2020. Retrieved from: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/181370>. Access on: June 5, 2021.
 16. ISHIDA, Hitoshi. Representational appropriation and the autonomy of desire in yaoi/BL. In: MCLELLAND, Mark *et al.* (ed.). **Boys love manga and beyond: history, culture, and community in Japan**. Jackson: University Press of Mississippi, 2015. p. 210-232.
 17. IT'S STRONG and can't stand it, becoming the number 1 Y series podium on WeTV. November 15, 2021. Twitter: @WeTVThailand. Google translation. Original title: มาตรฐานแบบจุดไม่อยู่ขึ้นแท่นซีรีส์วายอันดับ 1 บน WeTV. Retrieved from: <https://twitter.com/wetvthailand/status/1460110310422073344>. Access on: March 5, 2023.
 18. JENKINS, Henry. **Textual poachers: television fans and participatory culture**. New York: Routledge, 1992.
 19. LATOUR, Bruno. A ligeira surpresa da ação: fatos, fetiches, fatiches. In: LATOUR, Bruno. **A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos**. Bauru: EDUSC, 200. p. 305-334.
 20. LEE, Hye-Kyung. Transnational cultural fandom. In: DUIJS, Linda; ZWAAN, Koos; REIJNDERS, Stijn (ed.). **The Ashgate research companion to fan cultures**. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2014. p. 195-207.
 21. LEVI, Antonia; MCHARRY, Mark; PAGLIASSOTTI, Dru (ed.). **Boys love manga: essays on the sexual ambiguity and cross-cultural fandom of the genre**. North Carolina: McFarland & Company, 2008.
 22. MARCONI, Marina; LAKATOS, Eva. **Fundamentos de metodologia científica**. 5th ed. São Paulo: Atlas 2003.
 23. MCLELLAND, Mark; WELKER, James. An introduction to “boys love” in Japan. In: MCLELLAND, Mark *et al.* (ed.). **Boys love manga and beyond: history, culture, and community in Japan**. Jackson: University Press of Mississippi, 2015. p. 3-20.
 24. MILLER, Daniel; SLATER, Don. Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 10, n. 21, p. 41-65, 2004. Retrieved from: <https://www.scielo.br/j/ha/a/byXgK3hjvpRs4snhb8MSbGy/?lang=pt#>. Access on: March 18, 2022.
 25. MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política e Sociedade**, Curitiba, v. 2, n. 3, p. 11-23, 2003. Retrieved from: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2015>. Access on: October 2, 2022.
 26. NAGAIKE, Kazumi. Do heterosexual men dream of homosexual men? BL fudanshi and discourse on male feminization. In: MCLELLAND, Mark *et al.* (ed.). **Boys love manga**

- and beyond: history, culture, and community in Japan.** Jackson: University Press of Mississippi, 2015. p. 189-209.
27. NG, Eve. **Cancel culture: a critical analysis.** Cham: Palgrave Macmillan, 2022.
28. PEREIRA, Cláudia; SICILIANO, Tatiana; ROCHA, Everaldo. Consumo de experiência e experiência de consumo: uma discussão conceitual. **LOGOS** 43, [s. l.], v. 22, n. 2, p. 6-17, 2015. Retrieved from: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/19523>. Access on: June 3, 2021.
29. PRASANNAM, Natthanai. The yaoi phenomenon in Thailand and fan/industry interaction. **Plaridel**, [s. l.], v. 16, n. 2, p. 63-89, 2019. Retrieved from: <http://www.plarideljournal.org/article/the-yaoi-phenomenon-in-thailand-and-fan-industry-interaction/>. Access on: July 1, 2021.
30. PIRES, Rogério. Fetichismo religioso, fetichismo da mercadoria, fetichismo sexual: transposições e conexões. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 347-391, 2014. Retrieved from: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/87763>. Access on: October 11, 2022.
31. RECUERO, Raquel. Atos de ameaça à face e à conversação em redes sociais na internet. In: PRIMO, Alex (org.). **Interações em rede.** Porto Alegre: Sulina, 2013. p. 1-15. Retrieved from: <http://www.raquelrecuero.com/arquivos/rascunhoatosdeameaca.pdf>. Access on: October 11, 2022.
32. SAID, Edward. **Orientalism.** Penguin Books: London, 2003.
33. SUZUKI, Midori. The possibilities of research on fujoshi in Japan. **Transformative Works and Cultures**, n. 12, 2013. Retrieved from: <https://journal.transformativeworks.org/index.php/twc/article/view/462>. Access on: October 12, 2022.
34. TORRES, Igor. **Atravessamentos afetivos, morais e políticos na experiência de consumo de séries boys love (BL) no Brasil.** 2023. Master's thesis (Master in Social Anthropology) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2023. Retrieved from: <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/51379>. Access on: April 2, 2023.

Igor Leonardo de Santana Torres

PhD student in Anthropology at Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7455-3212>. E-mail: torres.igorsantana@gmail.com

Três campanhas e uma representação: a infância pré-moderna no bolsonarismo¹

Three campaigns and a representation: pre-modern childhood in bolsonarism

Fernanda Müller

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

Emilene Leite de Sousa

Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz, Maranhão, Brasil

RESUMO

Este artigo realiza uma análise antropológica de imagens e palavras de Jair Messias Bolsonaro, enfocando especificamente seu conteúdo relacionado a crianças e divulgado amplamente na mídia de 2018 a 2022. Problematiza sociologicamente o termo “campanha”, ao investigar três campanhas promovidas pelo bolsonarismo de forma interconectada e interdependente: a promoção do militarismo, a defesa do trabalho infantil e a oposição à vacinação infantil contra a Covid-19. O artigo propõe o contraste entre a representação bolsonarista da infância e as noções de provisão, proteção e participação infantil, segundo delineadas na legislação sobre a infância do século XX. A conclusão central do estudo é que o bolsonarismo promove uma representação das crianças como pequenos adultos, em uma abordagem que sugere um retorno a uma perspectiva pré-moderna da infância.

Palavras-chave: Crianças, Infância, Bolsonarismo, Representação.

¹ As autoras expressam sua gratidão à Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal, ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, à Universidade de Brasília e à Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão pelo financiamento de projetos de pesquisa que contribuíram para as reflexões apresentadas neste artigo. Este trabalho também contou com o apoio da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, sob o Código de Financiamento 001.

Recebido em 11 de maio de 2023.
Avaliador A: 17 de agosto de 2023.
Avaliador B: 03 de outubro de 2023.
Aceito em 04 de dezembro de 2023.



ABSTRACT

This article conducts an anthropological analysis of images of and statements made by Jair Messias Bolsonaro, with a specific focus on content related to children, widely disseminated in the media from 2018 to 2022. It sociologically problematizes the term “campaign”, by investigating three of these, promoted by Bolsonarism in an interconnected and interdependent manner: the promotion of militarism, the defense of child labor, and the opposition to Covid-19 vaccination for children. The article proposes a contrast between the Bolsonarist representation of childhood, and the notions of provision, protection, and child participation as outlined in the 20th-century legislation on childhood. The central conclusion of the study is that Bolsonarism promotes a representation of children as small adults, an approach that suggests a return to a pre-modern perspective on childhood.

Keywords: Children, Childhood, Bolsonarism, Representation.

INTRODUÇÃO

O presente artigo propõe uma análise das representações de crianças e da infância operadas no âmbito do bolsonarismo. Para isso, lançamos um olhar sobre uma seleção de depoimentos e imagens de Jair Messias Bolsonaro sobre, para e com as crianças nos meios de comunicação entre 2018 e 2022. Logo, propomos “campanha”² como uma categoria potente para o exame da relação entre bolsonarismo³ e infância. Elegemos, portanto, três dessas campanhas que nos

2 Partimos da definição de “campanha” como uma configuração de práticas realizadas por Bolsonaro, sua equipe, sua bancada de apoio e seus eleitores, cujo objetivo é articular uma narrativa persuasiva baseada na repetição sistemática de discursos e símbolos visuais favoráveis às políticas de militarização do cotidiano, à defesa do trabalho precoce e à resistência à vacinação infantil contra a Covid-19. Essa dinâmica foi constante não apenas durante as campanhas presidenciais de 2018 e 2022, mas sobretudo no seu interstício, ou seja, ao longo do mandato de Bolsonaro (2019-2022), evidenciando uma continuidade retórica. Optamos por classificá-las meramente como um instrumento didático, visto que, como revelado pela análise, essas questões se mostram intrincadas e mutuamente dependentes, aderindo a uma lógica de formulação discursiva que se funde com a “meta-campanha”, ou seja, a campanha eleitoral.

3 Expressão brasileira de um movimento de extrema-direita de força mundial com apelo às forças armadas e policiais, às milícias e às bancadas “BBB” (da bala, do boi e da Bíblia), numa tentativa de saciar os grupos que se sentiram excluídos, ressentidos ou represados ao longo dos anos que sucederam ao fim da ditadura militar (Reis, 2020). Diversos autores têm se dedicado a entender o republicanismo no Brasil (vide Bresser-Pereira, 2004; Miguel, 2003; Reis, 2020; dentre outros) que, basicamente, poderia ser explicado por meio da valorização da participação na vida pública, da busca de liberdade civil na deliberação sobre os rumos da sociedade e da capacidade de sacrificar o interesse pessoal em prol do Estado ou da coletividade (Miguel, 2003). Ao revés dos valores republicanos e do mundo da política, as ideias defendidas por Bolsonaro operaram e se materializam em

parecem evidenciar como operou a produção de uma representação particular das crianças no bolsonarismo, qual seja, a do adulto em miniatura.

Primeiramente, procedemos a um levantamento digital de material iconográfico relacionado a Bolsonaro. Essa pesquisa nos deu acesso a um leque extenso de imagens, dentre as quais algumas se destacavam pela frequência com que apareciam em diversos portais de notícias nacionais, assim como pelo volume significativo de visualizações e interações que recebiam. A partir desse ponto, catalogamos as imagens que retratavam Bolsonaro em interação com crianças. Após um exame detalhado desse acervo, identificamos e selecionamos para uma análise mais profunda imagens com a presença expressiva de crianças em aglomerações de apoio ao governo. Nessa seleção, identificamos um conjunto de gestos, posturas corporais e símbolos que sugerem, como demonstrado por Schwarcz (2020), uma “artilharia visual”, pois parecem sempre estratégicos, alinhados com o que classificamos, em nosso argumento, como campanhas.

As imagens⁴ primeiramente nos levaram aos sítios hospedeiros, que, sendo *blogs* ou jornais, além das fotografias, dispunham de depoimentos de Bolsonaro nas circunstâncias em que as fotografias ou os vídeos foram produzidos. Em segundo lugar, as imagens nos conduziram ao fio condutor de nossa reflexão, ou seja, às três campanhas que formatam uma representação bolsonarista da infância. Para atender aos objetivos deste artigo e seguindo esses critérios, dedicaremos nossa análise às dez imagens selecionadas, assim como aos discursos que as acompanham nos veículos da mídia.

Nossa abordagem para examinar essa representação⁵, ancorada tanto em imagens quanto em palavras, é informada por uma compreensão de que ambas as formas de expressão se complementam e operam em um plano de igualdade, conforme discutido por Regitano e Toren (2019). Nenhuma das modalidades é vista como substituta ou hierarquicamente superior à outra – ao contrário, as imagens estariam no mesmo nível das limitações das palavras. Como defende Schwarcz (2014, p. 393), não se trata de construir uma teoria da imagem, mas de dar “imagem à teoria”, tomando-a como uma “produtora de representações”. Ademais, as

ações governamentais que também afetam as crianças.

4 O uso das imagens diz respeito à dimensão perdida da antropologia, que se tornou uma disciplina de palavras cuja primazia histórica era a da palavra sobre a imagem, especialmente por ser uma ciência que duvidou da imagem, tratando-a como subalterna, complementar ou meramente ilustrativa (Schwarcz, 2014). A fotografia nos conduz a muitos lugares ou a lugar nenhum, por ser polissêmica, assim como a escrita, mas num grau infinitamente menor. É por isso que o texto guia faz entender, conduz, induz. Já a imagem não é o equivalente do texto; a primeira teria a função despertadora, enquanto o segundo, a enunciativa da linguagem (Samain, 2004).

5 Operamos com a noção de representação proposta por Schwarcz (2014, p. 393) a partir de sua inspiração em Mitchell: trata-se de um “processo e [uma] relação, incluindo-se em seu escopo cultura política, sistema de intercâmbios e transferência de valores, imaginários utópicos e realidades pragmáticas”.

representações permitiriam “relacionar texto e imagem; questões éticas, do conhecimento e do poder” (Schwarcz, 2014, p. 393).

As imagens nos permitiram construir uma narrativa sem ingenuidade sobre o famoso *being there* (Geertz, 2018). Buscamos a decifração de texto e imagem nos sentidos dados por Guran (2000), quais sejam, de “descobrir” e “contar”. Descobrir ganha aqui o sentido de obter informações, ou seja, a partir das imagens selecionadas, colocamo-nos num exercício de descrição detalhada de seu conteúdo. Já contar diz respeito a demonstrar nosso argumento também por meio do texto e da imagem.

Três campanhas se revelaram em imagens e palavras, portanto: a) a defesa do trabalho infantil, feita a partir de diversos depoimentos de Bolsonaro e ações governamentais; b) a militar: a apologia à militarização da sociedade civil, por meio da liberação de armamento e munição, se revela aqui em imagens de crianças fardadas em atos públicos de apoio a Bolsonaro, mimetizando o gesto manual icônico do bolsonarismo – a arma –, além de seus depoimentos de defesa dessa agenda; c) a oposição à vacinação: a expressão última da negação da Covid-19 e dos protocolos de prevenção, expressa em depoimentos contra a vacinação de crianças de cinco a 11 anos.

A propósito, o modo como as crianças foram expostas em 2018 já antecipava a ação de militarização da sociedade, conforme veremos adiante, ao mesmo tempo que anunciava uma visão de mundo que se revelou nos discursos em defesa do trabalho infantil e contra a vacina, literalmente, em imagens. Logo exploramos as seguintes questões: como as campanhas militar, em defesa do trabalho infantil e contra a vacina, evidenciam as crianças no bolsonarismo? Qual é o lugar das crianças nessas ações? Que representações se revelam por meio dos discursos e das imagens? Isto é, o que Bolsonaro diz para as crianças, o que diz sobre as crianças e o modo como se comporta em copresença está aqui submetido ao escrutínio da análise antropológica de um material textual e audiovisual selecionado.

Colocamo-nos a questão, assim como sugerido por Machado (2021, p. xvii), ao sintetizar uma coletânea sobre o giro à direita no Brasil (Hatzikidi; Dullo, 2021a): “quem somos nós?”. E o “nós”, nesse caso, tem a ver com as três acepções sugeridas pela autora: “nós” como brasileiras que vivemos os impactos do governo Bolsonaro; “nós” como pesquisadoras, não propriamente do Brasil, mas de uma antropologia das crianças e da infância brasileiras; e, por fim, “nós” que observamos, no mundo, não só a virada à direita, mas experiências de crianças que, assim como no Brasil, são classificadas de acordo com visões de mundo que nem sempre as reconhecem como pessoas. Ora, de que forma participamos desse “nós”⁶?

⁶ Lowenkron (2017) experimentou um processo pessoal de sensibilização ao ser exposta a certas imagens durante sua pesquisa de campo no Núcleo de Prevenção e Repressão a Crimes via Internet (Nunet). Inicialmente, as imagens lhe causaram grande desconforto e mal-estar, mas, com o tempo, ela aprendeu a gerenciar suas emoções,

Apesar da quantidade de pesquisas que tratam do bolsonarismo ou da emergência de uma nova direita nos últimos anos (Cesarino, 2019; Lyra, 2021; Pinheiro-Machado; Scalco, 2020) ou do retorno dela (Hatzikidi; Dullo, 2021b) em seus mais diversos aspectos, buscamos superar a ausência de trabalhos⁷ sobre os modos como a infância e as crianças aparecem no bolsonarismo, seja pela compreensão de infância e crianças com as quais opera, seja pelos impactos causados sobre as crianças. Todavia este artigo não pretende dar conta das diversas formas como a infância é representada no bolsonarismo, pois isso requereria uma pesquisa maior, cuja transversalidade com a infância abrigaria temas que ultrapassam a militarização, a vacinação e o trabalho⁸. Por ora, dedicamo-nos à análise da infância por meio de um recorte muito específico, mas eficaz, oferecendo uma entrada para que outras análises sobre a infância e as crianças no bolsonarismo possam ser desenvolvidas.

Como consequência da representação das crianças como adultos em miniatura, refletimos sobre os modos de participação das crianças como sujeitos políticos. O exame atento sobre os dados revelou os modos como as crianças são inseridas no cenário político não a partir de sua participação, para serem ouvidas ou consideradas, mas a partir da exposição e da alienação de suas imagens⁹.

adotando uma abordagem mais objetiva. Esse processo de adaptação emocional foi crucial para a realização da pesquisa e para a compreensão do trabalho policial nesse contexto. Da mesma forma, o “nós” no estudo sobre infância e bolsonarismo, primeiramente, disse respeito a um desconforto diante das imagens; em um segundo momento, o processo de análise e compreensão nos conduziu ao modo particular como as narrativas políticas afetam e moldam as percepções públicas, assim como a nós mesmas.

7 Encontramos somente o trabalho de Lins (2021), que aborda a questão.

8 Ao mesmo tempo que questões como vacinação, armamento e trabalho infantil ganhavam destaque na mídia, o tema da infância emergia como agenda no Palácio do Planalto, nos Ministérios e no Congresso Nacional, de maioria conservadora, sob novas facetas: o ensino domiciliar (*homeschooling*) e a problemática do abuso e da exploração sexual de crianças. Este último tema, que mobiliza intensamente segmentos cristãos, especialmente evangélicos, desde os preparativos para a Copa do Mundo de 2014, tem sido um pilar fundamental do apoio e da difusão do bolsonarismo. Complementarmente, duas outras questões cruciais se entrelaçam com a infância e a adolescência: a inclusão de educação sexual nos currículos escolares, marcada pela polêmica do “kit gay” e associada ao fenômeno do “pânico moral”, conforme explorado por Miskolci (2007, 2017), e a proposta de redução da maioridade penal, tópico atualizado na gestão bolsonarista e alinhado ao projeto de expandir a responsabilização legal de jovens.

9 Luís Inácio Lula da Silva venceu as eleições presidenciais de 2022 contra o candidato e então presidente Jair Messias Bolsonaro. A vitória de Lula no segundo turno se baseou em uma diferença de aproximadamente dois milhões de votos (TSE, 2022), fato que escancarou a polarização da escolha de eleitores e eleitoras diante de uma ou outra agenda política. A derrota de Bolsonaro motivou diversas manifestações iniciadas no dia 31 de outubro, como o fechamento de estradas federais e estaduais Brasil afora e acampamentos na frente de quartéis que solicitaram a intervenção militar. Cenas de crimes e violências foram veiculadas nas redes sociais, em apoio à militarização da sociedade. Mais do que isto, crianças se encontraram em alguns desses acampamentos e foram usadas como escudos humanos no confronto com a polícia, cujas imagens veiculadas na mídia são objeto de análise de outro artigo (no prelo).

AS TRÊS CAMPANHAS

A historiografia realizada por Ariès (1986) definiu a infância como uma construção social e histórica moderna, pois, apesar do fato de que crianças sempre existiram, nem sempre houve infância. Na Idade Média, a ausência do sentimento de infância resultava na indiscriminação das fases da vida, de modo que as crianças, assim que adquiriam algum desembaraço físico, eram integradas aos adultos, compartilhando de seus trabalhos e jogos (Ariès, 1986). Prevalcia a noção de que a criança representava o adulto reduzido em tamanho e força. Suas vestimentas eram idênticas àquelas usadas pelos adultos, com exceção do tamanho. A partir dos séculos XV e XVI, a infância passou a ser representada na iconografia como um período de vida particular, com vestimentas, brinquedos e jogos que a diferiam das demais idades da vida.

Se a infância é um constructo social e histórico e emerge com a sociedade moderna, ela também seria consequência da história da relação das crianças umas com as outras, bem como com os adultos, com a cultura e a sociedade. Na tentativa de compreender como o bolsonarismo opera uma concepção própria de infância, elegemos três campanhas que explicam uma representação desse conceito. Na campanha militar, observamos a exposição das crianças que foram levadas às aglomerações de apoio a Bolsonaro desde a campanha eleitoral de 2018. Quanto à defesa do trabalho infantil, os depoimentos de Bolsonaro são diversos e consideram narrativas de sua própria experiência para argumentar a favor de seus benefícios. Os depoimentos contra a vacinação das crianças tratam da metamorfose – “Vai virar jacaré” –, em uma linguagem que assustaria as crianças pequenas. Tanto os depoimentos como as imagens produzem representações.

Precisamos refletir sobre como a retórica bolsonarista – seja em palavras, seja em imagens – não é contrária ao cuidado e à proteção das crianças, mas os exclui da chave de direitos universais mediados pelo Estado. Para o bolsonarismo, quem deve praticá-los são as famílias, as igrejas e outros grupos que operam um tipo de reconhecimento não universal, mas bifurcado (“aos amigos tudo, aos inimigos a lei”). Assim, se armadas, as famílias defenderiam suas crianças; permitir que as crianças trabalhem seria uma escolha também da família, guiada pelas necessidades econômicas e pelos valores morais de cada uma delas; a vacinação, nesse contexto, seria uma escolha de pais e mães, que, por sua vez, teriam total responsabilidade sobre as consequências dessa decisão.

Nesse sentido, a representação bolsonarista de infância reproduz o caráter “antimoderno” da história social da infância, ao não produzir uma nova representação da infância, mas operar a infância anterior à modernidade, da criança que é um adulto em miniatura, diminuído apenas em tamanho e força.

Na campanha eleitoral de 2018, Bolsonaro se apresentou como um *outsider* da política (embora já tivesse cumprido mandatos como vereador da cidade do Rio de Janeiro de 1989 a 1991 e de deputado federal pelo estado do Rio de Janeiro de 1991 a 2019), defensor da moral, dos bons costumes e das liberdades individuais – defesa esta já amplamente divulgada anteriormente em programas televisivos dos mais apelativos.

Compomos a seguir duas imagens que devem ser lidas em sequência. Elas foram capturadas em um evento em Goiânia, em julho de 2018, quando Bolsonaro era ainda pré-candidato à Presidência da República. Enquanto discursava sobre um carro de som, tomou uma menina nos braços e, primeiramente, manipulou o gesto da arma em sua mão direita. Em seguida, direcionado ao público, junto com a criança, fez o mesmo gesto. Em posição elevada, Bolsonaro e a criança apontam armas, simbolicamente, para a plateia.

Imagem 1. Evento em Goiânia em julho de 2018



Fonte: Fernandes (2018).

Para o Delegado Waldir, que à época era um aliado e ciceroneava Bolsonaro na visita, o gesto não poderia ser interpretado apenas de uma maneira. Ele acreditava que havia uma distinção importante a ser feita: “Para as pessoas de bem (o gesto) é coragem, honestidade, ser patriota. Mas para o bandido pode ser uma arma” (Fernandes, 2018).

Já oficialmente candidato à Presidência, no final de agosto de 2018, em campanha em Araçatuba, no interior de São Paulo, Bolsonaro acolheu um menino fardado como um policial militar no colo. A pergunta não tardou: “Você sabe atirar? Você sabe atirar? Sabe dar tiro?”. Ordenou ainda: “Atira!”, tomando, na sequência, a mão direita da criança para representar uma arma. Por fim, encarou o menino e enfatizou: “Policial tem que atirar!” (Decker; Tomazela, 2018).

Imagem 2. Bolsonaro em campanha eleitoral em Araçatuba em agosto de 2018



Fonte: Decker; Tomazela (2018).

Após a afirmação “Policial tem que atirar!”, uma voz feminina reitera: “É isso aí!”. Diante de Bolsonaro com a criança no colo, a multidão grita em coro: “Um, dois, três, quatro, cinco mil, queremos Bolsonaro presidente do Brasil!” (Decker; Tomazela, 2018). No mesmo dia, o candidato afirmou que o Estatuto da Criança e do Adolescente deveria “ser rasgado e jogado na latrina [...] É um estímulo à vagabundagem e à malandragem infantil” (Soares, 2018).

Já em setembro de 2021, em Belo Horizonte, Bolsonaro participou do lançamento do projeto de expansão do metrô, atualmente com uma só linha que soma 28 quilômetros. O evento prometia a implantação da segunda linha. No entanto a imagem associada ao evento, uma das mais divulgadas, é a de um menino fardado que, sobre os ombros de Bolsonaro, segura um fuzil de brinquedo. Com a arma erguida, o menino olha na direção da plateia. Bolsonaro olha para cima, e, com a mão direita elevada, aponta também para cima, gesto que repetiu inúmeras vezes quando mencionou Deus. O menino está sério, tal como um policial em serviço; Bolsonaro sorri.

Imagem 3. Lançamento das obras do metrô de Belo Horizonte em setembro de 2021



Fonte: Gomes (2021).

As três primeiras imagens foram assim divulgadas nas versões eletrônicas dos principais jornais do país, no entanto é importante ressaltar que foram capturadas de vídeos, também amplamente divulgados nas redes sociais. A quarta imagem foi propagada como fotografia do evento em Belo Horizonte. Chama atenção o fato de que Bolsonaro ergue as crianças, seja no colo, seja sobre os ombros; nesse contato corporal há uma performance que transmite uma informação.

Desde 2018, já na campanha eleitoral, Bolsonaro se manifesta a favor das armas, moldando o corpo das crianças, sobretudo as mãos, para divulgar seu símbolo. Aposta em uma aproximação entre armas e crianças, incitando e incutindo nelas e em suas famílias o interesse pelo universo da defesa e da violência, o que se reforça na classificação sintetizada pelo deputado Delegado Waldir, qual seja: ambos os conceitos teriam sentidos distintos para as pessoas “de bem” e para os “bandidos”.

São vários os argumentos apresentados por Bolsonaro a favor do trabalho infantil, sobretudo os baseados na opinião de que a prática não prejudicaria as crianças e os sustentados por sua própria experiência: “Não fui prejudicado em nada. Quando um moleque de nove, dez anos vai trabalhar em algum lugar tá cheio de gente aí ‘trabalho escravo, não sei o quê, trabalho infantil’. Agora quando tá fumando um paralelepípedo de crack, ninguém fala nada” (Sakamoto, 2020). Mais do que isso, em sua visão, “[o] trabalho dignifica o homem e a mulher, não interessa a idade” (De Paula, 2019).

A representação bolsonarista utiliza-se de novos marcadores para caracterizar a infância

– a malandragem e a vagabundagem – que não estariam presentes na infância das crianças submetidas ao trabalho. Assim, o trabalho – elemento que ameaça a vivência plena da infância em contextos diversos no Brasil, tendo sido proibido e fiscalizado em todo o país por ameaçar a frequência das crianças à escola – passa a ser um valor no bolsonarismo.

Na ocasião do Sete de Setembro de 2020 em Brasília, algumas crianças foram convidadas a desfilar com Bolsonaro em um dos raros eventos não cancelados no Brasil à época devido à pandemia (uma imagem desse evento será abordada nas próximas páginas). Esther, uma *youtuber* de 10 anos de Ribeirão Preto, foi uma das crianças convidadas para a festividade e, no dia seguinte, para um café da manhã no Palácio da Alvorada. Ao fundo, as bandeiras do Brasil e do brasão da República. Em primeiro plano, Bolsonaro sentado, sorrindo, e a menina ao seu lado, sorrindo discretamente, com as duas mãos juntas, num gesto que lembra uma oração.

Imagem 5. Bolsonaro e Esther em Brasília em setembro de 2020



Fonte: Alves (2020) e Bolsonaro [...] (2020a).

Em 10 de setembro de 2020, Bolsonaro voltou a defender o trabalho infantil, dessa vez em uma *live* com a participação de Esther. Na ocasião, a pauta era a defesa do trabalho infantil: “Deixa o moleque trabalhar, poxa. Eu trabalhei. Outro dia eu falei que aprendi a dirigir com 12 anos de idade. Eu já engraxei sapatos. Molecada quer trabalhar, trabalha” (Fernandes, 2020). Esther, que entrevista em seu canal predominantemente cantores de música sertaneja, também defendeu “começar cedo”. Ela enfatiza que seus pais trabalham desde crianças e que ela própria teria começado como repórter aos seis anos, algo de que tem orgulho. O presidente sorriu, brincou com a menina e voltou a reforçar sua posição: “Deixa a molecada trabalhar!”.

Diante das duas imagens, deparamos com uma criança com poucas características de criança, cuja performance, em sua linguagem verbal e corporal, é de uma adulta que, além de se comportar como tal, afirma já ter conta bancária. Suas vestimentas sóbrias e formais também se aproximam das dos adultos sem qualquer distinção, assim como o chapéu, um dos símbolos

do agronegócio e de um grupo de artistas que demonstrou apoio à pauta bolsonarista. Mais uma vez a criança, tanto no espaço como simbolicamente, fica de lado, mimetizando Bolsonaro de forma sincrônica ou assincrônica. No caso da *live*, Bolsonaro está no centro.

O desprezo ao uso de máscaras e o incentivo às aglomerações precederam as críticas de Bolsonaro à vacinação. Ele não se furtou de circular livremente por diversas cidades do Brasil no auge das ondas de contaminação de Covid-19 em 2020 e 2021¹⁰. Não raro deixou de usar máscara, equipamento comprovadamente eficiente para evitar a contaminação. Como já tratado, não se furtou de comemorar o Sete de Setembro de 2020, juntando, sobre um só veículo e sem qualquer distanciamento, oito crianças, sendo que apenas duas delas usavam máscara.

Imagem 6. Desfile de Sete de Setembro em Brasília em 2020



Fonte: Silva (2020).

Em uma visita ao Rio Grande do Norte em junho de 2021, pegou no colo um menino que vestia a camisa oficial da seleção de futebol, um bracelete com a bandeira do Brasil no pulso direito e a máscara azul, compondo, assim, as cores da bandeira. Um tanto desajeitados, a criança e Bolsonaro parecem se equilibrar nesse encontro. Mas isso não foi impeditivo para Bolsonaro retirar a máscara da criança (Azevedo, 2021).

Imagem 7. Visita de Bolsonaro ao Rio Grande do Norte em junho de 2021

¹⁰ A gestão da pandemia de Covid-19 no Brasil, sob a liderança do governo Bolsonaro, pode ser contrastada com as discussões sobre a ética do cuidado e a gestão da reabertura escolar. Lowenkron (2022) analisou o modo como as medidas de isolamento social, implementadas desde março de 2020, intensificaram o trabalho reprodutivo feminino não remunerado e trouxeram visibilidade às práticas de cuidado. Contudo, a importância desse cuidado continuou sendo negligenciada nas políticas públicas, e a gestão da reabertura escolar não conseguiu considerar adequadamente, por um lado, a dependência das crianças e, por outro, o suporte necessário para o seu cuidado. A autora argumenta que tanto a reabertura econômica quanto a gestão escolar refletem os históricos apagamento e desvalorização do trabalho de cuidado nas economias capitalistas.



Fonte: Azevedo (2021).

Em seu colo, o menino não só se encontrava próximo de um adulto sem máscara, mas também no meio da multidão, igualmente desprotegida.

AS TRÊS CAMPANHAS À LUZ DA PARTICIPAÇÃO, DA PREVISÃO E DA PROTEÇÃO DAS CRIANÇAS

Neste artigo nos propusemos a demonstrar os sentidos particulares que as noções de provisão, proteção e participação assumem no bolsonarismo e o modo como isso foi modulado ao mesmo tempo que modulou a própria noção de infância. As três campanhas aqui selecionadas como recurso heurístico para a compreensão da representação bolsonarista de infância nos deram sinais de como se configurou o próprio governo. Ao enfatizar uma imagem da criança como adulto em miniatura, o bolsonarismo coloca em xeque a legislação que as ampara. Paralelamente, nos bastidores destas três campanhas, um fio condutor é engenhosamente elaborado: o da participação política.

Como discutido por Spivak (2010), existe um padrão mais amplo de silenciamento e marginalização de grupos minoritários, incluindo as crianças, em nossas sociedades. Esses grupos demonstram capacidade de pensamento, autonomia relativa e ação, conforme observado em estudos de Lima e Sousa (2020) e Sousa (2018), apesar das restrições impostas pelos contextos sociais. Essa visão é reforçada pelo crescente reconhecimento nas ciências sociais da importância de incluir as crianças nas pesquisas, uma ideia apoiada por Toren (2010). Tal

inclusão é crucial para entender as dinâmicas e experiências de participação das crianças em contextos políticos e sociais.

Por outro lado, Castro e Grisolia (2016) destacam o modo como as noções convencionais de desenvolvimento infantil e socialização moldam a perspectiva política sobre as crianças, frequentemente vistas como incapazes de participar da vida pública. No entanto há uma tendência emergente que busca reconhecer as crianças como cidadãs de direitos. Esse movimento desafia a visão centrada no adulto que predomina na sociedade, abrindo novas perspectivas para a interação entre a política e a infância.

Imagens e palavras que incorporam crianças no discurso bolsonarista, apresentando-as como potenciais apoiadoras, promovem a noção de que elas desempenham um papel no governo e são consideradas no próprio modo de governar. Contudo essa inclusão no cenário político é, de fato, uma exposição disfarçada de participação, criando a ilusão de integração e proteção.

Logo, há uma omissão das responsabilidades estatais em termos de proteção e provisão para a infância, aspecto central na forma como o bolsonarismo constrói um discurso a favor da proteção, mas paradoxalmente as crianças são expostas a riscos imediatos, ao invés de serem protegidas e providas pelo Estado. Elas são retiradas das chamadas “zonas seguras” da infância e confrontadas diretamente com armas, trabalho infantil e perigos à saúde durante a pandemia – como a falta de vacinação e de uso de máscaras –, enquanto o bolsonarismo se posiciona como um movimento dedicado ao bem-estar das crianças.

Assim como nas manifestações de apoio político, as crianças também estão submetidas às decisões familiares relativas à vacinação, indicando uma participação na esfera política que se limita à sua presença física, não à sua agência ou ação. Essa presença mais sugere uma exposição do que uma participação ativa, pois as crianças são levadas pelos adultos, sem protagonismo próprio.

Ademais, as crianças também dão uma nova forma ao adulto em miniatura, diferente daquela mostrada por Ariès (1986) nas obras de arte, ao mesmo tempo que são, elas mesmas, a expressão de sua representação. O gesto da mão que imita uma arma, reproduzido por milhares de crianças em todo o país, dilui as fronteiras construídas pela modernidade entre crianças e adultos e introduz a arma – símbolo maior da violência – como um ícone, tanto no artefato em si (arma de brinquedo) quanto no gesto. Ao fazê-lo, o bolsonarismo se polariza a partir de uma complexa contradição entre o mito da inocência e o apelo à violência, ou seja, ao mesmo tempo que defende a inocência das crianças – das ideologias de gênero, por exemplo –, apoia a liberação de armas de fogo para civis como a expressão máxima de sua proteção.

A hegemonia de uma concepção moderna da infância, tão bem descrita por Ariès, criou seus próprios mitos, ao menos no Ocidente, fundamentados nas noções de inocência e pureza.

Esses mitos de inocência e pureza decorrem da correlação entre as crianças e o sagrado – segundo Ariès, na iconografia já aparecia a associação das crianças com anjos e o menino Jesus –, mas igualmente da separação gradual entre os mundos da escola e do trabalho. E essa visão vai inaugurar e consolidar, ao longo do século XX, um norte nas políticas para a infância, sobretudo baseadas em três pilares: provisão, proteção e participação das crianças (Bazílio; Kramer, 2003). Especificamente no Brasil e com foco na superação de desigualdades sociais históricas, políticas públicas como o Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (Peti), criado em 1996, durante o governo Fernando Henrique Cardoso, ou de transferência de renda, como o Programa Bolsa Família, criado em 2003 durante o governo Luís Inácio Lula da Silva, buscaram manter as crianças na escola, longe do trabalho e, conseqüentemente, dos riscos sociais (Pires, 2013a, 2013b, 2013c; Pires, Falcão e Silva, 2014; Pires e Silva Jardim, 2014).

A escola demarcou a separação dos espaços e dos tempos de crianças e adultos e foi crucial à emergência da infância, assim como também criou outro efeito social: as crianças começaram a ficar à margem de quase tudo que aparentemente dizia respeito ao universo dos adultos. Conforme Qvortrup (2010) afirma, foi a mudança de posição da infância ao longo da história que criou a separação geracional.

Se, sobretudo a partir da década de 1990, a legislação e as políticas públicas consideraram as crianças sujeitos de direitos, o desafio que encontramos aqui é examinar os sentidos dados pelo bolsonarismo à infância, inéditos na história do Brasil, uma vez que delegam a instituições sociais específicas os deveres de proteção e provisão à criança, sem que esse dever seja visto, necessariamente, como direitos mediados pelo Estado.

A Lei nº 13.010/2014, conhecida como Lei da Palmada, foi sancionada no governo Dilma Rousseff e autorizou o Estado a interferir na violência de adultos contra crianças. Ora, a partir de tal perspectiva, o Estado não mais permite aos adultos machucar as crianças, e tenta afastá-las de qualquer forma de violência num sentido contrário à posição de Bolsonaro. Ao defender o armamento de civis, ele expõe as crianças ao perigo e ao risco da violência. Para Ribeiro (2014), a Lei da Palmada é resultado da tentativa de adequação do país às normas internacionais de proteção à infância. A partir da conexão entre política, ciência, moralidades e infância, Ribeiro identifica os principais atores engajados no debate deste PL e a tônica dos discursos proferidos na Câmara dos Deputados para emitir um parecer sobre tal projeto. A partir desse trabalho, a autora analisa como a criança universal se particulariza no debate sobre a lei. A controvérsia sobre as palavras a serem utilizadas no texto da lei guiam Ribeiro – a partir das categorias dor, lesão, castigo e sofrimento – a atentar para a luta discursiva que perpassa essa polémica e trata do governo das condutas de adultos e crianças.

O trabalho infantil é uma das campanhas que se constituiu como uma fonte de análise por seu poder de adesão ao nosso argumento principal: o bolsonarismo promove uma visão

antimoderna da infância, na qual as crianças são tratadas como adultos em miniatura. O trabalho no Brasil é permitido para adolescentes a partir dos 16 anos. O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), aprovado em 1990, ainda autoriza o trabalho a partir dos 14 anos na categoria de aprendiz. Bolsonaro é um crítico feroz da legislação, e inclusive já defendeu que crianças e adolescentes possam trabalhar como uma forma de “enobrecimento” (Bolsonaro volta a defender trabalho infantil: “Deixa a molecada trabalhar”, 2020b).

Bolsonaro fala e age em defesa do trabalho infantil. Primeiro, esvaziou a Comissão Nacional de Erradicação do Trabalho Infantil (Conaeti), extinta em 2019 e recriada em 2020, mas como uma comissão tripartite, com seis representantes do governo, seis de confederações empresariais e seis de centrais sindicais (Vila-Nova, 2020). Também em 2019, o primeiro ano do mandato, o montante gasto em ações na área era de quase R\$ 7 milhões, mas caiu para pouco mais de R\$ 331 mil em 2021. A verba executada em 2021 diz respeito a 17,7% do valor total de R\$ 1,88 milhão que a administração federal havia autorizado para combater o trabalho infantil e estimular a aprendizagem profissional. Houve uma redução de 95% do orçamento. Em 2020, a quantia foi ainda menor: apenas R\$ 810 mil foram autorizados para o enfrentamento da prática, sendo que desse montante R\$ 310 mil foram executados pelo governo (Amado, 2022).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, não vacinar as crianças contra a Covid-19 seria, ao contrário das evidências científicas, submetê-las ao risco de “virar jacaré” (Jucá, 2020), retomando o mito da metamorfose do humano em animal, tão comum nas fábulas infantis. que dirigem lições de moralidade e responsabilidade às crianças, como aquela que diz que, se não forem para a escola “viram burros”. A partir da afirmação de Bolsonaro de que sua filha Laura, à época com 11 anos, não seria vacinada, vídeos com supostos efeitos colaterais da vacina contra Covid-19 – crianças convulsionando, passando mal, sendo socorridas às pressas – começaram a circular nas redes sociais, reforçando supostos riscos. Assim, a campanha contra a vacinação das crianças se converte em estratégia de proteção.

Bolsonaro operou, assim como fez desde o princípio da pandemia, na contracorrente da ciência e das orientações dos epidemiologistas e virologistas. Em dezembro de 2021 ele retardou a vacinação de crianças contra a Covid-19, fato que se estendeu até fevereiro de 2022, quando as *fake news* e os pronunciamentos equivocados do então ministro da Saúde, Marcelo Queiroga, colaboraram para a não aderência de milhares de pais e mães de diversos estados brasileiros à vacinação de suas crianças.

Ao remover a máscara do menino em seu colo e manifestar oposição à vacinação infantil, Bolsonaro manifestou sua visão de que as crianças não necessitam de proteção e de que não é responsabilidade do Estado assegurá-la. Reconhecemos que a campanha antivacina se baseia na crença de que há interesses corporativos ocultos por trás das vacinas, as quais, segundo ele, poderiam prejudicar a saúde das crianças. Dessa forma, o bolsonarismo persuade uma parcela

da população de que a melhor maneira de proteger as crianças é, paradoxalmente, não vaciná-las.

Encontramos uma explicação que está no cerne da discussão sobre o englobamento do público pelo privado. Trata-se de duas frentes que expressam uma visão de mundo que se pretende generalizante e transita entre o público e o privado: 1) a imposição de uma noção de família patriarcal em que os valores não deveriam sofrer qualquer interferência do Estado; 2) no trato com filhos e filhas, tudo é possível para privilegiar a família. A família patriarcal é que deve, na visão de mundo bolsonarista, decidir se a criança será vacinada ou não, se ela vai para a escola ou não (vide a campanha para instituir o Projeto de Lei nº 3.262 de 2019, que versa sobre o ensino domiciliar – *homeschooling* –, o que significaria a desobrigação do Estado de garantir o direito à educação universal), ou mesmo, num caso extremo, se ela deve ser castigada fisicamente ou não (a Lei da Palmada é fruto de uma visão de governo que mobiliza o Estado a sempre intervir quando uma criança está sofrendo violência ou está vulnerável diante de dada situação).

Há uma simetria que une a família de Bolsonaro às crianças brasileiras e pode ser observada quando ele espera que toda e qualquer criança saiba atirar (ou incentiva as crianças a fazê-lo), como os seus filhos, que teriam aprendido a usar armas aos cinco anos de idade. Ao se negar a vacinar a sua filha ele também espera motivar as famílias brasileiras a não vacinar suas crianças. Ou seja, através do modo como afirma ter criado os próprios filhos, Bolsonaro incentiva as famílias brasileiras a agir de modo semelhante em relação às suas crianças.

Ao mesmo tempo há um desequilíbrio que se encontra justamente no que se refere à ideia de proteção. Para seus filhos – quatro deles já adultos – Bolsonaro garante toda a proteção. Eles precisam ser perdoados, afinal são “garotos”: “Não é justo usar o garoto para me atingir” (Não [...], 2019). Se necessário, ele interfere em instituições do Estado para proteger seus filhos de acusações criminais. Ou seja, opera no maior estilo “dos meus filhos eu cuido, os filhos dos outros devem aprender a se cuidar sozinhos” ou “aos amigos tudo; aos inimigos, a lei”. Assim, esse movimento pendular, de simetria e assimetria – “devem ser como os meus filhos, mas não são!” –, opera nas esferas do público e do privado. Logo, na medida em que Bolsonaro usa o Estado para proteger seus filhos, ele nega que esse mesmo Estado proteja os filhos dos outros, afinal, para ele, “o ECA tem que ser jogado na latrina” (Soares, 2018).

Assim, ao mesmo tempo que o bolsonarismo apregoa uma infância cujos sujeitos devem ser capazes de proteger a si mesmos e inclusive saber atirar, por outro lado ele afirma: “Se eu puder dar o filé mignon para o meu filho, eu dou” (Neptismo [...], 2019). Não nega os privilégios, benefícios e regalias que concede aos seus próprios filhos, neste caso, ao tentar nomear em 2019 Eduardo Bolsonaro embaixador do Brasil nos Estados Unidos.

Logo, na medida em que o reconhecimento da criança enquanto sujeito desaparece no

bolsonarismo ao se referir às crianças, que devem aprender a atirar aos cinco anos e podem trabalhar como adultos, o apelo à imaturidade, à irresponsabilidade ou à ingenuidade infantil aparece quando a situação envolve um dos filhos, Flávio, que aos 40 anos é só “um garoto” (Bolsonaro volta [...], 2019). Ou seja, no bolsonarismo também há uma “infantilização” do comportamento adulto, o que reforça o argumento de um certo colapso entre infância e idade adulta, mas que pode ir para os dois lados, igualmente, como um pêndulo.

Como se não bastasse retirar a capacidade agêntiva e a responsabilidade de Flávio, ele também tira do outro filho, Carlos, sua humanidade, ao afirmar que “também é o meu pitbull” (Gaspar, 2019). Como consequência, dilui a fronteira entre homem e animal, aproximando o próprio filho da animalidade. Por outro lado, é o pitbull, tal como uma fera domada, que deve proteger o pai.

Essa polarização da representação da infância, da família, do público e do privado no bolsonarismo é comum em diversas circunstâncias: para proteger as crianças, a solução seria armar os adultos, e nessa campanha as crianças são familiarizadas com armas de fogo. Para proteger as crianças não se incentiva a vacinação contra a Covid-19, sob pena de supostos riscos falsos, propagados pelas redes sociais do país. Ou seja, os dispositivos por meio dos quais o bolsonarismo pretende proteger as crianças são exatamente aqueles que, em outros contextos históricos, foram proibidos (o porte de armas) ou incentivados (obrigatoriedade de vacinação infantil). Numa inversão de sentidos, as armas proibidas passam a ser liberadas e incentivadas, e as vacinas incentivadas passam a ser desestimuladas em nome da proteção da família e das crianças.

CONCLUSÃO

O *slogan* bolsonarista “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos” já revelava uma visão de mundo cujos valores patrióticos e religiosos encontravam-se acima de todos os demais. Quando Bolsonaro se posicionou contra a campanha vacinal em discursos que punham em xeque a eficácia da vacina e, mais do que isso, apavorava a população com os supostos riscos às suas crianças, sobretudo de morte, nenhuma surpresa nos foi anunciada.

Buscamos descrever e compreender a construção particular da representação de crianças e da infância no bolsonarismo por meio de depoimentos e imagens veiculados pelas mídias. O nosso argumento foi construído a partir da análise de depoimentos diversos de Bolsonaro e de imagens que revelam seu modo de se relacionar com as crianças, expondo-as às armas, ao incentivo ao trabalho e ao risco de contrair Covid-19. A análise do material discursivo e

audiovisual das três campanhas – de militarização, de defesa do trabalho infantil e antivacina – foi feita a partir das noções de provisão, proteção e participação das crianças. Concluímos que a representação bolsonarista sobre a infância toma as crianças como adultos em miniatura, o que se contrapõe à noção de sujeitos sociais a quem o Estado deve proteger, provendo e garantindo seu direito à participação.

A campanha de militarização é sincrônica e prossegue após a campanha eleitoral de 2018, com crianças fardadas, portando armas de brinquedo ou fazendo o gesto de “arminha” com as mãos. Ela já anunciava uma forma de governo que em breve defenderia que os cidadãos armados seriam mais capazes de proteger a si próprios e às crianças. A campanha em favor do trabalho defende que as crianças podem e devem trabalhar, sob pena de se tornarem “malandros” ou “vagabundos”. E, por fim, a campanha contra a vacinação das crianças reitera que elas são como adultos e que a tarefa de protegê-las e provê-las não mais é do Estado.

As ciências sociais têm uma importante missão, qual seja, discutir as limitações da participação das crianças. Não poderíamos desprezar um fenômeno social – a construção da representação bolsonarista da infância e as crianças – que se destaca nas mídias e nas redes sociais e posiciona a criança como um adulto em miniatura. A retórica se desenvolve em torno de crianças que podem e devem atirar e trabalhar etc., habilidades que em nossa sociedade não são esperadas delas. Obviamente, consideramos a vasta literatura sobre crianças-soldado, todavia ela trata de situações de países ou de regiões em guerra, o que não é o caso do Brasil. Temos argumentado cada vez mais sobre a capacidade das crianças de participação política, acrescentando que sua autonomia precisa ser entendida como relativa (Sousa, 2018), uma vez que ainda não podem se autoprover e proteger de maneira absoluta.

Ariès argumentou que a infância é uma construção social e histórica, portanto sempre estará em mudança de acordo com os mais variados contextos. Alguns valores descobertos por Ariès no século XVII ainda estão associados à infância contemporânea, e, de acordo com Jenkins (1998), o mito da inocência não inclui a criança – só a tem deixado de fora, à margem da decisão política. Crianças continuam sujeitas aos adultos, e são aquelas que primeiramente sofrem por serem consideradas inocentes.

Como afirma Qvortrup (2011), é preciso conectar a infância às forças estruturais maiores, com cuidado para que elas possam ser consideradas sujeitos e não objetos dos políticos. Qvortrup (2011, p. 207) está certo ao afirmar que a infância é, “em princípio, exposta (econômica e institucionalmente) às mesmas forças sociais que os adultos, embora de modo particular”. Todavia o bolsonarismo termina por transformar a criança em objeto durante suas três campanhas, em uma exposição travestida de participação. Nessa exposição, a criança emerge como um adulto reduzido em tamanho e força.

Para reforçar nosso argumento e o modo como essa representação da criança como

adulto se elabora na construção retórica e visual do bolsonarismo, refletimos sobre como ele tem aproximado as crianças de universos dos quais as sociedades modernas se distanciaram: os do trabalho e da violência. Assim é que o bolsonarismo opera com uma representação já superada de infância, ou melhor – fazendo um trocadilho com o trabalho de Hatzikidi e Dullo (2021b) –, introduz não só um “retorno conservador”, mas também uma noção de infância pré-moderna, baseada na normatividade e na hegemonia.

REFERÊNCIAS

1. ALVES, Hellen. Quem é a youtuber mirim Esther, vítima de brincadeira sexista, que aparece com Bolsonaro em live. **DCM**, São Paulo, 11 set. 2020. Disponível em: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/quem-e-a-youtuber-mirim-esther-vitima-de-brincadeira-sexista-que-aparece-com-bolsonaro-em-live/>. Acesso em: 27 ago. 2022.
2. AMADO, Guilherme. Bolsonaro reduziu 95% do orçamento para combater o trabalho infantil. **Metrópoles**, Brasília, 12 abr. 2022. Disponível em: <https://www.metropoles.com/colunas/guilherme-amado/bolsonaro-reduziu-95-do-orcamento-para-combater-o-trabalho-infantil>. Acesso em: 27 nov. 2022.
3. ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2. edição. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
4. AZEVEDO, Evelyn. Após Bolsonaro tirar máscara de criança, revista Science publica estudo que comprova eficácia do EPI contra a Covid. **O Globo**, Rio de Janeiro, 26 jun. 2021. Disponível em <https://oglobo.globo.com/saude/apos-bolsonaro-tirar-mascara-de-crianca-revista-science-publica-estudo-que-comprova-eficacia-do-epi-contra-covid-25078339>. Acesso em: 26 jun. 2021.
5. BAZÍLIO, Luiz Cavalieri; KRAMER, Sonia. **Infância, educação e direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2003.
6. BOLSONARO volta a defender trabalho infantil: ‘Deixa a molecada trabalhar’. **IG**, São Paulo, 11 set. 2020a. Disponível em: <https://economia.ig.com.br/2020-09-11/bolsonaro-volta-a-defender-trabalho-infantil-deixa-a-molecada-trabalhar.html>. Acesso em: 2 fev. 2021.
7. BOLSONARO volta a defender trabalho infantil: “Deixa a molecada trabalhar”. **Carta Capital**, São Paulo, 10 set. 2020b. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/carta-capital/bolsonaro-volta-a-defender-trabalho-infantil-deixa-a-molecada-trabalhar/>. Acesso em: 2 fev. 2021.
8. BRASIL. **Estatuto da Criança e do Adolescente**. Brasília, DF: Presidência da República, 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm.

Acesso em: 2 fev. 2022.

9. BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. O surgimento do Estado republicano. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, cidade, n. 62, p. 131-150, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452004000200008>. Acesso em: 2 fev. 2022.
10. CASTRO, Lucia Rabello de; GRISOLIA, Felipe Salvador. Subjetivação pública ou socialização política? Sobre as articulações entre o “político” e a infância. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 37, n. 137, p. 971-988, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/VCFnVMxPCGzhQVv99bHLRvJ/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 13 fev. 2022.
11. CESARINO, Leticia. Identidade e representação no bolsonarismo. Corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 62, n. 3, p. 530-557, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.165232>. Acesso em: 13 out. 2021.
12. DECKER, Augusto; TOMAZELA, José M. “Você sabe atirar?”, pergunta Bolsonaro a uma criança. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, 23 ago. 2018. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/politica/eleicoes/voce-sabe-atirar-pergunta-bolsonaro-a-uma-crianca/>. Acesso em: 19 out. 2021.
13. DE PAULA, Priscilla Trabalho infantil não dignifica criança. **Estadão**, São Paulo, 5 jul. 2018. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/emails/mae-sem-receita/trabalho-infantil-nao-dignifica-crianca/>. Acesso em: 26 dez. 2018.
14. FERNANDES, Augusto. “Deixa a molecada trabalhar” diz Bolsonaro sobre trabalho infantil. **Correio Braziliense**, Brasília, 10 set. 2020. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2020/09/4874581-deixa-a-molecada-trabalhar-diz-bolsonaro-sobre-trabalho-infantil.html> Acesso em: 26 dez. 2021.
15. FERNANDES, Leticia. Bolsonaro ensina criança a imitar arma com a mão. **O Globo**, Rio de Janeiro, 20 jul. 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/bolsonaro-ensina-crianca-imitar-arma-com-mao-22905093>. Acesso em: 19 out. 2019.
16. GASPAR, Malu. O pitbull do papai: os tormentos e as brigas de Carlos Bolsonaro, o filho mais próximo do presidente. **Piauí**, São Paulo, n. 154, jul. 2019. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-pit-bull-do-papai/>Acesso em: 19 fev. 2022.
17. GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.
18. GOMES, Marcio. Uma criança, um fuzil e um presidente. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 02 out. 2021. Disponível em: <https://www.jb.com.br/pais/informe-jb/2021/10/1033199-uma-crianca-um-fuzil-e-um-presidente.html>. Acesso em: 19 fev. 2022.
19. GURAN, Milton. Fotografar para descobrir, fotografar para contar. **Cadernos de Antropologia e Imagem**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 155-165, 2000. Disponível em: <http://>

- ppcis.com.br/wp-content/uploads/2018/09/Cadernos-de-Antropologia-e-Imagem-10.-Campo-da-imagem.pdf. Acesso em: 03 jul. 2022.
20. HATZIKIDI, Katerina; DULLO, Eduardo (ed.). **A horizon of (im)possibilities: a chronicle of Brazil's conservative**. London: Clacs; School of Advanced Studies; University of London, 2021a.
 21. HATZIKIDI, Katerina; DULLO, Eduardo. Introduction: Brazil's conservative return. *In: HATZIKIDI, Katerina; DULLO, Eduardo (ed.). A horizon of (im)possibilities: a chronicle of Brazil's conservative*. London: Clacs; School of Advanced Studies; University of London, 2021b. p. 1-33.
 22. JENKINS, Henry. Introduction: childhood innocence and other modern myths. *In: JENKINS, Henry (ed.). The children's culture reader*. New York: New York University Press, 1998. p. 1-37.
 23. JUCÁ, Beatriz. Chip na vacina, “virar jacaré” e outros mitos criam pandemia de desinformação na luta contra a covid-19. **El País**, São Paulo, 20 dez. 2020. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-12-20/chip-na-vacina-virar-jacare-e-outros-mitos-criam-pandemia-de-desinformacao-na-luta-contra-a-covid-19.html>. Acesso em: 03 jul. 2022.
 24. LIMA, Jéssica de Sousa; SOUSA, Emilene Leite. de. Autonomia das crianças versus controle institucional: uma análise da agência infantil em uma casa abrigo de Imperatriz. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 17, n. 33, 297-318, 2020. Disponível em: <https://periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/13308/7369>. Acesso em: 15 nov. 2023.
 25. LOWENKRON, Laura. Entre o perigo da indiferença e o risco de ser afetado: a gestão das emoções em investigações policiais de pornografia infantil. **Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/intersecoes/article/view/30400>. Acesso em: 13 nov. 2023.
 26. LOWENKRON, Laura. Gênero, família e Estado: cuidado de crianças, pandemia e a gestão da (não) reabertura escolar. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 38, p. E22212, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/J3t7RqLGQ6fDft8C73Zxvdd/>. Acesso em: 15 nov. 2023.
 27. LYRA, Rubens Pinto. **Bolsonarismo: ideologia, psicologia, política e temas afins**. João Pessoa: Editora CCTA, 2021.
 28. LINS, Heloísa Andreia de Matos. Infancia en tiempos de guerra moral y espiritual en Brasil: culturas (in) materiales y subjetivación política (des)democrática. **Sociedad e Infancias**, Madri, v. 5, n. 2, p. 77-97, dez. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5209/soci.78374> Acesso em: 15 nov. 2023.
 29. MACHADO, Carly Barboza. Foreword. *In: HATZIKIDI, Katerina; DULLO, Eduardo (eds.). A horizon of (im)possibilities: a chronicle of Brazil's conservative*. London:

- Clacs; School of Advanced Studies; University of London, 2021. p. xvii-xx.
30. MIGUEL, Luís Felipe. Representação política em 3-D: elementos para uma teoria ampliada da representação política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 18, n. 51, p. 123–140, fev. 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/KsmNcpQnt7TTB5TxGkjQBQx/#> Acesso em: 15 nov. 2023.
 31. MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 28, n. 1, p. 101-128, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/tWFyRWkCdWv4Tgs8Q6hps5r/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 nov. 2023.
 32. MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. “Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 32, n. 3, p. 725–748, set. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/Ns5kmRtMcSXDY78j9L8fMFL/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 14 nov. 2023.
 33. NÃO é justo usar o garoto para me atingir, diz Bolsonaro sobre Flávio. **Exame**, São Paulo, 24 jan. 2019. Disponível em: <https://exame.com/brasil/pressao-sobre-flavio-e-para-me-atingir-diz-bolsonaro/>. Acesso em: 26 dez. 2021.
 34. NEPOTISMO: “Se eu puder dar o filé mignon para o meu filho, eu dou”, diz Bolsonaro sobre embaixada. Forum, São Paulo, 18 jul. 2019. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/politica/2019/7/18/nepotismo-se-eu-puder-dar-file-mignon-para-meu-filho-eu-dou-diz-bolsonaro-sobre-embaixada-58747.html>. Acesso em: 26 dez. 2021.
 35. PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lucia Mury Scalco. From hope to hate: the rise of conservative subjectivity in Brazil. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, Chicago, v. 10, n. 1, p. 21-31, mar. 2020. Disponível em: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/1408>. Acesso em: 14 nov. 2023.
 36. PIRES, Flávia Ferreira. **Do ponto de vista das crianças: uma avaliação do Programa Bolsa Família**. Estudos de Avaliação das Políticas do MDS. Brasília: Sagi; MDS, 2013a.
 37. PIRES, Flávia Ferreira. Comida de criança e o Programa Bolsa Família: moralidade materna e consumo alimentar no semi-árido. **Política & Trabalho**, João Pessoa, v. 1, n. 38, p. 123-135, 2013b. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/14575/9381>. Acesso em: 24 abr. 2021.
 38. PIRES, Flávia Ferreira. Child as family sponsor: an unforeseen effect of Programa Bolsa Família in northeastern Brazil. **Childhood**, Oslo, v. 21, n. 1, p. 134-147, 2013c. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/09075682134843>. Acesso em: 14 jun. 2021.
 39. PIRES, Flávia Ferreira.; FALCÃO, Christiane Rocha; SILVA, Antonio Luiz da. O bolsa família é direito das crianças: participação social infantil no semiárido nordestino. **Teoria & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 22, n. 1, p. 141-167, 2014. Disponível em: <https://teoriaesociedade.fafich.ufmg.br/index.php/rts/article/view/142/107>. Acesso em: 18 abr. 2022.

40. PIRES, Flávia Ferreira; SILVA JARDIM, George Ardilles da. Geração Bolsa Família: educação, trabalho infantil e consumo na casa sertaneja (Catingueira/PB). **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 29, n. 85, p. 99-112, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092014000200007>. Acesso em: 18 abr. 2022.
41. QVORTRUP, Jens. Infância e Política. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, São Paulo, v. 40, n. 141, p. 777-792, jul./set. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-15742010000300006>. Acesso em: 08 set. 2022.
42. QVORTRUP, Jens. Nove teses sobre a “infância como um fenômeno social”. **Pro-Posições**, Campinas, v. 22, n. 1, p. 199-211, jan./abr. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-73072011000100015>. Acesso em: 29 maio 2021.
43. REGITANO, Aline de Paula; TOREN, Christina. Como nos tornamos quem somos. Entrevista com Christina Toren. **Proa: Revista de Antropologia e Arte**, Campinas, v. 1, n. 9, p. 295-304, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://www3.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/3593>. Acesso em: 07 ago. 2021.
44. REIS, Daniel Aarão. Notas para a compreensão do Bolsonarismo. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 46, n. 1, e36709, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2020.1.36709>. Acesso em: 03 jun. 2022.
45. RIBEIRO, Fernanda Bittencourt. Governo dos adultos, governo das crianças: agentes, práticas e discursos a partir da “lei da palmada”. **Civitas: revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 292-308, 2014. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/15480>. Acesso em: 11 nov. 2023.
46. SAMAIN, Etienne. Margareth Mead e Gregory Bateson. In: ALVES, André; SAMAIN, Etienne. **Os argonautas do mangue precedido de Balinese character (re)visitado**. Campinas: Unicamp/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2004. p. 15-72.
47. SAKAMOTO, Leonardo. Por que Bolsonaro quer tanto que a criança (dos outros) trabalhe? **UOL**, São Paulo, 26 ago 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/leonardo-sakamoto/2020/08/26/por-que-bolsonaro-quer-tanto-que-a-crianca-dos-outros-trabalhe.htm> Acesso em: 05 jun. 2022.
48. SCHWARCZ, Lilia Moritz. Lendo e agenciando imagens: o rei, a natureza e seus belos naturais. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 391-431, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752014V425>. Acesso em: 05 jun. 2022.
49. SCHWARCZ, Lilia Moritz. Bolsonaro e seu reino: retóricas visuais do poder. **Zum Revista de Fotografia**, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://revistazum.com.br/zum-quarentena/bolsonaro-e-seu-reino/>. Acesso em: 05 jun. 2022.
50. SILVA, José Benedito da. Bolsonaro sem máscara e Michelle ovacionada: o 7 de Setembro em Brasília. **Veja**, São Paulo, 07 set. 2020. Disponível em: <https://veja.abril.com.br>

com.br/coluna/maquiavel/bolsonaro-sem-mascara-e-michelle-ovacionada-o-7-de-setembro-em-brasilia. Acesso em: 2 fev. 2021.

51. SOARES, Jussara. Bolsonaro diz que ECA deve ser “rasgado e jogado na latrina”. **O Globo**, Rio de Janeiro, 23 ago. 2018. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/bolsonaro-diz-que-eca-deve-ser-rasgado-jogado-na-latrina-23006248>. Acesso em: 19 out. 2019.
52. SOUSA, Emilene Leite de. Autonomia do universo infantil versus autonomia infantil: a agência das crianças no contexto camponês Capuxu. **Temáticas**, Campinas, v. 26, n. 51, p. 179-214, 2018. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/11633/6946>. Acesso em: 25 nov. 2023.
53. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
54. TOREN, Christina. A matéria da imaginação: o que podemos aprender com as idéias das crianças fijianas sobre suas vidas como adultos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 16, n. 34, p. 19-48, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832010000200002>. Acesso em: 26 fev. 2021.
55. TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. **Presidente do TSE apresenta números do 2º turno das Eleições 2022**. Brasília, DF: TSE, 8 nov. 2022. Disponível em: <https://www.tse.jus.br/comunicacao/noticias/2022/Novembro/presidente-do-tse-apresenta-numeros-do-2o-turno-das-eleicoes-2022>. Acesso em: 10 nov. 2022.
56. VILA-NOVA, Carolina. Bolsonaro esvazia comissão contra trabalho infantil. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 25 dez. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2020/12/bolsonaro-esvazia-comissao-contra-trabalho-infantil.shtml>. Acesso em: 13 dez. 2021.

Fernanda Müller

Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1788-8662>. E-mail: fernanda.muller@unirio.br

Emilene Leite de Sousa

Professora Associada do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal do Maranhão. Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2608-6677>. E-mail: emilene.sousa@ufma.br

Uma “captura” comercial em forma de análise sensorial: investigando o “regime de engajamento na atenção” nos marcos das relações de consumo de café especial

Sensory analysis as “commercial capture”: investigating the “attention regime of engagement” in relationships of consumption of specialty coffee

Igor Mayworm Perrut

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

RESUMO

A partir de um estudo etnográfico de cafeterias de café especial e de um evento de degustação de cafés na cidade do Rio de Janeiro, o presente artigo argumenta que as relações de consumo no mercado de café especial se pautam pelo que se propõe chamar aqui de “regime de engajamento na atenção”, alargando-se a perspectiva sociológica convencionalista iniciada pelo francês Laurent Thévenot. Para isso, em um primeiro momento, o artigo destaca a premência da degustação no desenvolvimento histórico de um nicho de comercialização do café, denominado de café especial. Depois, apresenta-se a perspectiva teórica dos “regimes de engajamento”, finalizando-se a discussão com a proposição de uma nova modalidade desses regimes, construída a partir da análise das relações de consumo no mercado de cafés especiais, em que o exercício coordenado de identificação de alguma experiência modeliza uma percepção comum sobre ele que engaja socialmente os atores em suas ações.

Palavras-chave: Regime de engajamento, Regime de engajamento na atenção, Captura comercial, Mercado de café especial.

Recebido em 23 de maio de 2023.
Avaliador A: 03 de julho de 2023.
Avaliador B: 13 de julho de 2023.
Aceito em 08 de setembro de 2023.



ABSTRACT

Based on an ethnographic study of specialty coffee shops and a coffee tasting event in the city of Rio de Janeiro, this article argues that consumer relations in the specialty coffee market are based on what we propose to call a “regime of engagement in attention”, expanding Laurent Thevenot’s conventionalist sociological perspective. At first, the article highlights the tasting, given its importance in the historical development of a coffee marketing niche. Afterwards, I present the theoretical perspective of “engagement regimes”, ending this discussion with the proposition of a new modality of these regimes, built from the analysis of consumption relations in specialty coffee markets, in which the coordinated exercise of identifying some experience in common socially engages actors in their actions.

Keywords: Regimes of engagement, Attention regime of engagement, Commercial Attachment, Specialty coffee market.

INTRODUÇÃO

Durante o almoço, uma cafeteria localizada no centro da cidade do Rio de Janeiro costuma ter seu movimento consideravelmente ampliado, intensificando-se a ordem dos pedidos e a busca por um *espresso*¹ como sobremesa. Aos poucos, porém, o ritmo frenético costuma dar lugar a um clima vespertino mais sereno, de menor movimento, com poucas pessoas na cafeteria dependendo sua atenção aos celulares, aos livros ou às companhias, enquanto bebem xícaras de café acompanhadas de bolos ou salgados.

Em uma tarde específica, encampando a queda de movimento da cafeteria, uma mulher se dirige ao barista² enquanto fala com o marido no telefone, buscando eleger algum café que esteja de acordo com suas preferências e as de seu companheiro. Solícito, o barista escuta o tipo

1 Método que consiste no encaixe de um porta-filtro com café moído em uma máquina que exerce sobre o pó uma força de 9 bar e despeja água com cerca de 90° C de temperatura. Desse modo, a bebida é extraída sob pressão, em alta temperatura, resultando em 25 ml de café servido em uma xícara pequena. De antemão, cabe mencionar que grande parte dos métodos citados neste artigo serão explicados não apenas por se tratar de modos próprios de construir relações de consumo no mundo comercial analisado, mas também por não serem, necessariamente, plenamente conhecidos pelo público amplo, facilitando a visualização das situações descritas.

2 O *barista* é o agente especialista na preparação e na avaliação das bebidas que envolvem o café. Por isso, o barista tem a função de conhecer plenamente as métricas de avaliação sensorial e preparo do café que serve, sendo muito comum observá-los, buscando traduzir alguns aspectos do café e de seu preparo aos clientes que não o conhecem ou não conseguem o identificar de antemão.

de café que vai mais ao encontro do gosto descrito por ela, nomeando algumas variedades da casa que poderiam se adequar ao que a cliente buscava. Nesse momento, o profissional fornece notas sensoriais de cada café que possuía no estabelecimento à cliente, até que, com a cliente aparentemente decidida, resolveu preparar uma bebida com o grão escolhido, para que a moça tivesse certeza de que “fez a escolha certa”. O curioso é que o barista ouve da cliente o pedido por um *cappuccino* – a mistura de *espresso* com leite vaporizado –, obtendo como resposta a seguinte observação: “Esse café já é floral demais, então, se você mistura com leite, vai dar uma combinação um pouco estranha. Eu acho que não vai ornar bem”.

Por conta disso, rapidamente o barista lhe oferece o café tanto na forma do *espresso* quanto como bebida preparada pelo método coado, sem adição de leite, dando continuidade a uma conversa com a moça sobre as nuances e os sabores que o café apresenta em cada método específico, observando os pontos que favorecem ou mascaram o gosto indicado no rótulo descritivo do café. A conversa entre ambos passa a mobilizar as partes da língua em que é possível sentir a “doçura” e a “acidez” do café, avançando sobre as descrições do “corpo” e da “finalização” da bebida na boca. Discutem-se percepções, formas como o café ingerido “aparecia na boca” e o quanto as descrições do rótulo efetivamente pareciam com aquilo que o café “entrega” depois de preparado. Ao final da interação, inclusive, foi possível arrancar da cliente a confirmação de que, também para ela, tomar aquele café com leite não “faria sentido”, e justamente por isso ela comprou dois grãos diferentes da cafeteria, um dos que havia provado com o barista e outro com paladar similar a ele, já que estaria do agrado tanto dela quanto do marido.

Início este artigo com esta breve cena etnográfica porque ela ilustra de forma muito evidente o fenômeno a ser analisado aqui, circunscrito à sociologia dos regimes de engajamento (Thévenot, 1990, 2006), com o intuito de produzir uma reflexão quanto às modalidades de coordenação das ações entre atores sociais que nos permita compreender, interpretar e ordenar as sensações e experiências do mundo social de maneira comum e simultânea. A aposta aqui é que a degustação de cafés, mobilizada como um dispositivo de “captura” e efetivação do consumo (Callon, 2021, p. 255) no enquadramento de singularização mercantil (Karpik, 2010) do café, estipula certa configuração de interações sociais que produz e organiza as relações entre os indivíduos, de forma que o ato de perceber em conjunto seja o principal responsável por produzir laços entre as pessoas, investindo formas (Thévenot, 1986) para guiar a percepção de si e do outro e consolidar uma identificação, uma organização e uma classificação dos estímulos do mundo por meio de um ato perceptivo coordenado em comum.

Analiso aqui interações mercantis que se passam em cafeterias de “terceira onda” – classificação especificada adiante –, que mobilizam o gosto e a degustação como mecanismos de validação do intercâmbio mercantil, dando conta de descrever como novas experiências

de consumo atualizam modos de consumir e comprar um dos produtos mais consumidos pelo Brasil, o café. Trata-se aqui de compreender como se produz o consumo de um tipo específico de café em um indivíduo e como isso implica relações com grupos sociais, posto que, a partir de uma nova formatação de mercado, o café deixa de estar vinculado aos tradicionais sabores “amargos” e passa a ser descrito por um léxico de descrições que encampam caracterizações como “floral”, “ácido” e “doce”. A questão que fica, portanto, é como aprendemos a gostar disso, tendo esta análise o papel de compreender um tipo de instrumental social pelo qual tal aprendizado é realizado.

Entendo que destrinchar o proposto “regime de engajamento na atenção” permite compreender como se produz o gosto pelo chamado “café especial”, tomando o processo de degustação do café ilustrado acima como um *fazer comum*, uma maneira específica de promover sociabilidades construída à luz da experiência de beber, sentir e gostar de algo em um determinado enquadramento mercantil. Nesse caso, gostar é, antes de mais nada, um fazer, e não uma disposição (Hennion, 2001, 2004, 2007, 2010, 2011, 2015; Hennion; Hennion; Teil, 2004), o que nos faz considerar a prática situada, reflexiva e crítica dos atores – em seus marcos simbólicos de agir comum – o objeto privilegiado da relação entre mercado e preferências a serem construídas ou experimentadas. Como Warde (2008, p. 327) argumenta, entender a formação do gosto para além de Bourdieu permite-nos privilegiar os movimentos de justificativa e experimentação dos atores sociais, compreendendo como os gostos se distribuem e interagem no mercado e os movimentos críticos e valorativos que os acompanham, definindo qualidades, em vez de as tomar como instâncias prévias. Com um olhar sobre as práticas reflexivas e situadas dos atores sociais – no sentido de que gostar de algo “naturalmente” não está no horizonte –, a abordagem desta pesquisa será sobremaneira pautada na compreensão do trabalho mobilizado pelo ato de gostar de algo ou alguma coisa. É por isso que abro aqui um parêntese sobre a vontade de distinção e enquadro as relações de consumo segundo um trabalho contínuo de autodefinição e prática de significação em si para os atores sociais (Coulangeon, 2014, p. 23).

Isto dito, meu objeto de investigação são as relações de consumo no mercado de café especial na cidade do Rio de Janeiro e busco sugerir a existência de um novo modelo de regime de engajamento fundamental no que tange à compreensão do trabalho de estabelecimento das convenções do gosto por esse tipo de café. Tal reflexão se utiliza de um trabalho de incursão etnográfica em uma cafeteria do setor e em um evento de degustação de cafés especiais

realizado ainda durante a Semana Internacional do Café de 2020³. Esquemáticamente, organizo a discussão para, em um primeiro momento, analisar os quadros mercantis do chamado “mercado de café especial”, identificando o modo como essa porção do mercado de café produz um processo de singularização opositora ao *mercado de cafés commodity*, conferindo protagonismo à degustação e à avaliação sensorial do café. Depois, apresento a teoria dos *regimes de engajamento* (Thévenot *et al.*, 1989, 2006; Thévenot, 1990, 2001ab), para, por fim, produzir uma discussão que conecta a prática mercantil da degustação a esse modelo teórico, apresentando minha proposta teórica como um produto fundamentado na análise do processo de “captura” de clientes pelos quadros de comercialização do café especial.

A DEGUSTAÇÃO NO MERCADO DE “TERCEIRA ONDA”: A COMERCIALIZAÇÃO DO “CAFÉ ESPECIAL” E OS NOVOS ENQUADRAMENTOS DE MERCADO DO CAFÉ

Como largamente abordado na literatura voltada ao entendimento da construção do mercado de “cafés especiais”, as iniciativas e práticas de consumo que tomam a degustação (Solano, 2012) e a inovação de métodos de preparo foram sendo frequentemente mobilizadas como meios de distanciar os ditos “cafés especiais” em relação aos chamados “cafés commodity” (Manzo, 2010, 2015), criando-se um mercado de nicho para a comercialização e o consumo dos cafés. Rosenberg e outros (2018), bem como Hamalainen (2018), Roseberry (1996) e Tucker (2011), por exemplo, delimitam as chamadas “ondas do café” como arranjos próprios de produção do alimento que atualizam imagens da qualidade do produto e constroem jeitos próprios de sentir e perceber nas relações de consumo (Vob; Guggenheim, 2019, p. 225), distinguindo-se fatias do mercado de café como um todo.

Produzindo um ordenamento analítico influenciado pelo trabalho de Daviron e Ponte (2005), a gama de autores citados distingue as “ondas” de consumo e produção segundo atributos materiais, simbólicos e comerciais, delimitando um processo de singularização do mercado de café ocorrido em três momentos distintos: haveria a “primeira onda” do café, vinculada aos

³ A Semana Internacional do Café é um dos maiores eventos do mundo do café especial e entre as atividades realizadas ao longo de em torno de uma semana de evento, havia palestras, cursos, *workshops*, competições, provas de café, pesquisas e degustações orientadas. Evidentemente, em 2020, devido à pandemia, o evento foi *online*, e as degustações orientadas somente foram realizadas presencialmente em cafeterias selecionadas em cada estado brasileiro, convidando-se os consumidores a eleger o café mais agradável da modalidade da competição. Para maiores informações, ver <https://semanainternacionaldo cafe.com.br/>. Acesso em: 28 fev. 2021.

anos 1950 e ao consumo de massa do café; depois dela, a “segunda onda do café”, dos anos 1970, que se aprimora com a franquia Starbucks; essa fase, por fim, desembocaria na chamada “terceira onda do café”, que se inicia nos anos 1990 e começa a valorar e comercializar o denominado “café especial”.

Remontando ao início dos anos 1950, a chamada “primeira onda do café” preservava os significados históricos vinculados à bebida ao menos desde o século XV, quando o café é descoberto no Iémen e é extensamente relacionado a seus efeitos estimulantes, provenientes, como sabemos hoje, da cafeína (Standage, 2012). O café, nesse caso, passa a ser um produto voltado à massa dos trabalhadores, marcado pela trajetória de substituição da bebida da rotina nutricional matutina – até então a cerveja morna – pelo fato de ser um estimulante não depressor de racionalidade (Slingerland, 2021). Aos poucos o alimento deixa de estar restrito ao tradicional ambiente das cafeterias e passa a ser massivamente direcionado ao ambiente doméstico, adentrando o supermercado.

Produzida e trocada agora como uma *commodity* global, ou seja, como um produto de significações gerais e com pouca ou nenhuma distinção (Kopytoff, 1986, p. 9), a “torra escura” – como bem observa Rosenberg et. al (2018) – é empregada na medida em que o café, para ser utilizado como bebida caseira, necessita de um preparo que, ao transformar o “grão verde” em “grão torrado”, consiga manter um padrão de homogeneização do sabor, independentemente das diferentes regiões de origem dos grãos de café. Além disso, observa-se que a comercialização do café, nesse momento, encobria temas que são objeto de crítica de vários dos envolvidos com as “ondas” subsequentes, tais como a exploração de trabalhadores e a desvalorização do pequeno produtor, bem como o fato de o café ter um preço negociado principalmente na bolsa de valores de Nova York, deslocando-se o lócus de valorização do produto de seus contextos locais e produzindo-se um sistema de exploração mundial de mão de obra campesina.

Esse primeiro momento de massificação da cafeína encontra um problema justamente quando a produção gigantesca do café começa a sofrer com a piora das condições climáticas mundiais, com o aumento do número de pragas e com a instabilidade da demanda pelo produto em meio a radicais quedas nos valores da *commodity* durante os anos 1960 (Tucker, 2011, p. 114). Tais percalços foram utilizados como um mecanismo de surgimento da “segunda onda do café” – cujo marco temporal está cravado no surgimento da franquia Starbucks, em 1971 –, quando se registra um aumento progressivo da preocupação dos consumidores com a qualidade da bebida ingerida e a forma de sua produção, segundo argumenta Mathieu (1999).

A onda subsequente à primeira buscaria, portanto, resolver alguns dos problemas ambientais e sociais vinculados à produção do café, estendendo um olhar sobre o modo como o café vendido é efetivamente produzido. Aliado a isso há todo um intenso trabalho de produção de novas receitas para a tradicional bebida matinal das massas, acrescentando-se a vaporização

com leite, o uso de *chantilly* e novas receitas que passam a povoar as cafeterias.

É na segunda onda do café que passam a circular alguns dispositivos mercantis com o intuito de diferenciar e caracterizar a produção do café, criando suas próprias marcas (Tucker, 2011, p. 3). Os certificados de denominação de origem, de sustentabilidade e de troca justa passam então a habitar esse mundo mercantil, com a função clássica de mitigar as falhas do modelo de mercado anterior e pontuar informações que ajudem o consumidor a tomar conhecimento do tipo de produto que consome (Busch, 2020, p. 38). Assim, o café, nesse momento, preserva suas conexões globais – tendo a Starbucks empreendido um trabalho com grãos de café de diferentes origens, vindos da Etiópia e Quênia, por exemplo, abandonando o extenso uso do café robusta⁴, da onda anterior – e passa a ser comercializado como um produto de maior singularidade, principalmente em decorrência da presença de selos de denominação de origem que dão garantia de que, ainda que em uma escala de produção global, o produto assenta significações locais e características únicas, diferenciadas da homogeneidade de uma *commodity* (Gronow, 2004).

É importante reparar, contudo, que a qualidade do café é atestada principalmente pelo acionamento de meios institucionais de julgamento (Allaire, 2004, p. 65), ou seja, por meio de certificadoras globais caracterizadas pelos altos custos de avaliação da produção de café. Além disso, a propalada “nação Starbucks” (Mathieu, 1999, p. 117) ainda não utilizava uma terra específica para cada tipo de grão regional, justamente por conta de seu cosmopolitismo. Como uma rede internacional, ela aplicava a terra média, o que determinava ainda alguma homogeneidade dos grãos vendidos, apesar de vendê-los como sabores únicos – com um *terroir* específico –, em geral preparados nas máquinas de *espresso* e combinados com uma série de outros ingredientes de preparação. Estes são, inclusive, os dois principais motivos pelos quais o projeto moral da “segunda onda” também não se viu isento de críticas.

A partir de então, nos anos 1990 elencam-se alguns questionamentos em relação ao modelo Starbucks, como a ausência de uma relação efetivamente direta e duradoura com os pequenos produtores – o que “terceiriza” o *direct trade* e o conhecimento dos grãos utilizados ao trabalho de cooperativas e revendedores de grande porte, pouco conectadas com as especificidades da produção do grão e com as histórias de vida dos produtores (Holland *et al.*, 2015; Smith, 2010). Além disso, o caráter de franquia da rede Starbucks contribuíra para a

4 Trata-se de uma variedade de café recorrentemente hierarquizada em relação à variedade arábica. Enquanto o café robusta é reconhecido como de menor qualidade, levando em conta sua estrutura genética e as possibilidades de cultivo, geralmente realizado em regiões mais baixas e com pluviosidade irregular, a variedade arábica é associada a grãos de alta qualidade, o que relaciona suas potencialidades organolépticas às dificuldades inerentes ao seu cultivo, normalmente associadas à necessidade de maiores altitudes e regiões com índices de pluviosidade e temperatura mais balanceadas. Assim, segundo sua qualidade intrínseca, genética e biológica, a variedade robusta é associada ao café *commodity*, e a variedade arábica, ao café especial

suposta perda do controle dos protocolos de qualidade do café arábica, uma vez que, ao vendê-lo e comprá-lo em larga escala, a torra tende a ser mais homogênea e pouco singularizada, o que diminui a capacidade de explorar as potencialidades únicas do *terroir* dos grãos e impede a realização da compra de microlotes, tão valorizados na terceira onda do café justamente pela especificidade e pela singularidade do produto.

É por isso que uma “terceira onda” se inicia, com o início do investimento em torras claras e a busca por uma série de produtores até então desconhecidos por cooperativas e revendedores. Valorizando o contato direto com esse produtor, a definição dos padrões singulares e potencialidades únicas de cada grão de café acaba sendo realizada sem a presença de intermediários ou de empresas especializadas em certificação, sendo comum que alguns baristas e cafeterias entrem em contato direto com seus produtores e eles mesmos avaliem o café que compram. Uma vez que se trata de um mercado de menor alcance, no qual as avaliações de qualidade dos grãos produzidos são primeiramente acordadas entre cafeterias e produtores, a “terceira onda de café” se apresenta como uma modalidade na qual os baristas, os estudiosos educadores sobre o café (Manzo, 2010), trabalham nas cafeterias e por vezes acompanham de perto o que se passa nas regiões produtoras.

Nesse ínterim, urge considerar a radical modulação de gosto que se estabelece como contraparte do consumo de tal produto, no qual os consumidores se deparam com um café “mais fraco”, “suave”, “sem amargor” e com “notas de fruta” – algumas das expressões recorrentemente empregadas no léxico das cafeterias que trabalham com esse tipo de produto. Tal modulação de gosto consolida transformações nas relações de consumo e produção, fazendo com que a qualidade do café esteja vinculada não apenas à importância do *fair trade* (Jaffee, 2007) e do contato direto com o pequeno produtor (Holland *et al.*, 2015) mas também à experimentação de um complexo léxico de gostos e modos de avaliação das bebidas que é tão prenhe de complexidades que envolve múltiplos métodos de preparo, diferentes tipos de manejo, variáveis formas de torra e amplas dimensões de avaliação e identificação do café. Desde então, movimenta-se uma nova onda de consumo e produção do produto na atualidade, ampliando consideravelmente o quadro de valorização do café iniciado com a onda anterior (Hamalainen, 2018).

AS CONVENÇÕES NOS ENGAJAM NO MUNDO SOCIAL: O APORTE TEÓRICO DA OBRA DE LAURENT THÉVENOT

Posto que avaliações sensoriais do café passam a ditar o novo enquadramento mercantil da

chamada “terceira onda” (Goldstein, 2011), produz-se um novo padrão de atitudes e experiências de consumo que visam a descrever e perceber as características do café comercializado. Tal forma de relação é analisada aqui pela via da chamada sociologia dos *regimes de engajamento*, iniciada ainda nos anos de 1990, que propõe outro ponto de partida para a já clássica dicotomia “agencia” x “estrutura” da sociologia: em vez de nos questionarmos sobre qual das instâncias dicotômicas fomentam a realidade social em última instância – podendo explicar, por exemplo, o que faz com que as pessoas se aventurem nas experiências de café especial –, deve-se buscar compreender tão somente como se dá a passagem da escala individual à escala social, ou seja, como as experiências com esse café, por exemplo, produzem um acoplamento de ações que, tornando-se sociais, configuram as experiências individuais.

Thévenot, então, busca construir um retrato das múltiplas formas pelas quais é possível habitar e agir socialmente. O autor apresenta um mapeamento das várias maneiras segundo as quais o que se chama de *convenções*⁵ assentam a coordenação das ações individuais (Thévenot, 1990, 2017), apontando registros mais ou menos públicos que exigem mais ou menos competência dos atores em seu engajamento com os outros (Thévenot, 2015). Sendo assim, trata-se de compreender as relações de interação entre os atores sociais a partir de seu esforço de formar o *plural*, ou seja, de produzir formas específicas de agir que dependem de um conjunto amplo de situações definidas, julgadas e legitimadas como socialmente qualificadas e corretas.

Na busca do mapeamento dos modos como as convenções organizam a experiência social, o autor apresenta diferentes tipos do que denomina de *regimes de engajamento* (Thévenot, 2017), quadros de relação com os outros que produzem o convívio comum cuja base é algum princípio de julgamento, qualificação e entendimento do entorno social. Os chamados *regimes de engajamento*, portanto, tem como chave interpretativa das relações sociais as distintas modalidades nas quais a coordenação entre os atores se baseia, ajustando as ações dos atores individuais a um modo de funcionamento social estipulado por ações compartilhadas e julgadas como convenientes pelas pessoas que participam de determinadas situações. Segundo o autor (Thévenot, 1990, p. 14):

5 Integrando um movimento teórico denominado de Economia das Convenções, originado no fim dos anos 1980, Thévenot leva a cabo um trabalho de compreensão do modo como os quadros sociais impactam e formatam a realidade econômica. Por fugir do escopo deste artigo uma discussão aprofundada sobre essa tradição teórica, vale definir aqui seu principal instrumento teórico, contido na ideia de *convenção*. As convenções são tratadas como “modelos compartilhados de interpretação da situação de troca e planos de curso da ação que são mutualmente compreensíveis e envolvem prestação de contas, ou seja, promovem uma base de julgamento comum sobre o que é apropriado nas ações suas e dos outros” (Biggart; Beamish, 2003, p. 444). Assim sendo, cada regime de engajamento fala de uma composição específica de sociabilidade, um modo próprio de interpretar e agir no mundo com os outros segundo diferentes conveniências, chaves de leitura do que se passa ou, como define o autor, “convenções coletivas mais legítimas” (Thévenot, 2017, p. 122) e “modos de apreciação” (Thévenot, 2017, p. 121) que servem de marcos para a coordenação das ações.

A ideia da ação que convém ilumina a relação entre dois termos: “agir” e “convir”. Ela nos incita a modificar as funções normalmente atribuídas à uma certa noção de ação que fecha em si mesma a iniciativa individual e à uma noção de convenção que supõe todas as exigências da realização de um acordo. Ela, na verdade, é solidamente ancorada em uma linguagem onde nós dispomos de uma larga paleta de qualificações para designar a governança de um ato, dizendo ser ele ajustado, adequado, apropriado, feliz, bem-sucedido, normal, natural, razoável. Estes epítetos têm em comum o fato de colocar uma intervenção no mundo em perspectiva de julgamento sobre sua própria realização. Intervir implica um engajamento singular com as coisas e pessoas, modificando um estado de mundo que não é só composto por palavras. O julgamento sobre o caráter convencional das relações sociais supõe basear essas relações singulares em generalidades governáveis ou convencionais. Isso se escreve em uma linguagem onde se encontram qualificações dos elementos das ações, o que leva a uma disputa baseada na incerteza com relação a adequabilidade de uma ação singular e as qualificações da convenção.

Investigando as “aderências entre individualidades e lógicas coletivas de ação” (Thévenot, 2006, p. 50), delimitar a coordenação da ação entre as pessoas constrói certos “quadros vivos” (Thévenot, 2006, p. 63) que identificam segundo quais princípios – convenções – elas *fazem o comum*. Aqui, longe de sugerir que os atores seguem apenas “normas sociais interiorizadas”, Thévenot está preocupado em compreender lógicas situadas de atuação no mundo social (Thévenot, 2006, p. 87) profundamente cambiantes, a depender dos “marcos de juízo da ação” e do “entorno qualificado comum”, partilhado entre os que atuam em determinado contexto. Afinal as convenções são situadas, delimitadas por certos momentos que podem mudar de forma imprevista, a depender dos juízos coletivos instaurados.

A partir disso, a sociologia dos *regimes de engajamento* busca analisar um trabalho constante de qualificação da própria atuação no mundo pelos atores, segundo aquilo eles delimitam como o modo mais apropriado e ajustado aos contextos em que interagem (Thévenot, 2006, p. 105). Esse trabalho analítico o leva a considerar as três principais dimensões que permitem delimitar as lógicas particulares de engajamento com o coletivo (Thévenot, 2012): uma dessas dimensões se refere à ideia de formatação da realidade; outra faz referência à produção de marcos de conveniência; a última fala sobre a identidade dos atores, numa perspectiva situada.

Quanto ao trabalho de definição e *formatação da realidade social* (Thévenot, 2001a p. 408), trata-se de considerar diferentes formatações do tempo e do espaço nas circunscrições situadas da relação entre os atores sociais, produzindo a partir daí uma configuração específica de atuação sobre um mundo também qualificado de maneira específica. É por isso mesmo que cada regime de engajamento trabalhado pelo autor estipula quadros referenciais específicos da realidade, definindo um contexto segundo diferentes formas são investidas (Thévenot, 1986) e capazes de formatar a realidade e as interações entre os atores. Desenha-se a partir daí o grau de compatibilidade entre a ação individual e seu contexto mais amplo (Thévenot, 2015, p. 86).

Compreendendo a existência de diferentes “filtros de admissibilidade” (Thévenot,

2015, p. 116), segundo os quais a forma de agir no mundo dos atores é adequada ou não, para cada formatação de realidade existem, então, *marcos de conveniência* que operam nos enquadramentos de atuação conjunta e que, por sua vez, dependem de uma capacidade de interpretação dos atores sociais que os reconhece e os põe em ação. Por exemplo, definir uma realidade como nitidamente formatada por uma relação de proximidade, como uma relação de amizade entre barista e cliente, exige como contrapartida uma capacidade de entendimento de ambas as partes para levar a cabo tal configuração de interação, fazendo o comum também por meio de suas compreensões coordenadas no contexto dessa relação.

É por isso que o modelo de Thévenot também estipula uma “economia cognitiva da ação” (Thévenot, 2006, p. 157), no sentido de que a inteligibilidade do mundo social é ao mesmo tempo definida – ou seja, formatada de uma determinada forma – valorada, interpretada e compreendida, permitindo aos atores “colocar em forma” (Thévenot, 2007) um determinado valor que passa a mobilizar as ações do conjunto de atores. Isso quer dizer que, para cada regime de engajamento, há uma forma específica de se portar (operar valor) e o interpretar – informação que utilizamos sobre o mundo em que agimos – (Thévenot, 2001, 2006, 2012).

Estabelece-se então uma paridade entre o formato do comum e a maneira comum de atuar socialmente. Disso, Thévenot (2023, p. 64) pressupõe que as relações sociais são construídas em um tipo de “ambiente” que, na verdade, opera a própria propriedade humana em meio a uma relação social. A identidade, nesse caso, é produzida pela construção de determinada realidade em que operam certos tipos de coordenação que, a depender da forma como são operados, se competentemente ou se não, qualificam o próprio operador. Em suas palavras (Thévenot, 2023, p. 64):

A gênese de cada um dos regimes de engajamento que compõem a identidade dinâmica de uma personalidade é esclarecida por um descentramento ambiental que relaciona cada um dos regimes a um tipo distinto de dependência do vivente de seu ambiente. Essa dependência [...] é objeto de uma metamorfose que valoriza como propriamente humana para construir um modo de engajamento do ser humano. O engajamento é definido como um modo de coordenação temporal consigo mesmo, comumente tido como benéfico, sustentado por certa dependência de um ambiente apropriado.

Portanto os *regimes de engajamento* são formas de estar socialmente no mundo, permitindo descrever de que forma as pessoas se envolvem em comportamentos comuns. Falar em tais regimes pressupõe considerar a formatação de uma realidade situada composta por marcos de conveniência e identidades que se projetam a partir delas, permitindo aos atores sociais agir de forma coordenada, numa mesma lógica de atuação. Com a obra *L'action au pluriel* (2006), certamente um marco teórico acabado em suas discussões sobre os modos de coordenação dos atores, o autor considera a gama de registros de valor que atuam sobre a própria coordenação cotidiana das interações entre as pessoas (Thévenot, 2001b, 2007), destacando três

regimes específicos (Thévenot, 2001, 2002, 2007, 2017) que mais tarde foram interpelados por pelo menos outros dois modelos de regime de engajamento (Auray, 2011, 2013; Werneck, 2020).

A começar pelos regimes originais da obra de Thévenot, temos um “regime de engajamento no próximo”, um “regime de engajamento no plano” e um “regime de engajamento justificado” (Thévenot, 2006). O regime de engajamento no próximo é basicamente um regime familiar em que “desgastadas, modeladas pelo uso que as damos, as coisas domesticadas alimentam nossa intimidade, nos fazendo recordar os caminhos que abrimos de comum acordo com aqueles com quem temos intimidade” (Thévenot, 2006, p. 124). A realidade conformada por esse regime comunica a pessoalidade e os vínculos pessoais e íntimos como motores das ações entre os atores, fazendo-os compor uma modalidade de interação pautada na usualidade, na plena confiança entre os que se relacionam, no amor e no cuidado entre eles, de forma a conferir a definição do social por meio de uma atenção pessoalizada a cada ator da situação (Thévenot, 2001, 2006, 2012).

Há também o regime de engajamento no plano, que ganha a forma de uma “relação objetivada em formato de plano” (Thévenot, 1995, p. 418) que coloca o ato de se engajar com o coletivo não mais como uma relação afetiva e cotidiana, mas sim como uma atividade condicionada a determinado fim e decomposta por métricas instrumentalizadas e funcionais. O objetivo dessa configuração de interação é fazer com que as pessoas “sigam um plano”, produzindo um ambiente regrado (Thévenot, 2017, p. 141), cercados de indicações prescritivas, receitas e modos de fazer, apresentados geralmente nas relações de trabalho ou em convivências com um propósito especificado e diretivo.

Por fim há o regime de engajamento justificado, em que o que mobiliza a relação entre os atores sociais é a produção de uma justificativa comum de algum fator do mundo, feita pelo ato de delimitar um valor correto e acertado das ações postas em escrutínio crítico (Thévenot, 2001, 2012, 2017). A figura do juiz e a ação de julgamento caracterizam esse regime em que as ações de todos são colocadas em questão e fiscalizadas, balizadas e decompostas em termos de justo ou injusto.

Na esteira dos regimes inicialmente mapeados na obra de Thévenot, Nicolas Auray (2011) propõe outra modalidade de engajamento que pouco tempo depois seria apropriada pelo próprio Thévenot (2015). Avaliando os impactos da “sociedade em rede” e a configuração das relações atuais entrecortadas pelo uso das tecnologias da informação, Auray delimita um “regime exploratório” caracterizado pela serendipidade (Auray, 2011), pela disposição intencional de estar aberto às novidades, se excitar e impressionar com o novo que a cada segundo aparece nas telas e jornais (Auray, 2013, p. 164). Trata-se de uma modalidade de engajamento voltada a adoção de uma postura curiosa e porosa em relação aos estímulos do mundo, comunicando uma

abertura ativa às experiências do mundo por um modo de reagir devotado ao agir reflexivo, que busca novidades e novas informações (Auray, 2011, 2013).

Há de se citar também a contribuição brasileira de Werneck (2020), que desenvolve o modelo de um engajamento circunstancial, voltando-se particularmente às interações motorizadas. Tal engajamento compõe uma “coordenação com o mundo e com os outros em termos das contingências à medida que se colocam” (Werneck, 2020, p. 350), onde se está “aberto para um perene estado de contingência e surpresa, na medida das circunstâncias que vão se impondo *ad hoc*, coordenando-se com os outros de forma também concebidas para o momento” (Werneck, 2020, p. 348). Nesse sentido, a coordenação entre os atores sociais compõe um modelo de interação no qual um perene estado de atenção é adotado de forma a promover as circunstâncias o *status* de elementos decisivos do enquadramento das ações, quase como um jogo de estímulo e resposta no qual um novo elemento aparece no mundo para os atores, dirigindo-se a ele uma reação circunscrita.

Como se vê, a sociologia dos regimes de engajamento tem movimentado uma série de reflexões sobre as modalidades de coordenação das ações entre os atores sociais no mundo, de forma a propor distintas configurações da realidade, marcos de conveniência, arranjos cognitivos e formas identitárias capazes de fornecer indicativos da forma como os atores atuam conjuntamente e formam o social. Sob tal aspecto, ao investigar a degustação no desenho mercantil do café especial, busco sugerir uma complementação aos esforços de atualização do modelo de Thévenot, sugerindo o “regime de engajamento na atenção” a partir de uma teoria fundamentada no caráter das relações sociais produzidas pelo dispositivo de degustação neste mercado.

O “PLURAL” DA DEGUSTAÇÃO

Como demonstra Jonathan Crary (2001), a capacidade de “prestar atenção” é histórica e socialmente construída; compunha um objeto de pesquisa que encontrava ampla discussão na filosofia pelo menos desde os anos de 1870, nas figuras clássicas de George Herbert Mead e John Dewey, filósofos da vertente pragmática. Tais discussões iniciais são rearranjadas no cenário contemporâneo, colocando-se como questões ora a forma como os atores sociais organizam seletivamente as informações de suas experiências no mundo, delimitando certos fenômenos como dignos de atenção (Crary, 2001, p. 21-24; Zerubável, 2018) ou, ainda, como o regime de produção capitalista direciona a atenção dos indivíduos aos produtos produzidos (Citton, 2014).

Inspirado nesses trabalhos que postulam uma construção social sobre o uso da atenção,

proponho uma compreensão de uma modalidade de fazer comum – nos moldes discutidos por Thévenot – voltada à simultaneidade do atentar-se, uma coordenação entre os atores sociais cuja modalidade de relação, cuja formatação da realidade e cuja postura cognitiva socialmente adotada estejam voltadas à sensibilidade para com os estímulos do mundo e à sua tradução e enquadramento, produzindo uma reflexão que toma distância da naturalidade do mundo e é feita simultaneamente com a participação dos outros.

Tomando a degustação no mercado de café especial como modalidade de interação voltada a partilhar e processar uma experiência perceptiva (Chateauraynaud; Bessy, 1995, p. 175), tornando-a comum, busco descrever um regime de engajamento que fundamenta uma relação de coordenação de ações voltada a perceber a interação com o próprio mundo social. De partida, a atenção será definida aqui pelo aporte de Zerubável (2018), que se refere ao ato de produzir uma “subversão cognitiva” do ordinário e tomar algo aparentemente dado e natural em um fenômeno digno de nota, “marcado”, delimitado a partir de um sentir enfático e significativamente inteligível.

Por isso, considero o proposto *regime de engajamento na atenção* como uma modalidade de relação social na qual as pessoas envolvidas circunscrevem sua atuação no mundo social de maneira a estabelecer uma posição ativa que busca perceber os estímulos à sua volta e os ordenar conjunta e convenientemente (Reckwitz, 2017). Aqui, portanto, o ato de perceber é aquele que coordena as práticas sociais entre os atores, investindo formas (Thévenot, 1986) voltadas a guiar a percepção de si com os outros para consolidar uma identificação, uma organização e uma classificação das sensações por meio de um gesto perceptivo⁶.

Como exemplo do que quero dizer, a partir de um olhar para a relação mercantil desenhada no encontro entre o barista e o consumidor no mercado de café especial, mobilizo principalmente o material proveniente de minha observação participante (Becker, 1997) em um evento de degustação de cafés realizado ainda em 2020 que, de certa forma, coaduna grande parte da habitualidade dos consumidores para com esse mundo mercantil e expressa de modo habitual a gama de práticas que o envolve. No evento referido, a cafeteria da cidade do Rio mobilizada no início deste artigo foi selecionada para servir de local onde as amostras de grãos

⁶ Decerto é preciso considerar que há toda uma discussão por parte de uma vertente pragmática da sociologia que emprega a necessidade de definição das situações que experienciam os atores sociais em suas interpelações valorativas diárias (Thomas; Thomas, 1938, p. 572), levando em conta um processo de abdução relativo de cadeias de símbolos pelos quais construímos concepções de inteligibilidade do mundo (Peirce, 1977), colocando em termos a forma como, em um processo inerentemente investigativo (Dewey, 1939), as situações são entendidas e nos localizamos nelas. Não é o caso da aposta analítica circunscrita aqui, que não toma a atenção como um processo inerente à vida social, tomando-a, em vez disso, um fazer comum, combinado e coordenado que tem no ato de perceber o principal elemento de produção de relações sociais. Ou seja, não busco realizar uma discussão do modo como as pessoas percebem as coisas do mundo social ou como o processo de percepção é indissociável de nossa atuação nele, e sim pensar na forma como, pela atenção, produzimos sociabilidades situadas.

de café selecionadas na já mencionada Semana Internacional do Café (SIC) daquele ano seriam colocadas à prova para que o público consumidor, a partir de sua avaliação, escolhesse o café merecedor do prêmio Coffee of the Year.

Segundo a descrição do evento no site da SIC, o concurso tem duas fases: na primeira, recebem-se amostras de produtores de todo o Brasil, torradas de maneira padrão pela comissão organizadora do evento e provadas por profissionais especialistas na prova e na definição sensorial dos cafés. Na segunda fase, as melhores amostras selecionadas são submetidas ao público geral. No caso de 2020, foram selecionadas 21 amostras agrupadas em 4 grupos gerais – 10 amostras de arábica, 5 de robusta, 3 de fermentação induzida arábica e 3 de fermentação induzida robusta – nos quais os consumidores deveriam eleger o melhor café de cada categoria. Os cafés participantes, então, eram preparados pelos baristas em diferentes cafeterias do Brasil em uma máquina de café coado, todos de forma mecânica e sem nenhuma interferência do fazer dos profissionais, para não haver alteração notável de sabor no café produzido a partir da habilidade individual de cada barista.

No caso do evento no Rio, depois de prontos, os cafés foram colocados em garrafas térmicas e servidos na parte de fora da cafeteria (já que era necessário preservar o distanciamento entre as pessoas e o mínimo de contato entre elas, por conta da pandemia de covid-19), e cada interessado em prová-los deveria pegar um copo descartável, degustar cada uma das amostras e indicar sua variedade de preferência no aplicativo da SIC, voltado diretamente ao prêmio Coffee of the Year. Nesse evento, organizei minhas observações em duas frentes: uma voltada para a interação de quatro grupos formados ao longo da tarde de degustações, outra direcionada a uma análise mais geral das interações no evento e a seu impacto nos fluxos da cafeteria, realizada por meio da circulação entre as pessoas e a observação de suas ações e seus comentários em relação ao que viviam ali, por vezes interpelando os próprios baristas da cafeteria receptora do evento.

Figura 1 e 2. Evento de degustação de cafés realizado pela SIC 2020, em uma das cafeterias acompanhadas na etnografia



Fonte: Logo do site da SIC 2020; imagem autoral.

No primeiro grupo citado na observação havia cinco pessoas, entre elas uma barista. São dois os principais destaques da interação entre elas: primeiramente, é importante considerar que um assunto delongadamente conversado nesse grupo foi a ideia de que consumir café especial era “um caminho sem volta”. Isso ocorreu principalmente no momento em que a terceira rodada estava para ser preparada, e as pessoas geralmente se voltavam para o barista, falando da importância de terem ouvido esses profissionais sobre “prestar atenção no café”, realizando um processo gradual de mudança de hábitos de consumo e se voltando exclusivamente ao consumo dos “cafés de qualidade”. Inclusive um senhor integrante do grupo disse que o café *commodity* era “impraticável” em casa, mobilizando a ideia de que o “próprio corpo” rejeitava seu consumo. Ainda foi curioso reparar que apenas o barista não ingeria qualquer tipo de alimento para além do café, enquanto outras pessoas do evento compravam docinhos e bolos da cafeteria para acompanhar a rodada de degustação. A única coisa que o barista fazia era tomar o café que selecionara em pequena quantidade, prestar atenção ao que sentia na boca – o que era percebido por suas expressões faciais, que sugeriam concentração ao ingerir o alimento, com os olhos voltados para baixo e forçando a boca, como se examinasse o que havia na língua – e, logo depois, antes de ingerir outra amostra de café, tomar água com gás, na provável tentativa de “limpar” o sabor prévio do café.

Já o segundo grupo observado era composto por três rapazes. Um não apenas tecia comentários técnicos de avaliação do café, falando do “corpo”, do “tipo de fruta” e de como ele era percebido em sua língua, fazendo também uma clara separação entre o que o “aroma” e o “sabor” realmente apresentavam, classificando a bebida em variáveis distintas e intercomunicantes, mas plenamente técnicas. Os outros dois rapazes eram bem menos técnicos, limitando-se a especificar a amostra que eles haviam preterido e a apontar termos genéricos como “mais leve” ou “mais doce”, circulando mais pelo evento do que o outro, e assim observando os métodos da cafeteria, os preparos dos baristas para o evento e por vezes consumindo algo do estabelecimento. Como os três estavam sentados à mesa, haviam consumido bolos, salgados e outras bebidas, tendo a maior parte da degustação servido de palco para discussões voltadas ao trabalho, já que pareciam ser colegas que haviam acabado de sair para o almoço. Por conta disso, o café das amostras era o protagonista apenas nos momentos em que era servido; nesse momento, efetivamente dominava a conversa dos integrantes do grupo, preenchendo a interação por completo.

Esse grupo era radicalmente diferente do primeiro nesse aspecto, bem como do terceiro, nos quais a bebida monopolizou as conversas mesmo no momento em que não era servida. Nesse terceiro grupo, certamente o maior, com dez pessoas, a maior parte seguramente era de clientes da cafeteria, já que muitos conversavam com a barista dona do estabelecimento. Além disso, as pessoas desse grupo também voltavam sua atenção para os outros participantes

da degustação. Eles analisavam conjuntamente o que parecia para eles ser a preferência das pessoas com relação ao café degustado por todos. Uma moça inclusive perguntou a barista da cafeteria:

- Rafa, fala a verdade, qual desses você mais gostou? Porque, assim, né, se você falar que gostou do que eu escolhi é porque ele é bom mesmo.
- O pessoal gosta desses cafés fermentados, né? Eu prefiro um café mais comum, que dá pra tomar todo dia de forma repetida. Esses diferentes cansam, às vezes, aí não dá para você fazer sempre quando acorda pela manhã.

Nesse grupo, o café era avaliado de acordo com o sabor mais imediato, não segundo as métricas isoladas – recurso técnico utilizado por um dos rapazes do grupo dois. Em vez disso, ouviam-se comentários genéricos, nitidamente voltados a identificar por analogia um sabor característico do café e definir o “melhor” café de cada rodada:

- Esse tem gosto de uísque!
- Eca, eu tô sentindo parafina nesse aqui! E olha que eu surfava, sei o que eu estou falando.
- Esse aqui tem uma coisa meio velha, tipo uva passa.
- Tem cheiro de chocolate, mas, quando tomo, me lembra uma coisa mais amêndoa.
- Achei esse mais melado que aquele.

O quarto e último grupo era composto por dois rapazes que distinguiam os cafés entre o que chamavam de “cafés de entrada” e “cafés exóticos”, referente à diferença entre os produtos com paladar mais convencional (como chocolate) e aqueles mais frutados ou florais (caso do café “com gosto de parafina”). Os considerados melhores por eles eram os “exóticos”, e debatiam seus sabores – como em todos os grupos –, por vezes, segundo um ou outro apontamento mais técnico, tais como “grau de acidez”, conversando também sobre a história de cada um com a bebida e sobre os métodos de preparo preferidos e usuais na rotina de cada um.

Como disse, além dos grupos, analisei também as interações no evento em geral, muito relacionadas ao atendimento em cafeterias de café especial que contribui para a identificação das ações do evento. Uma observação relevante é que a delimitação em grupos não foi apenas um exercício metodológico de organização dos dados, mas uma dinâmica muito própria das interações da SIC 2020. Os visitantes tendiam a compartilhar suas impressões, e poucas eram as pessoas sozinhas, no final das contas. Pessoas que não se conheciam logo interagiam com outras, tendo o “sensorial” como motor. É o caso, por exemplo, do café com sabor de “parafina”, que fez com que um rapaz que acabara de chegar ao evento se dirigisse ao terceiro grupo, pedindo licença e se desculpando pela intromissão que o fazia “concordar demais” com aquele “sabor estranho” mencionado por uma das meninas. É por isso mesmo que degustar o café parecia ser uma dinâmica a ser empreendida com o outro, pela interpelação de opiniões e pelo fomento de

noções comuns daquilo que se percebia (Eymard-Duvernay, 1989, p. 332).

Outro fato curioso a ser reparado é que as notas sensoriais do café, amplamente mobilizadas como conteúdo das interações entre os participantes, nunca eram efetivamente definidas, apresentando-se como parte de uma indefinição na situação amplamente compartilhada. Quanto mais se debatiam e mais se compartilhavam as opiniões sobre os sabores e percepções, mais incerteza era fomentada sobre o perfil de cada café. Por vezes, algumas pessoas diziam não “saber mais” o que realmente estavam sentindo, ora levadas a crer que sentiam o que o outro afirmava sentir, ora apontando o quanto ouvir o comentário dos outros as fazia perceber outras nuances da bebida que experimentavam.

Tanto a formação dos grupos quanto as discussões sobre os sabores do café eram caracterizadas pelo alto grau gesticular das interações. As pessoas não apenas se mostravam nitidamente compenetradas nas análises das bebidas, ingerindo pequenas quantidades, avaliando a textura e o sabor na língua e denotando tal ação por meio de expressões claramente indicativas de atenção e concentração, mas também se interpelavam sobre os sabores por meio de gestos, caretas e expressões corporais voltadas a expressar ao máximo o que sentiam ao ingerir cada bebida. As reações corporais aqui não eram apenas aquelas vinculadas ao aprazível e/ou ao repulsivo – indicavam também um posicionamento de busca e exploração da própria percepção, já que muitos utilizavam expressões de dúvida e busca, com sobrancelhas franzidas e olhares fixos nos copos.

Guardadas as indefinições com relação ao perfil de sabor exato de cada café e a mobilização conjunta de julgamentos entre os atores, altamente expressiva e corporificada, trato ainda de um caso paradigmático relacionado à maneira como as pessoas compareceram ao evento. De um lado, havia aqueles ali presentes de forma “acidental”, que haviam passado pela cafeteria quando tomaram conhecimento da possibilidade de “tomar café de graça” (e se sentiram curiosos pelo evento) e/ou que provaram um ou dois cafés e logo foram embora, sem nem sequer avaliar as bebidas da forma esperada pela organização da SIC. Por outro lado, havia as pessoas previamente informadas pelo evento, participando ativamente da eleição do melhor café – caso da maior parte dos participantes dos grupos analisados. É claro que há ainda um contingente de pessoas desinformadas sobre o evento e que, ao ali passarem, se mostraram interessadas em participar dele, como uma senhora que não apenas se dirigiu à barista para saber “o que estava acontecendo” como ficou até o final, comprando alguns cafés e consumindo produtos na própria cafeteria que abrigava o evento.

Observei como ela “se localizou” no evento de degustação de cafés: a barista lhe preparou um café coado, colocando-a em frente ao balcão, explicando a origem do grão com que trabalhava (mostrando-lhe a embalagem com uma série de indicativos da “identidade” do produto), descrevendo sua relação com a fazenda produtora, pesando os grãos, moendo-

os, oferecendo-os moídos para que a senhora os cheirasse e falasse um pouco do que sentia. Logo depois, a profissional escaudou o filtro do método utilizado, explicou as características daquele modo de preparo enquanto filtrava o café e finalmente o entregou à cliente, novamente interpelada quanto ao que sentia e o que tinha apreciado nele.

Utilizo essa cena no intuito de demonstrar como as modalidades de interação próprias do evento de degustação do café especial guardam relações implícitas com as práticas de mercado mais amplas e cotidianas das cafeterias de especialidade. Como se vê, a degustação assume um lugar no modo engajado do consumo do café (Perrut, 2024), pensada como um recurso da interação destinado a partilhar e processar uma experiência perceptiva (Chateauraynaud; Bessy, 1995, p. 175), além de instaurar uma pragmática da atenção que coordena uma relação entre corpos, valores e dispositivos de julgamento (Hennion, 2015), mobilizados no intuito de fazer perceber diferenças vinculadas ao produto comprado. Sob tal aspecto, enquadra-se um plano de experiências que permite fixar certas modalidades de funcionamento do próprio mercado. Contudo, longe de tratar a degustação apenas como uma modalidade meramente mercantil de ajustamento entre oferta e demanda (Méadel; Rabeharisoa, 2013, p. 191-193), acredito ser possível considerá-la segundo a configuração comum que ela atualiza nas próprias relações sociais, pensando-a como um marcador de sociabilidade, uma maneira como os atores sociais atuam no mundo social, agindo em conjunto por meio da atenção.

O REGIME DE ENGAJAMENTO NA ATENÇÃO

Como uma coordenação das ações voltada a sentir e perceber os acontecimentos do mundo, ordenando-os em quadros de inteligibilidade, o engajamento na atenção permite perceber e identificar o perfil sensorial do café, isolando-o em alguma dimensão descritiva (como chocolate, fruta ou flor, utilizando da *símile*). Tal atividade é baseada em um conjunto de ações que estimula o sentir com o outro, pautando uma relação que tem o propósito de atentar-se ao mundo e a percebê-lo comumente. Inclusive, como pode se ver em alguns momentos, isso fazia com que as pessoas “sentissem” um gosto no café somente porque os outros afirmavam tê-lo sentido. Além disso, torna-se completamente compreensível o fato de a atividade de que a degustação no evento delimitou organicamente grupos – já que se tratava de desenhar marcos comuns sobre as percepções variadas, tornando a experiência sensorial um elemento comum de definição da qualidade – e foi marcada pela indefinição do sabor último de cada café – uma vez que a percepção comum da bebida é, antes de mais nada, um processo interativo e investigativo voltado às formas de avaliar e processar as experiências do paladar.

Nesse caso, ainda que perceber e classificar o mundo seja um traço característico de todos os regimes de engajamento, argumento que em nenhum deles é uma atividade tratada como conteúdo principal da interação entre os atores, caracterizando a atenção não como elemento fundamental das sociabilidades, mas sim como um modo implicitamente cognitivo de as realizar, uma característica inerente à atuação no social. Como argumento, o regime de engajamento na atenção institui-se por uma configuração de situação na qual os atores sociais encontram-se convocados a identificar algo que se passa no mundo, traduzindo-o de uma maneira ordenável e caracterizável por meio de um exercício de percepção de algo tomado em conjunto e construído de maneira coordenada. Refiro-me aqui a uma versão reflexiva e socializada da definição da situação que não está estipulada na percepção comum que sustenta todos os outros regimes de engajamento do modelo de Thévenot, já que o que está implicado é um tipo de partilha singular do mundo interior de sensações, desenvolvido em uma operação social de legibilidade.

Ainda de acordo com esse argumento, torna-se importante delimitar algumas das diferenças entre o regime que proponho e o regime no plano (Thévenot, 2002, 2006) e o regime exploratório (Auray, 2011, 2013), por conta de suas características similares. Primeiramente, em vez de tratar a percepção dos atores a partir de uma perspectiva funcional e prescritiva, construída por passos e metas acordados a um plano futuro, o regime de engajamento na atenção é sobremaneira voltado ao presente, à identificação e à atenção a alguma coisa que ocorre naquele momento, sem vistas a tecer qualquer objetivo futuro. Isso posto, trata-se de um regime calcado nas sensações comuns e nos quadros de percepção comum das sensações do mundo, não de uma escala métrica que traça as percepções e as alinha em um determinismo objetivo. Digno de nota, o próprio evento de degustação poderia ser observado como a junção do regime no plano (avaliar um café) com o da atenção (degustar e perceber os gostos), sem, necessariamente, excluir um ou outro.

Por outro lado, é evidente que a atividade de perceber sensações e estímulos externos também se realiza por meio de uma postura investigativa, tendo a curiosidade e a exploração como categorias da ação dos atores, presente tanto no regime da atenção quanto no regime exploratório (Auray, 2013). Contudo há uma diferença substancial entre esses dois regimes: enquanto para a atividade exploratória o que mais importa é o ato de investigação, ou seja, a coordenação das ações que se caracteriza pelo ato de viajar nas experiências e fazer descobertas a partir delas, adotando uma postura reflexiva sobre a serendipidade (Auray, 2013, p. 164; Auray, 2011, p. 337), no regime de engajamento na atenção o enfoque recai sobre a atividade de depuração da descoberta, ou seja, a aquilo que se faz quando a experiência de navegação e serendipidade se depara com algo, ordenando, classificando e enquadrando o que foi descoberto por um processo comum de tradução conveniente de legibilidade. Sendo assim, enquanto um

regime enquadra as interações pelo agir investigativo e curioso, o outro caracteriza o ato de ordenação e caracterização da percepção de algo, estimulando uma atividade comum de atenção e enquadramento do mundo.

O curioso, neste caso, é que delimitar o regime de engajamento na atenção me fez perceber que a atividade reflexiva que caracteriza a atuação dos atores nessa coordenação de ações também pode ser voltada a ela mesma, de forma a fazer refletir sobre a própria forma como os atores percebem e prestam atenção ao mundo social. No momento em que se veem questionando como o mundo social aparece para eles e a forma como as sensações de suas interações interpelam sua própria agência, como no caso da identificação do gosto do café, por exemplo, direciona-se uma coordenação de ação que se volta a ordenar tais estímulos, mas, também, a fazer um duplo questionamento: como eu percebo e direciono a própria atenção? O que quero dizer com isso é que no engajamento na atenção frequentemente há a possibilidade de que os atores destaquem as partes do corpo ou as formas específicas de direcionar a atenção a algo, de modo a compartilhar com os outros quais as melhores formas de perceber as sensações. Como no caso do café, era frequente que os baristas mencionassem partes da língua na definição dos sabores ou mesmo o “céu da boca” para direcionar uma atenção ao “corpo” do café.

Tabela 1. Acréscimo ao modelo heurístico dos regimes de engajamento baseado no quadro esquemático apresentado em Thévenot (2012)

REGIMES DE ENGAJAMENTO	ENGAJAMENTO NO PRÓXIMO	ENGAJAMENTO NO PLANO	ENGAJAMENTO JUSTIFICADO	ENGAJAMENTO NA ATENÇÃO
Capacidade investida	Acomodação pelos vínculos pessoais	Autonomia do planejador	Qualificação do bem comum	Aparelhamento das sensações
Bem engajado	Cômodo (Conveniência pessoal)	Projeto (conveniência do plano)	Bem comum (Convenção coletiva)	Percepção (Conveniência classificatória)
Realidade engajada	Pessoalmente acomodada	Funcional	Comunalidade	Inteligível
Formato da informação	Local e pessoal	Indicação de funcionalidade	Grandeza e legitimação	Classificatória e ordenada
Posicionamentos: a) Certa b) Dúvida	Rotineiro/ Tateável	Funcional/ Falha	Justificado/ Criticado	Identificado/ Apercebido
Temporalidade	Legado passado	Projeto futuro	Variável	Presente
Engajamento mútuo	Atencioso e carinhosamente próximo	Planejado em comum e contratual	Qualificado no bem comum	Decodificador das experiências
Ajuda ao envolvimento dos outros	Solicitude e cuidado com o próximo	Confiança no planejamento	Qualificação pública	Metapercepção
Reificação dos outros	Abuso dos laços de proximidade	Exploração instrumental	Redução à objeto qualificado	Efeito manada das sensações

Fonte: Elaborado a partir de Thévenot (2012).

Decerto o regime de engajamento na atenção é passível de caracterizar uma série de outras relações que não aquelas figuradas apenas em momentos de degustação, tratando-se de um regime de sociabilidade, não de uma configuração de situação específica. É justamente por isso que encerro minhas considerações sobre o regime de engajamento na atenção complementando o quadro esquemático de diálogo direto com Thévenot (2012), apresentando-o como um regime que busca classificar, depurar e perceber as experiências por um aparelhamento de sensações comuns.

Deste modo, delimito aqui uma modalidade de relação na qual se exerce uma capacidade perceptiva das sensações conjuntamente com os outros para ordená-las em quadros de convenção legíveis e partilhados de interpretação. Sustento, então, que esse regime de engajamento se institui nos momentos em que cabe aos atores sociais perceber conjuntamente uma coisa ou outra e, justamente nesse processo, diferenciar e organizar os múltiplos estímulos relativos à sua interação no mundo social, ordenando-os em quadros reconhecíveis, convencionais e estabilizados de significação. Como se pode reparar, grande parte das situações descritas no artigo segue alguns dos processos destacados: perceber o sabor do café escolhido, tornando perceptível algum traço dele por meio de um trabalho de percepção fomentando comumente.

CONCLUSÕES

O propósito deste artigo foi o de propor uma nova modalidade dos regimes de engajamento apresentados na obra de Laurent Thévenot (1990, 2006), apostando em uma forma de inteligibilidade do mundo social em que os atores se envolvem em um processo de identificação e depuração dos estímulos do mundo. Tal construto teórico é resultado de uma busca por compreender como o mercado de café especial institui um processo de captura comercial (Callon, 2021) que enquadra esse produto em um investimento de valor específico voltado ao reconhecimento de sua qualidade singular (Karpik, 2010), investindo formas (Thévenot, 1989) sobre seu consumo de modo associar o café à prática da degustação (Perrut, 2024).

A partir de uma discussão que apresenta a teoria de Thévenot, busquei desenhar o chamado regime de engajamento na atenção com o propósito de dar conta de um processo coordenado e coletivo pelo qual as experiências de consumo do produto tomam forma (Thévenot, 2001a, 2001b, 2006, 2007). Mobilizando a ideia de que o gosto pelo café é antes uma atividade prática que uma disposição, destaco a atividade de perceber e definir em conjunto como a fórmula

prática segundo a qual a singularidade do café é mobilizada nos marcos de ação dos envolvidos no mercado, identificando como traduzimos e transmutamos nossos sentidos corporais em relações sociais (Low, 2012). Argumento aqui que a “captura comercial” do mercado de café especial – ou seja, o processo de conversão da experiência da bebida *commodity* em bebida especial – passa pela coordenação das sensações produzida nas análises sensoriais, que são, elas mesmas, formas específicas de produção de relações sociais – e, por isso mesmo, instauradas na forma de um regime de engajamento.

REFERÊNCIAS

1. ALLAIRE, Gilles. Quality in economics: a cognitive perspective. *In*: HARVEY, Mark, WARDE, Alan; MCMEEKIN, Andrew. **Qualities of food**. Manchester University Press: Manchester, 2004. p. 61-93.
2. AURAY, Nicolas; VÉTEL, Bruno. “L’exploration comme modalité d’ouverture attentionnelle: Design et régulation d’un jeu freemium”. **Réseaux**, v. 182, n. 6, pp. 153-186, 2013.
3. AURAY, Nicolas. “Les technologies de l’information et le régime exploratoire”. *In*: VAN ANDEL, Pek; BOURSIER, Danièle (org.). **La sérendipité: Le hasard heureux**. Paris: Hermann, 2011. p. 329-343.
4. BIGGART, Nicole; BEAMISH, Thomas. The economic sociology of conventions: habit, custom, practice, and routine in market order. **Annu. Rev. Sociol.**, London, v. 29, p. 443-464, 2003.
5. BECKER, Howard. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec, 1997.
6. BUSCH, Lawrence. Contested terrain: the ongoing struggles over food labels, standards and standards for labels. *In*: LAURENT, Brice; MALLARD, Alexandre (org.). **Labelling economy: qualities and values in contemporary markets**. London: Palgrave Macmillan, 2020. p. 33-58.
7. CALLON, Michel. **Markets in the making: rethinking competition, goods and innovation**. New York: Zone Books, 2021.
8. CHATEAURAYNAUD, Francis; BESSY, Christian. **Experts et faussaires: pour une sociologie de la perception**. Paris: Métailié, 1995.
9. CITTON, Yves. **L’économie de l’attention: ¿horizon ultime du capitalisme?** Paris: La Découverte: 2014.
10. CRARY, Jonathan. **Suspensions of perception: attention, spectacle and modern culture**. Cambridge: MIT Press, 2001

11. COULANGEON, Philippe. **Sociologia das práticas culturais**. São Paulo: Editora Sesc. 2014.
12. DAVIRON, Benoit; PONTE, Stefano. **The Coffee Paradox: Global Markets, Commodity Trade and the Elusive Promise of Development**. London: Zed, 2005
13. DEWEY, John. **Logic: The Theory of Inquiry**. Nova York: Henry Holt and Company, 1939.
14. EYMARD-DUVERNAY, François. Conventions de qualité et formes de coordination. **Revue économique**, Paris, v. 40, n. 2, p. 329-360, 1989.
15. GOLDSTEIN, Elaine. The “coffee doctors”: the language of taste and the rise of Rwanda’s specialty bean value. **Food and Foodways**, Fayetteville, v. 19, n. 1, 2011. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/07409710.2011.544226>. Acesso em: 02/07/2024
16. GRONOW, Jukka. Standards of taste and varieties of goodness: the (um)predictability of modern consumption. *In*: HARVEY, Mark, WARDE, Alan, McMEEKIN, Andrew. **Qualities of food**. Manchester: Manchester University Press, 2004. p. 28-60
17. HAMALAINEN, Mirja. **BETTER COFFEE?** The intertwining of ethics and quality in the third-wave coffee subculture. 2018. Dissertação (Mestrado em Comércio Internacional) – Departamento de Política e Ciências Econômicas, Universidade de Helsinki, Finlândia, 2018.
18. HENNION, Antoine. Music lovers: taste as performance. **Theory, Culture and Society**, [s. l.], v. 18, n. 5, p. 1-22, 2001.
19. HENNION, Antoine. Une sociologie des attachement: D’une sociologie de la culture à une pragmatique de l’amateur. **Sociétés**, Paris, n. 85, p. 9-24, 2004.
20. HENNION, Antoine. Those things that hold us together: taste and sociology. **Journal of Cultural Sociology**, London, v. 1, n. 1. p. 97-114, 2007.
21. HENNION, Antoine. The price of the people. Sociology, performance, reflexivity. *In*: WARDE, Alan; SILVA, Elizabeth. **Cultural Analysis and Bourdieu’s legacy**. London: Routledge, 2010. p. 117-127.
22. HENNION, Antoine. Pragmática do gosto. **Desigualdade & Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 253-277, 2011. Disponível em: http://desigualdadediversidade.soc.puc-rio.br/media/artigo10_8.pdf. Acesso em: 02 jul. 2024
23. HENNION, Antoine. “Paying attention: What is tasting wine about? *In*: BARTHOIN, Arthur.; HUTTER, Marcel. STARK, David (ed.). **Moments of valuation: Exploring sites of dissonance**. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 37-56.
24. HENNION, Antoine; GOMART, Emilie A sociology of attachment: Music amateurs, drug users. *In*: LAW, Jow; HASSARD, Joane (ed.) **Actor Network Theory and after**. Oxford: Sociological Review and Blackwell, 1999. p. 220-247.

25. HENNION, Antoine; TEIL, Geneviève. Discovering quality or performing taste? A sociology of the amateur. *In*: HARVEY, Marcel; McMEEKIN, Albe; WARDE, Alan (org.). **Qualities of Food**. Manchester: Manchester University Press, 2004. p. 19-37.
26. HOLLAND Emil *et al.* Coordinating quality practices in Direct Trade coffee. **Journal of Cultural Economy**, London, v. 9, n. 2, p. 186-196, 2015. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17530350.2015.1069205>. Acesso em: 02 jul. 2024
27. JAFFEE, Daniel. **Brewing justice**: fair trade, sustainability, and survival. Berkeley: University of California Press, 2007.
28. KARPIK, Lucien. **Valuing the unique**: the economics of singularities. Princeton University: New Jersey, 2010.
29. KOPYTOFF, Igor. The cultural biography of things: commoditization as process. *In*: APPADURAI, Arjun (ed.). **The social life of things**: commodities in a cultural perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 64-91.
30. LOW, Kelvin. The Social Life of the Senses: Charting Directions. **Sociology Compass**, v. 6, n. 3, p. 271–282, 2012.
31. MATHIEU, Paula. Economic citizenship and the rethoric of gourmet coffee. **Rethoric Review**, [s. l.], v. 18, n. 1, p 112-127, 1999.
32. MANZO, John. Coffee, connoisseurship, and an ethnomethodologically informed sociology of taste. **Human Studies**, New York, v. 33, p.141-155. 2010.
33. MANZO, John. “Third Wave” coffeehouses as venues for sociality: on encounters between employees and customers. **The Qualitative Report**, Davie, v. 20, n. 6. 2015. Disponível em: <https://nsuworks.nova.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2141&context=tqr>. Acesso em: 02 jun. 2024.
34. MEADEL, Cécile; RABEHARISOA, Vololona. Taste as a form of adjustment between food and consumers. *In*: COOMBS, Rod; GREEN, Ken; RICHARDS, Albert; WALSH, Vivian (org.). **Technology and the Market**: Demand, markets, users and innovation. Cheltenham: Edward Elgar, 1999. p. 289-300
35. PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1977.
36. PERRUT, Igor. Atos de qualificação do café especial: circulando pelas convenções de qualidade do mercado de “terceira onda”. **Revista Pós Ciências Sociais**, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 71–91, 2024. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/23447>. Acesso em: 03 jun. 2024.
37. RECKWITZ, Andreas. How the senses organize the social. *In*: LITTIG, Beate; JONAS, Michael (ed.). **Praxeological Political Analysis**. London: Routledge, 2016. p. 26-37
38. ROSEBERRY, William. The rise of yuppie coffees and the reimagination of class in the United States. **American Anthropologist**, New York, New Series, v. 98, n. 4, p. 762-775, 1996.
39. ROSENBERG, Lauren *et al.* Practices of third wave coffee: a Burundian producer’s

- perspective. **Business Strategy and the Environment**, Bangkok, v. 27, p. 199-214, 2018. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/bse.2010>Acesso em: 02 jun. 2024.
40. SLINGERLAND, Edward. **Drunk: how we sipped, danced, and stumbled our way to civilization**. Nova York: Little Brow Spark, 2021.
41. SMITH, Julia. Fair trade and the specialty coffee market: growing alliances, shifting rivalries. In: MOBERG, Mark; LYON, Sarah (org.). **Fair trade and social justice: global ethnographies**. Nova York: New York University Press, 2010. p. 28-46
42. SOLANO, Denia. Cultura, sabor e mercado do café: uma leitura antropológica. In: MENASCHE *et al.* (org.) **Dimensões socioculturais da alimentação**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012. p. 149-166
43. STANDAGE, Tom. **História do mundo em 6 copos**. Rio de Janeiro: Zahar 2012
44. THÉVENOT, Laurent. “Les investissement de forme”. In: THÉVENOT, Laurent. **Conventions Économiques: Cahiers du Centre d’Étude de l’Emploi**, 29. Paris: PUF, 1986.
45. THÉVENOT, Laurent. L’action qui convient. In: THÉVENOT, Laurent. **Les formes de l’action**. Paris, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, 1990. p. 39-69.
46. THÉVENOT, Laurent. “L’action en plan”. **Sociologie du Travail**, v. 37, n. 3, p. 411-434, 1995.
47. THÉVENOT, Laurent. Organized complexity: conventions of coordination and the composition of economic arrangements. **European Journal of Social Theory**, [s. l.], v. 4, n. 405, p. 405-425, 2001a.
48. THÉVENOT, Laurent. Pragmatic regimes governing the engagement with the world. In: SCHATZKI, Theodore; KNORR-CETINA, Karin; SAVIGNY, Eike (ed.). **The practice turn in contemporary theory**. London: Routledge, 2001b. p. 64-82.
49. THÉVENOT, Laurent. Conventions of co-ordination and the framing of uncertainty. In: FULLBROOK, Edward (org.). **Intersubjectivity in economics**. London: Routledge, 2002. p.181-197.
50. THÉVENOT, Laurent. The plurality of cognitive formats and engagements: moving between the familiar and the public. **European Journal of Social Theory**, London, v. 10, n.3, p. 409-423, 2007.
51. THÉVENOT, Laurent. The invested human being: four extensions of the notion of engagement. In: ARCHER, Margaret; MACCARINI, Andrea (org.). **Engaging with the world: agency, institutions, historical formations**. London: Routledge, p. 19-38, 2012.
52. THÉVENOT, Laurent. Making commonality in the plural on the basis of binding engagements. In: DUMOUCHEL, Paul; REIKO, Gotoh Reiko (org.) **Social bonds as freedom: revising the dichotomy of the universal and the particular**. Oxford: Berghahn,

2015. p. 82-108.
53. THÉVENOT, Laurent. **La acción en plural**: una introducción a la sociología pragmática. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2017. [2006].
54. THÉVENOT, Laurent. Os passivos da humanidade comum. *In*: WERNECK, Alexandre; FERREIRA, Letícia (org.). **Questões de moral, moral em questão**: estudos de sociologia e antropologia das moralidades. Rio de Janeiro: Mórula, 2023. p. 230-264.
55. THÉVENOT, Laurent, DUPUY, Jean-Pierre, EYMARD-DUVERNAY, François, FAVEREAU, Olivier, ORLÉAN, André, SALAIS Robert. Introduction. **Revue économique**, [s. l.], v. 40, n.2, p. 141-146. 1989.
56. THOMAS, William; THOMAS, Dorothy. **The child in America**: behavior problems and programs. Nova York: A. A. Knopf, 1938.
57. TUCKER, Catherine. **Coffee culture**: local experiences, global connections. Nova York: Routledge, 2011.
58. VOB, Jan-Peter; GUGGENHEIM, Michael. Making taste public: industrialized orders of sensing and the democratic potential of experimental eating. **Politics and Governance**, Lisbon, v. 7, n. 4, p. 224-236, 2019. Disponível em: <https://www.cogitatiopress.com/politicsandgovernance/article/view/2215> Acesso em: 02 jun. 2024.
59. WARDE, Alan. Dimensions of a social theory of taste. **Journal of Cultural Economy**, London, v. 1, n. 3, p. 321-336, 2008.
60. 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://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/42707>. Acesso em: 08 ago. 2024.
61. ZERUBÁVEL, Eviatar. **Taken for granted**: the remarkable power of the unremarkable. Princeton: Princeton University Press, 2018.

Igor Mayworm Perrut

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia Universidade Federal do Rio de Janeiro. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7792-5584>. E-mail: igor_perrut@hotmail.com

O **LHARES**

CRUZADOS

O lugar do conhecimento antropológico: notas entre Brasil, França e Índia¹

The location of anthropological knowledge: notes between Brazil, France and India

Vinicius Kauê Ferreira

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

RESUMO

Neste artigo, analiso minha trajetória intelectual como antropólogo formado entre Brasil, França e Índia a fim de discutir recentes transformações da antropologia global, especialmente no que tange à sua internacionalização. Recorro ao conceito de “lugar do conhecimento” de Gyan Prakash para pensar a dimensão situada do conhecimento antropológico para além de sua localização geográfica, caracterizando-o antes como uma complexa rede de história, poder e cultura. De modo complementar, valho-me também da ideia de “política do lugar” de Purnima Mankekar, explorando como pertencimento nacional, identidade e posicionamentos políticos influenciam o papel do pesquisador no cenário global da academia. A partir da minha própria trajetória, que vai de uma origem de classe trabalhadora no Brasil ao estudo da antropologia indiana na França, examino os desafios e potencialidades de uma carreira acadêmica internacionalizada para um pesquisador do Sul Global. Ao me engajar em uma autoanálise crítica, destaco as dinâmicas de poder, as representações culturais e as expectativas sociais que impactam a mobilidade acadêmica e a produção de conhecimento entre diferentes regiões, questionando as noções tradicionais de legitimidade e autoridade intelectual no mundo acadêmico globalizado. Argumento que fazer uma antropologia entre lugares envolve a construção para si de um conhecimento móvel e descentrado, baseado num constante e fértil tensionamento entre princípios teóricos e experiências subjetivas.

Palavras-chave: Trajetória intelectual, Internacionalização da Antropologia, Sul Global, Índia, França.

¹ Este artigo resulta de pesquisa financiada pela FAPERJ através de uma bolsa Prociência e do projeto APQ1 intitulado “Antropologia política do conhecimento: futuro, instituições e emoções” (número 295295).

Recebido em 21 de agosto de 2024.
Aceito em 23 de setembro de 2024.



ABSTRACT

In this article, I examine my intellectual trajectory as an anthropologist trained between Brazil, France and India in order to discuss recent transformations in global anthropology, especially with regard to its internationalization. I use Gyan Prakash's concept of "location of scholarship" to think about the situated dimension of anthropological knowledge beyond its geographical location, characterizing it rather as a complex network of history, power and culture. In a complementary way, I also draw on Purnima Mankekar's idea of the "politics of location", exploring how national belonging, identity and political positions influence the role of the researcher in the global scenario of academia. Drawing on my own trajectory, from a working-class background in Brazil to the study of Indian anthropology in France, I examine the challenges and potentialities of an internationalized academic career for a researcher from the Global South. By engaging in a critical self-analysis, I highlight the power dynamics, cultural representations and social expectations that impact academic mobility and knowledge production between different regions, questioning traditional notions of legitimacy and intellectual authority in the globalized academic world. I argue that doing anthropology between locations involves building a mobile and decentralized knowledge, based on a constant and fertile tension between theoretical principles and subjective experiences.

Keywords: Intellectual trajectory, Internationalization of Anthropology, Global South, India, France.

INTRODUÇÃO

Não há nada mais difícil para um antropólogo que tem como matéria de reflexão as trajetórias de intelectuais do que refletir sobre a sua própria. Isso porque o tipo de exercício analítico que considero apropriado, que aplico sobre as trajetórias dos outros, é algo que certamente não tenho condições de realizar sobre a minha própria. Dito isso, recorro aqui, por um lado, a esse um tanto áspero mecanismo bourdieusiano de objetivação participante (Bourdieu, 2003) o qual todo sociólogo – diferenças disciplinares, nas quais não acredito, à parte – deve ser capaz de realizar: a de objetivar sua própria posicionalidade no campo do qual participa enquanto agente. Por outro lado, inspiro-me em exercícios de escrita de meus próprios interlocutores, pesquisadores indianos das ciências sociais, sobre os quais falarei mais adiante, para situar minha própria trajetória no interior do que Homi Bhabha qualifica como *biografias coletivas* (Appadurai, 2003), como já fiz em outro lugar (Ferreira, 2022). Espero que essa conjunção seja capaz de produzir uma reflexão não sobre mim, mas sobre o mundo acadêmico

do qual participamos todos, especialmente em suas relações com um campo internacional do qual, espero, todos possamos participar cada vez mais.

Em suma, proponho aqui uma reflexão teórica e empiricamente informada pelo conceito cunhado por Gyan Prakash de “lugar do conhecimento” [*location of scholarship*], “mas lugar não no sentido de que a natureza do conhecimento pode ser facilmente deduzida a partir da localização física de sua produção, mas que ele é sempre situado em uma rede complexa de história, poder e cultura” (Prakash, 2003, p. 125). Portanto, as reflexões que trago aqui são resultado dos efeitos que têm sobre minha percepção do mundo uma série de relações históricas de poder, representações culturais e expectativas sociais que buscarei discutir. Nesse sentido, a trajetória que apresento não difere fundamentalmente da de muitos outros jovens pesquisadores brasileiros que, como eu, tendo vindo de classe popular, em determinado momento tiveram a oportunidade de realizar seus estudos no exterior, ou resolveram estudar temas não associados à sua origem nacional; ainda que cada uma dessas trajetórias, seja ela a minha própria ou as desses inúmeros colegas, apresente formas particulares de cruzamentos de marcadores sociais em contextos particulares.

Falo como um pesquisador brasileiro que fez seus estudos de pós-graduação na França e estudou pesquisadores indianos das ciências sociais que trabalham na Europa. É nessa complexa conjunção de territórios e espaços imaginados que se situa meu lugar de conhecimento, a partir do qual reflito sobre os desafios, potenciais e limites de uma trajetória acadêmica internacionalizada. Ainda sobre a noção de *lugar*, gostaria de fazer referência a outro conceito de uma intelectual indiana, Purnima Mankekar (2003), notadamente o de “política do lugar” [*politics of location*]. A complementaridade dos termos propostos por Prakash e Mankekar revela-se fértil para entendermos que o lugar a partir do qual produzimos conhecimento é fruto de concepções situadas de *lugar* e, por consequência, de *casa* – nesse caso, enquanto pertencimento nacional. Concordo com Mankekar quando ela diz que no “plano pessoal, Índia não é simplesmente um espaço no mapa” (Mankekar, 2003, p. 52), mas um locus de memórias, afetos e imaginários, sobretudo um espaço imaginativo e politicamente carregado, que não é “confortável, estável, herdado e familiar”, mas antes constituído por tensões e permanentes ressignificações. O lugar de conhecimento do qual falo – aqui, como pesquisador brasileiro – é, portanto, ele mesmo resultado de uma construção retrospectiva, fruto das experiências sobre as quais reflito neste ensaio.

Como talvez já tenha ficado claro, este lugar de conhecimento é fortemente marcado por noções de lugar e casa que aprendi com colegas indianos, muitos dos quais li, outros com os quais conversei (Ferreira, 2020a). É por essa razão que, para mim, importa começar com precisões aparentemente conceituais, mas que são muito mais do que isso, são parte das paisagens que habito enquanto sujeito, do modo como aprendi a entender a complexa política do

habitar, e que se tornar um pesquisador de outras latitudes significa ser habitado por diferentes lugares de conhecimento, inclusive lugares que nos são atribuídos a nosso despeito. Reconhecer isso significa romper com *políticas do lugar* simplistas, que associam o lugar a partir do qual produzimos conhecimento às fronteiras de territórios nacionais, a noções rasas de origem social e a projeções engessadas de nacionalidade, quando se trata de nossas trajetórias no exterior.

O que pretendo demonstrar aqui é a complexidade dessa posicionalidade, como ela é atravessada por relações de poder, historicamente incorporadas e subjetivamente construídas. Trata-se de uma concepção de identidade política, como definida por Stuart Hall, não “fundadas sobre uma espécie de eu absoluto e completo” ou “fechada sobre si mesmo”, mas que se realiza enquanto “política da articulação” (Hall, 1993) entre essas diferentes dimensões da vida social. Em suma, sendo eu mesmo resultado desse emaranhado de relações, busco contribuir com uma reflexão complexamente situada entre o que convencionamos chamar Brasil, França e Índia, mas que abrange também outros lugares – e que diz respeito a como todos nós nos constituímos.

O presente ensaio está estruturado em três momentos, cronologicamente definidos. Começo contextualizando a gênese de meu interesse pela antropologia na Índia, que me levaria ao mestrado no exterior. Demonstro ali a importância do ambiente acadêmico no qual fui formado e da relação de orientação da qual me beneficiei para construir, num jovem do interior, um – pouco evidente – *senso de ambição legítima* (Bourdieu, 1979) na escolha de trabalhar com um tema *exótico* no sentido mais radical do termo: o “ex-ótico”, aquilo que não se conhece pelo olhar ou pela experiência. Na segunda seção, restituo o processo de partida e chegada na França, onde realizei meu mestrado, a formação numa instituição de grande prestígio, as relações com orientador e colegas e meu trabalho de campo na Índia. Centro ali no modo como o pesquisador estrangeiro é circunscrito a um lugar esperado, o de “brasileiro”, destinado a certos papéis, interesses e estereótipos próprios à geografia do conhecimento que estrutura um mundo acadêmico, e uma antropologia, internacional epistemologicamente cindido. Na terceira seção, abordo meu “retorno ao Brasil”, após o doutorado, e os encontros e diálogos que marcaram esse momento. Intitulo essa seção de “colaborações difíceis” como uma provocação à própria ideia de colaboração, colocando em evidência os limites e contradições dessas práticas de diálogo internacional desde o Brasil.

O INTERESSE PELO EXTERIOR

Meus anos de graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Catarina, entre 2007 e 2011, foram muito intensos e, arrisco dizer, bastante cosmopolitas. Isso graças a

um desses acasos que forjam os destinos de tantos de nós (Peirano, 1995). Após um semestre de estudos trabalhando como caixa numa loja de shopping, consegui trocar meu emprego por uma bolsa permanência da universidade, num contexto em que minha família poderia passar a me ajudar financeiramente. A política da Pró-Reitoria de Assistência Estudantil de então era tal que essas bolsas funcionam como bolsas de iniciação científica, vinculando, portanto, o bolsista a um laboratório da universidade. Não tendo qualquer conhecimento sobre os centros de pesquisa existentes, fui designado de modo aleatório ao Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades, coordenado por Miriam Grossi. E lá eu ficaria por toda minha graduação.

No NIGS, participaria de um projeto determinante para minha formação, o *Dictionnaire Universel des Femmes Créatrices* [Dicionário Universal de Mulheres Criadoras], uma publicação da editora feminista francesa *Éditions des Femmes* voltada à produção de verbetes sobre mulheres criadoras de diferentes áreas do saber (Didier; Fouque; Calle-Gruber, 2013). Sob a orientação de Miriam Grossi, que coordenava a seção de mulheres antropólogas, a grande equipe do NIGS, envolvendo desde alunos da graduação até pós-doutorandos, trabalhava de modo coletivo na redação de verbetes, ao mesmo tempo que frequentávamos grupos de pesquisa sobre gênero e ciência. A mim foram atribuídos verbetes de sete mulheres, dentre os quais quatro foram publicados: Theodora Kroeber (1897-1979), Franziska Boas (1902-1988), Ruth Cardoso (1930-2008) e Larissa Lomnitz (1932-2019). Ao mesmo tempo que minha limitada competência em línguas estrangeiras (inglês, português e francês) representou um grande desafio, essa experiência me impulsionou a me investir no aprendizado de línguas estrangeiras.

No NIGS e outros núcleos vinculados ao Instituto de Estudos de Gênero, o mundo circulava. Inúmeras foram as palestras de pesquisadoras feministas da América Latina, África, América do Norte, Europa e Ásia às quais assisti. As sucessivas edições do Seminário Internacional Fazendo Gênero foram certamente momentos cruciais de minha formação enquanto pesquisador, mas também de uma imaginação cosmopolita. Foi esse ambiente de intensa circulação e de promoção ativa dos diálogos globais que possibilitou um raro “senso das ambições legítimas” (Bourdieu, 1979) num jovem vindo do interior de Santa Catarina e de família de classe trabalhadora.

Nesse período, meu interesse pela antropologia indiana ganhou força. Uma conferência de Miriam Grossi em 2010, após seu pós-doutorado, trouxe à tona debates sobre a representatividade de antropólogos indianos na academia global. Essas discussões, aliadas a minha formação no NIGS, me levaram a escolher a história da antropologia na Índia como tema de pesquisa, ao qual me dedico ainda hoje (Ferreira, 2023). É importante registrar que meu interesse pela Índia foi impulsionado por duas figuras principais: a minha orientadora Miriam Grossi, por meio de nossos diálogos, e a antropóloga Mariza Peirano, por meio de minhas leituras de seus textos, pioneiros no Brasil, sobre a antropologia indiana (Peirano, 1987). Além da literatura

pós-colonial e de projetos epistemológicos alternativos (Souza Santos, Epistemologias do Sul), e, claro, de intelectuais indianos (Sujata Patel; Visvanathan), fui especialmente impactado pelo projeto das Antropologias Mundiais, liderado por Gustavo Lins Ribeiro. Esse conjunto de leituras representou a abertura de novos caminhos de reflexão, eminentemente cosmopolitas.

Foi assim que, ainda na graduação, comecei a estudar a história da antropologia na Índia, enfocando as tensões e ambivalências constitutivas dos debates que forjaram a história da disciplina na Índia ao longo do século 20. Em minha monografia de graduação, abordava a formação do que chamei de “antropologias indianas” de modo a sublinhar a pluralidade de tradições e debates, focalizando o conceito de conflito em duas dimensões: de uma política antropológica, relacionada às negociações diárias na constituição do campo disciplinar; e da cosmopolítica, que envolve a produção de conhecimentos em escala global. Inspirado por histórias alternativas da disciplina bem expressas no projeto de Antropologias Mundiais (Ribeiro; Escobar, 2006), buscava fazer emergir debates frequentemente marginalizados na tradição brasileira de história da antropologia, como a construção contingente, negociada e política da disciplina. Lidando com recursos escassos, limites linguísticos e acesso restrito a artigos e fontes – ferramentas de busca alternativas e repositórios eram muito menos comuns do que hoje –, eu discuti a antropologia como cosmopolítica (Ribeiro, 2014), ou seja, como forma de conhecimento influenciado por diferentes contextos políticos e culturais, ao mesmo tempo que os influenciando, constituindo, assim, um saber voltado à produção de alteridades. No caso indiano, a reflexão se concentra em sua relação com o colonialismo, suas conexões com trajetórias diaspóricas e as marginalidades que moldam um contexto acadêmico particular.

Esse tema me causava não apenas fascínio, mas também sentimento de orgulho, porque entendia, pelas leituras já mencionadas, que a escolha de trabalhar com um tema tão distante em termos geográficos e simbólicos representava uma ruptura com expectativas sociais e mesmo com o que era considerado legítimo para um jovem com minha posicionalidade – o que ficaria ainda mais claro na França. Hoje, entendo que essa escolha era parte de uma atitude (Ferreira; Pinheiro, 2020) não inata, mas orientada por minha formação nos estudos feministas, sobretudo em epistemologias feministas (Harding, 1992), e pelo ambiente acadêmico no qual fui formado.

Cabe lembrar que esse ambiente fértil e cosmopolita só foi possível graças a um período de grandes investimentos governamentais na ampliação do acesso e permanência dos estudantes, que lhes permitiu entrar e tirar intenso proveito dessas circulações. Esses investimentos também permitiram a circulação internacional de pesquisadores brasileiros por meio de bolsas de doutorado sanduíche e pleno no exterior. Além dos recursos que nos possibilitaram viver essa universidade cosmopolita, muitos dos pesquisadores de minha geração são produto de um momento histórico de valorização social da universidade e da pesquisa científica, o que produziu em muitos de nós não apenas a abertura de horizontes possíveis, mas o desejo de nos

dedicarmos a um ofício cuja promessa social envolvia financiamento para dedicação exclusiva à pesquisa na pós-graduação, cargos estáveis e relativamente bem remunerados na docência, além de reconhecimento social. Pela primeira vez, o Estado brasileiro incluiu estudantes de classes trabalhadoras em seu projeto nacional de formação de elites intelectuais – e é preciso ter claro que o investimento em bolsas no exterior é próprio à formação de elites nacionais –, o que permitiu que jovens de diferentes trajetórias sociais ascendessem socialmente por meio da ciência sem figurar como exceções exemplares da história.

No final da minha graduação, por volta de 2010, decidi que gostaria de continuar meus estudos no exterior e aprender línguas. Passei então meses à procura de bolsas de mestrado, o que é bastante incomum. Até postulei, sem sucesso, para uma bolsa de mestrado na Índia. Ao fim, junto com uma colega de núcleo, Francine Rebelo, postulei para dois programas distintos de bolsa na França. Francine foi aceita num deles, na Université d’Avignon, e eu noutra, na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Para ser sincero, à época, eu não tinha consciência da importância da instituição para a antropologia internacional. Lembro apenas, numa dessas cenas peiranianas do acaso, de uma troca de palavras com Miriam, minha orientadora. Eu comentei com ela que buscava bolsas na França, ao que ela, sentada em seu computador, respondera “Olhe a Escola de Altos Estudos”. Atos de transmissão como esse eram comuns em meus dias no NIGS, e podem parecer banais, mas fazem parte de uma coleção de momentos de compartilhamento de capital social e acadêmico, exóticos para mim, que forjaram minha trajetória.

TORNAR-SE “BRASILEIRO” E INDIANISTA NA FRANÇA

Minha partida para o mestrado na França, em 2011, não foi fortuita. Dependendo de uma bolsa de estudos para estudar no exterior, o fato de ter conseguido um financiamento na Europa expressa a centralidade de instituições europeias nos circuitos Sul-Sul. Eu havia sido contemplado com uma bolsa *Master Île-de-France*, um programa hoje extinto do governo regional de Île-de-France, a região de Paris, que acordava um número bastante restrito de bolsas para alunos estrangeiros a serem distribuídas entre todas as instituições de ensino superior da região. A EHESS tinha direito a duas dessas bolsas, tendo eu sido contemplado naquele ano juntamente com uma aluna russa. Interessado pela Índia, havia postulado para a formação em Ásia Meridional e Oriental, o que, eu entenderia rapidamente, destinava-se à formação de especialistas de estudos de área. No que me concerne, essa era uma formação privilegiada para indianistas, figura essa pouco comum entre nós brasileiros – apesar de muitos de nós

conhecermos a figura, um tanto problemática, do brasilianista.

Conhecer um pouco da história da EHESS, à qual a antropologia brasileira é tão fortemente vinculada, ajuda a entender o que representa a figura do indianista no cenário internacional da antropologia. A EHESS começou a ganhar vida com a criação da VI Seção – Ciências Econômicas e Sociais da École Pratique des Hautes Études (EPHE), em 1947. A criação da EPHE, em 1868, representou um movimento de modernização da ciência francesa pelo investimento na pesquisa pura – seguindo o modelo alemão da universidade humboldtiana – em oposição à tradição retórica e literária dominante na universidade francesa da época. Ensinaram nela personalidades como Sylvain Lévi, Claude Lévi-Strauss e Marcel Mauss. A criação, em 1947, da VI Seção, futura EHESS, foi financiada pela Fundação Rockefeller em sua missão global de promoção dos estudos de área – de interesse geopolítico dos Estados Unidos – e de combate ao socialismo por meio de instituições científicas, tendo ela recorrido a intelectuais como Lucien Febvre e Fernand Braudel para esse fim. O período pós-guerra foi marcado por um grande investimento estadunidense, tanto de fundações quanto do governo americano por meio de seu Departamento de Defesa, em instituições de ensino superior e pesquisa, laboratórios e bibliotecas ao redor do mundo, como parte de sua estratégia de hegemonia política, científica e ideológica. É nesse contexto, e com esses fins, que também no Brasil (Miceli, 1995) e na Índia (Bénéï, 2005a) muitas instituições foram fundadas ao longo do século 20 com dinheiro de fundações estadunidenses.

Em 1975, a VI Seção se emanciparia da EPHE, tornando-se a EHESS. Esse movimento foi financiado, dessa vez, o pela Fundação Ford, cujo interesse era aprofundar a agenda iniciada pela Fundação Rockefeller, especialmente em torno do modelo de estudos de área. Não à toa, alguns dos centros mais antigos da instituição são especializados em regiões particulares do globo: o *Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud* (Centro de Estudos da Índia e da Ásia do Sul – CEIAS), fundado ainda em 1955 pelo indianista Louis Dumont; o *Centre d'Études Africaines* (Centro de Estudos Africanos – CEAF), de 1957; o *Centre de Recherches sur le Japon* (Centro de Pesquisas sobre o Japão – CRJ), criado em 1973; o *Centre de Recherches sur le Brésil Colonial et Contemporain* (Centro de Pesquisas sobre o Brasil Colonial e Contemporâneo – CRBC), que data de 1985. Todos esses centros de estudos de área representam o momento de expansão do poder estadunidense por meio de uma agenda de pesquisa voltada a práticas de partição do mundo em áreas culturais e políticas, a partir das quais certa geopolítica global, inclusive do conhecimento, seria estruturada ao longo do século 20. A fundação da EHESS, em 1975, é a consolidação desse projeto, que está bem defendido nas primeiras páginas do famoso artigo de Braudel sobre a *longue durée*².

2 Cito: “Há uma crise geral nas ciências do homem; todas elas se encontram esmagadas pelos seus próprios

Quando da minha chegada, minha filiação era justamente a uma formação de estudos de área e ao CEIAS, tradicional centro de estudos sobre a Índia e a Ásia do Sul (que inclui Sri Lanka, Paquistão, Bangladesh, Butão, Afeganistão e Nepal). Meu orientador, Jean-Claude Galey, era um dos principais nomes do centro, tendo sido um dos poucos alunos de Louis Dumont. A formação era composta essencialmente de estudantes franceses fascinados por essas sociedades distantes, que, em sua maioria, nunca haviam visitado. Essa era uma diferença marcante em relação às formações de área no Reino Unido e Estados Unidos, onde encontramos grande número de estudantes originários desses países e suas diásporas inscritos nessas formações como parte de uma política cultural da identidade diaspórica (Bénéï, 2005b).

A razão evocada por meu orientador para a ausência de alunos sul-asiáticos foi a barreira linguística, visto que toda a formação se dava em francês, com raras exceções de cursos e colóquios em inglês, e os alunos indianos resistiriam, segundo ele, ao aprendizado do francês. Essa explicação sempre me pareceu pouco convincente, visto que, como eu, grande parte dos estudantes da EHESS não dominava o francês no momento da chegada. Cerca de 40% do alunado da instituição era formado por estrangeiros, tornando a EHESS uma instituição altamente cosmopolita, e, como não havia nenhuma exigência de comprovação de nível linguístico, muitos de nós aprendemos francês na prática. Além disso, a formação em Ásia do Sul destoava da formação em Japão e Coreia, por exemplo, que contavam com número mais significativo, ainda que limitado, de alunos dessas regiões.

Em suma, o campo indianista francês era bastante tradicional no modo como se estruturava e formava pesquisadores. Os cursos eram ministrados por pesquisadores de diferentes gerações, mas com perspectivas teóricas, em geral, bastante clássicas, apesar de movimentos emergentes de renovação do olhar lançado sobre essas “civilizações”. As atividades do CEIAS, suas conferências e colóquios, giravam majoritariamente em torno não apenas de temas mas sobretudo abordagens clássicas, muitas cheirando a orientalismo, com clara prevalência dos estudos da religião e dos rituais, além da filologia, movimentos políticos e urbanismo. Os movimentos de renovação já existiam, mas eram lentos e graduais, sobretudo por meio de estudos em antropologia urbana, movimentos sociais e indústria de alta tecnologia,

progressos, mesmo que isso seja devido apenas à acumulação de novos conhecimentos e à necessidade de um trabalho colectivo, cuja organização inteligente ainda está por estabelecer [...] Todas elas, com maior ou menor lucidez, se preocupam com o lugar a ocupar no conjunto monstruoso das antigas e recentes investigações, cuja necessária convergência se vislumbra. [...] Mas de momento urge aproximarmo-nos uns dos outros. Nos Estados Unidos, esta reunião realizou-se sob a forma de investigações coletivas, a respeito das áreas culturais do mundo atual; de facto, as *area studies*, são, antes do mais, o estudo por uma equipe de *social scientists* dos monstros políticos da atualidade: Índia, Rússia, América Latina e Estados Unidos. Impõe-se conhecê-los. Mas é imprescindível, devido a esta colocação em comum de técnicas e conhecimentos, que nenhum dos participantes permaneça, como na véspera, mergulhado no seu próprio trabalho, cego e surdo ao que dizem, escrevem ou pensam os outros” (Braudel, 1990, p. 7-8).

que dialogavam com literatura anglófona na área.

A relação de orientação era especialmente interessante. Jean-Claude Galey, que me havia sido atribuído como orientador juntamente com a bolsa, era um pesquisador de cerca de 70 anos, um clássico indianista dumontiano; eu, jovem estudante, vinha de uma formação em epistemologias feministas e pós-coloniais. Apesar de nossas profundas diferenças epistêmicas, construímos uma relação de muito diálogo e respeito mútuo, pela qual sou muito grato – para não mencionar sua generosa paciência com meu francês rudimentar. Tive com ele também muita liberdade na construção de meu objeto de pesquisa, que acabaria sendo uma continuidade de minha monografia de graduação, então com pleno acesso a toda a bibliografia e materiais que eu pudesse sonhar na biblioteca do CEIAS. Frequentei seus seminários, uma formação geral em Ásia do Sul, durante os dois anos de mestrado. Eles consistiam em aulas expositivas sobre diferentes temas clássicos da Índia, cotejadas por apresentações de pesquisas de convidados, em tom muito similar: longas etnografias em pequenos vilarejos ou grandes cidades, fartamente documentadas por imagens, acompanhadas de densas descrições e analisadas com base em autores reconhecidos pelo campo indianista. Rapidamente percebi que a formação indianista não era meu lugar. Ainda no primeiro semestre, consegui me transferir para a formação em Etnologia e Antropologia Social, mantendo meu orientador, meu vínculo com o CEIAS e minha frequência ao seminário de meu orientador.

Apesar de minha inclinação pelos estudos pós-coloniais, a formação indianista clássica que recebi foi profundamente rica, tanto porque me formou no rigor analítico e metodológico próprio às grandes tradições etnográficas, quanto porque ela constituía uma espécie de campo vivo de minhas pesquisas sobre a história da antropologia na Índia. Não por acaso o segundo capítulo de minha dissertação de mestrado, intitulada *Anthropologie, altérité et ambivalence: contestations et discours de légitimité dans l'histoire de l'anthropologie en Inde (1910-2010)*, menciona os debates teóricos entre indianistas europeus – especialmente Louis Dumont e David Pocock – e sociólogos indianos – especialmente M. N. Srinivas e A. K. Saran – na revista *Contributions to Indian Sociology*. Fundada por Dumont e Pocock em 1957, a publicação protagonizaria grandes controvérsias a respeito da consolidação de uma *sociologia indiana*, centrada em perspectivas radicalmente diferentes defendidas pelos pesquisadores europeus e indianos. O projeto seria abandonado por Dumont e Pocock em 1965, após certa frustração e ressentimento (Galey, 1982), o que fez com que T. N. Madan desse continuidade ao projeto desde Delhi. Mariza Peirano (Peirano, 1991) oferece certamente a melhor análise desses embates recorrendo a uma pergunta simples, mas necessária: por que, ao lermos Louis Dumont, raramente vemos a importante influência dos debates com intelectuais indianos na obra do indianista francês?

Ser um brasileiro na França que se dedica à antropologia indiana produzia uma

posicionalidade que me foi sempre muito estimulante, apesar de nem sempre fácil. Nunca me vi como indianista porque sempre entendi meus interesses de pesquisa como essencialmente epistemológicos, o que está expresso no título de minha dissertação, que foca em noções de ambivalência e alteridade da história da antropologia daquele país. A Índia era para mim um locus privilegiado de reflexão sobre debates teóricos, o que me fazia um antropólogo da antropologia (para citar novamente Mariza Peirano, dessa vez sua tese de doutorado de 1988), e não um antropólogo da Índia. Isso não significa que a Índia era um *mero* locus eventual; muito pelo contrário, considero as ciências sociais indianas minha segunda tradição formativa, após a brasileira, sendo a francesa a terceira, visto minha dedicação às leituras sobre o campo intelectual indiano, seus debates e correntes. Com a antropologia indiana, aprendi a pensar antropologia de outros modos.

É nesse sentido que as políticas do lugar que discuti inicialmente neste ensaio são importantes para um antropólogo interessado em outras latitudes. O lugar que ocupava naquele contexto consistia numa negociação entre, por um lado, escolhas minhas relativas à construção de pertencimentos enquanto intelectual em formação, e que eram pouco óbvias dentro das geografias do conhecimento que moldam fronteiras disciplinares como a nossa; e, por outro lado, políticas do conhecimento próprias ao campo no qual eu estava inserido e que operam a partir de geografias essencialmente ancoradas na pertença nacional para quem é do Sul Global e na noção de sujeito universal para quem vem do Norte. Minhas filiações teóricas não eram geograficamente determinadas apenas por minha formação brasileira e suas influências europeias.

E devo dizer que a passagem que realizei da formação indianista para a antropologia foi acertada, embora a antropologia da EHESS, e da França, também fosse fortemente marcada por lógicas regionalistas. Todos os centros de áreas culturais que mencionei acima são fortemente habitados por antropólogos, muitos dos quais referência no Brasil. A formação da antropologia brasileira, eminentemente voltada aos problemas nacionais e de nossos Outros internos (Cardoso de Oliveira, 1988; Peirano, 2005), faz com que acordemos menor atenção às implicações epistêmicas e pragmáticas de uma antropologia, mesmo que altamente influente sobre a nossa, fundada em áreas regionais. E isso não diz respeito apenas aos autores clássicos – Claude Lévi-Strauss “americanista”, Louis Dumont “indianista” ou George Balandier “africanista” – mas também aos pesquisadores contemporâneos que nos recebem anualmente, professores e alunos, em estágios de pesquisa. Uma das consequências mais concretas dessa tradição antropológica fundada na ideia de que haveria especialistas em grandes áreas culturais – diferente da tradição brasileira, segundo a qual somos especialistas em grupos específicos e áreas mais delimitadas – é uma divisão epistêmica do mundo e do próprio trabalho antropológico.

Um brasileiro se dedicar a estudar antropologia indiana sempre gerou incompreensão

e espanto; mais do que isso, ele corre constantemente o risco de não ser levado a sério. Isso porque a geopolítica do conhecimento, inclusive da antropologia, é tal que a pesquisadores do Sul Global está destinado o estudo de suas próprias sociedades nacionais, enquanto, aos pesquisadores do Norte Global, o mundo está à disposição para estudo. E, o que é mais preocupante, essa não é uma visão compartilhada apenas por colegas europeus, mas também, ainda que inconscientemente, por colegas brasileiros. Ainda que a antropologia brasileira tenha uma tradição de estudos realizados no exterior, de modo consistente ao menos desde os anos 1980 (Ribeiro, 2018), eles são pouco conhecidos, e apenas recentemente essa tem sido uma frente de expansão da antropologia brasileira, especialmente no continente africano.

A ÍNDIA COMO CAMPO

No começo de 2013, eu partiria para meu primeiro trabalho de campo na Índia. Como já disse, minha dissertação aprofundava reflexões iniciadas na graduação, analisando as tensões, conflitos e ambivalências constitutivas dos diferentes momentos da história da antropologia indiana, entre os anos 1910 e 2010. O trabalho de campo na Índia me permitiria não apenas conhecer as instituições sobre as quais escrevia, mas também realizar entrevistas com pesquisadores que foram parte dessa história disciplinar, alguns que a contestavam, além de consultar arquivos. Meu campo principal na Índia foi Delhi, onde permaneci a maior parte dos dois meses de campo. Apesar de planejar inicialmente um campo mais longo, o Conseil Régional d'Île-de-France, responsável por minha bolsa, não permitia que bolsistas se ausentassem do país durante o curso da bolsa, o que levou à negociação desse período.

Além de Delhi, no norte da Índia, visitei duas cidades no sul: Hyderabad, no Estado de Telangana, e Pune, no Estado de Maharashtra. A escolha não foi fortuita. Delhi é não apenas a capital administrativa do país, mas também a intelectual. Nela encontram-se as mais prestigiosas universidades públicas do país, a Delhi University e a Jawaharlal Nehru University. As duas instituições contam, cada uma, com um imenso campus, muito parecido com os campi brasileiros, em termos de estrutura e organização, e são bastiões do pensamento crítico, radical e contestatório da sociedade indiana. As universidades públicas indianas são hoje ambientes bastante diversos socialmente graças às políticas de reserva de vagas que lá existem de modo obrigatório desde 1994, apesar de muitas iniciativas locais já existirem ao menos desde os anos 1950.

Apesar de ter se tornado capital da Índia nos anos 1920 – quando os britânicos moveram a estrutura administrativa de Calcutá, cidade fundada por eles como base de sua expansão

colonial –, Delhi só se tornaria capital intelectual do país após os anos 1950, no período pós-independência. Antes disso, Calcutá dominava o contexto intelectual e político indiano, contando com uma florescente elite intelectual local, formada essencialmente por altas castas que se acomodaram historicamente com a situação colonial (Ghosh, 2002). A queda de Calcutá como centro intelectual e a ascensão de Delhi está profundamente ligada à emergência de uma nova Índia, pós-colonial, marcada por um cosmopolitismo interno – próprio a uma cidade de migrantes – em oposição ao cosmopolitismo imperial de Calcutá. Foi nos anos 1950 que M. N. Srinivas, o grande nome da sociologia moderna na Índia, fundaria o Departamento de Sociologia da Delhi University, que em poucos anos se tornaria o grande departamento sociológico do país, desbancando seu homônimo de Mumbai, fundado em 1919 por G. S. Ghurye (Savur, 2011).

Foi para Delhi que veio a revista *Contributions to Indian Sociology*, em 1965, quando Dumont e Pocock desistiriam do controverso projeto de pensar, desde a Europa, os caminhos de uma sociologia indiana. O editor dessa revista se tornaria T. N. Madan, professor emérito da universidade quando o encontrei durante minha primeira visita. Conhecia a trajetória e a obra de Madan, inicialmente por meio dos escritos de Mariza Peirano (1991), e, em seguida, por meio de seus diversos escritos sobre a história da sociologia indiana (Madan, 1994), que muito me marcaram. Minha reunião com ele foi uma das que lembro com maior clareza. Eu o encontrei em sua sala na Delhi School of Economics, instituto inspirado na London School of Economics. Já bastante idoso, recebeu-me com grande gentileza e interesse. De nossa conversa, lembro especialmente de dois fatos: primeiro, Madan mostrava-se pouco interessado em retornar aos embates teóricos de seu tempo como pesquisador, estava mais inclinado a falar do tempo que passava ouvindo música; segundo, Madan guardava com grande afeto as memórias de uma antropóloga brasileira que conhecera e que havia feito um excelente trabalho sobre a história da sociologia indiana, cujo nome lembrou sem titubear: Mariza Peirano.

Madan, entretanto, representava uma sociologia estabelecida, de classes e castas mais elevadas, e que havia construído uma sociologia anglófona altamente respeitada no exterior – ainda que pouco citada. Como abordo em meus trabalhos, é a partir dos anos 1970, especialmente 1980, que essa sociologia das instituições centrais (localizadas em Delhi, Calcutá, Mumbai, Lucknow e Madras) passa a ser confrontada com novas correntes e críticas, que emergiram sobretudo de instituições ditas “regionais”, muitas ensinando em línguas regionais em detrimento do inglês dominado apenas pelas elites, e que foram criadas em diversos Estados e cidades da Índia como parte do projeto nacional indiano pós-independência. Esse movimento marcou uma crise no interior da disciplina, na medida em que as universidades centrais percebiam esse movimento como uma provincianização, ou mesmo “mediocrização” da disciplina (Swarup, 1994), frente a jovens que entravam na universidade apenas como parte de um projeto pessoal de ascensão social (Das, 1993). Como já argumentei antes (Ferreira, 2022), o longo período

de mal-estar da disciplina seria mais bem elaborado teórica e pedagogicamente por uma forte tradição sociológica feminista indiana que se colocaria no debate por meio de uma série de artigos publicados na revista *Economical and Political Weekly*.

Muitas dessas pesquisadoras eram filiadas ao *Department of Women and Gender Studies* da Pune University, que tive a chance de visitar. Uma das pesquisadoras que entrevistei em Pune foi Vidyut Bhagwat, uma das fundadoras do departamento e grande especialista das mulheres poetas do período medieval indiano (Bhagwat, 2012). Tanto o departamento quanto a universidade carregam em seu nome uma homenagem a Savitribai Phule (1831-1897), que atuou na luta pelos direitos das mulheres ao acesso à educação no século 19, além de ter se dedicado à poesia. A universidade é localizada no Estado de Maharashtra, conhecido pelos inúmeros movimentos de resistência anticolonial e berço de figuras reformistas e revolucionárias centrais da história moderna indiana, como B. R. Ambedkar, intelectual anti-casta que participou do movimento pela independência indiana. Além de figura histórica, Ambedkar é hoje um ícone para movimentos estudantis não-brâmanes, figura alternativa à imagem amplamente difundida ao longo do século 20 do intelectual indiano moderno de altas castas. Foi nesse contexto de grande efervescência política e intelectual contestatória que certa sociologia feminista propôs, nos anos 1990, alternativas à crise da disciplina declarada pelos departamentos centrais.

Com raras exceções, fui sempre bem recebido pelos pesquisadores indianos, que demonstraram grande interesse no fato de um jovem brasileiro interessar-se pela história da disciplina na Índia. Um interlocutor cuja resistência foi quebrada apenas com uma longa conversa na qual precisei me posicionar de modo claro epistemológica e politicamente foi S. M. Dahiwale, professor no Departamento de Sociologia da Universidade de Pune. Eu o havia procurado em razão do livro organizado por ele intitulado *Understanding the Indian society: the non-brahmanic perspective* (2005), que havia se tornado uma referência para minha pesquisa. A obra se posiciona dentro de uma historiografia que interpreta o surgimento do Budismo, por volta do século V a. C., como a primeira manifestação de movimentos contra o brahmanismo e a intocabilidade. Essa perspectiva considera outros movimentos religiosos, como Jainismo, Shaivismo, Veershaivismo, Bakhti e Sikhismo, além de correntes religiosas e políticas dos séculos XIX e XX, como reações ao sistema de castas. Esses movimentos são vistos como parte de uma história de séculos de contestação a uma suposta ordem de dominação brahmânica. Deles derivariam os movimentos políticos modernos, amplamente associados às reivindicações de descolonização do final do século XIX, liderados por figuras como Chhatrapati Shahu, Jyotirao Phule, Savitribai Phule e B. R. Ambedkar.

Dahiwale propõe ali uma sociologia inspirada nesses movimentos, rompendo com o bramanocentrismo que julgava marcar a tradição disciplinar indiana. Participavam da obra autores de instituições centrais de Delhi, como T. K. Oommen e Satish Deshpande. Além

disso, somavam-se a essas posições contestatórias dos anos 2010 autoras como Sujata Patel, professora na Universidade de Hyderabad a quem entrevistei, que se tornaria uma grande crítica da sociologia eminentemente brâmane de M. N. Srinivas, marcada, segundo ela, pelo encantamento acrítico de um sujeito de alta casta e classe urbana, profundo devoto do projeto nacionalista ocidentalizante, diante do “progresso” que chegava às aldeias (Patel, 1998).

Em suma, meu primeiro trabalho de campo na Índia foi um período de encontros e diálogos intensos que me permitiram colocar em perspectiva a literatura sobre o campo e sua história, mas também entender melhor as transformações pelas quais passavam a universidade indiana que produzia aquelas críticas. Uma nota final: devo dizer que, como muitos jovens de classe popular, meu domínio do inglês estava longe do ideal. E esse foi certamente um desafio. Muitas vezes me envergonhei disso, e muitas vezes me perguntei sobre os efeitos disso sobre meu campo. Mas devo dizer que, para retornar às políticas do lugar, encontrei-me na diversidade da universidade indiana, onde, apesar de *língua franca*, o inglês ainda é uma língua estrangeira para muitos estudantes de baixas casta e classe. Encontrei muitos alunos indianos de classes populares que enfrentavam desconforto com a língua, e entendo que essa identificação produzia uma certa afetação antropológica que eu soube converter em análise etnográfica. Esse tema retornaria com ainda mais força no doutorado, em prestigiosas instituições britânicas, como abordo na seção seguinte.

Mas essas múltiplas pertencas eram também cotejadas pela manutenção de laços nacionais que me formaram ao trabalho institucional e à construção de políticas científicas. Paralelamente à minha formação de mestrado, envolvi-me na Associação de Pesquisadores e Estudantes Brasileiros na França (APEB-Fr), da qual fui coordenador científico, vice-presidente e presidente entre 2011 e 2013. Fundada em 1984, além de associar pesquisadores brasileiros e divulgar sua produção científica na França, a instituição acolheu pesquisadores que partiram para a França no contexto da ditadura militar brasileira e que se mobilizaram nas lutas no exterior pela redemocratização. Minha entrada na instituição aconteceu por acaso, logo no início do mestrado, e num momento em que a APEB-Fr passava por dificuldades em federar pesquisadores em torno de um projeto institucional.

Inicialmente com Leticia B. R. Leite, que foi responsável por manter a instituição naquele momento, e Deyse Santos Moreira, conseguimos restabelecer as atividades semanais da instituição, especialmente o Ciclo APEB, destinado a apresentações de pesquisas em andamento. Conseguimos também organizar três eventos internacionais, que envolveram diversas parcerias na França e no Brasil, num período de 2 anos: a *Journée d'Études APEB-NIGS – Questions LGBT: Recherches au Brésil et en France – Questions Théoriques et Politiques*; o *Colóquio Internacional 90 anos do Modernismo Brasileiro*; e *Penser la Ville Aujourd'hui dans la Littérature et les Arts*. Tendo sido formado num núcleo de pesquisas feministas, altamente

implicado na construção de instituições e políticas públicas, parecia-me natural dedicar parte de minha formação a essa instituição. Afinal, essa era também uma forma de me engajar com o Brasil desde o exterior, novamente complexificando o lugar do conhecimento a partir do qual se produz antropologia.

A EUROPA COMO CAMPO

Quando parti para a França no mestrado, não tinha a intenção de ficar. Após o mestrado, permaneci um ano no Brasil, trabalhando na gestão de projetos no NIGS-UFSC, antes de retornar à França para o doutorado. Na verdade, naquele momento, considerava seriamente realizar meu doutorado no Brasil, mas logo percebi que o objeto que eu havia construído para o doutorado seria dificilmente realizável desde o Brasil. Decidido a me dedicar a uma etnografia no sentido mais estrito no doutorado, como desdobramento de minhas pesquisas anteriores, propus um estudo etnográfico dos pesquisadores indianos das ciências sociais que faziam carreira na Europa. E fazer o doutorado na França era a escolha mais lógica, sobretudo quando fui contemplado com uma bolsa de Doutorado Pleno da CAPES.

Meu interesse pelo tema vinha de transformações recentes e fundamentais dessa longa história de circulações acadêmicas entre a Índia e a Europa: o fato de que, após séculos de circulações intelectuais – e mesmo acadêmica num sentido mais estrito –, apenas a partir dos anos 2000 as instituições europeias passaram a contratar pesquisadores do Sul Global, dentre os quais muitos indianos, em seus quadros permanentes. A questão que me movia então dizia respeito às condições que haviam permitido essa mudança, visto que até os anos 1990 raros eram os pesquisadores indianos que haviam conseguido se estabelecer no continente europeu.

Com efeito, como alguns de meus interlocutores mais velhos testemunharam, as instituições britânicas, que recebiam muitos estudantes africanos e asiáticos, tinham uma política explícita de enviá-los de volta a seus países de origem após os estudos. O Reino Unido foi pioneiro, a partir dos anos 1910, no estabelecimento de uma política de atração de jovens das elites coloniais, aos quais era dispensada certa formação intelectual e social de marca europeia antes de retornarem para se tornar parte da elite local nos continentes africanos e asiáticos (Philips, 1967). Essa política de formação de classes intermediárias entre a metrópole e as colônias foi iniciada no lastro da derrocada do império britânico, que percebia a insustentabilidade do modelo colonial no longo prazo. Os anos 1990 testemunharam um processo intenso de incorporação de muitos países africanos e asiáticos a um sistema econômico e científico internacional. Claro, esse não foi um processo de integração solidária, mas resultado de poderosas forças geopolíticas que

impeliram todos os países a se renderem ao projeto da globalização. E os sistemas científicos, e, num sentido mais estrito, universitários, foram muito visados por essas mudanças, integrando o que se convencionou chamar de “internacionalização da ciência”.

De modo a me demarcar de uma abordagem sociológica, minha pesquisa envolveu a realização de trabalho etnográfico em centros de pesquisa da Europa, a partir dos quais realizaria observação participante da vida cotidiana de centros de pesquisa especializados em Ásia do Sul, além de eventos acadêmicos e políticos e da realização de entrevistas. Durante um ano, realizei trabalho de campo em um prestigioso centro de pesquisa britânico e em outro alemão. Fiz também um novo campo de três meses na Índia, novamente em Delhi, onde pude encontrar muitos pesquisadores que, após terem realizado seus estudos na Europa, retornaram para a Índia. Do ponto de vista teórico, desenvolvi uma antropologia política dessas circulações, refletindo sobre a construção de trajetórias e redes acadêmicas num contexto de apropriação, por parte das instituições europeias, de imaginários pós-coloniais como parte de uma linguagem institucional que associa excelência, cosmopolitismo e diversidade cultural.

O argumento que apresento é de que a institucionalização da narrativa pós-colonial e decolonial como parte da construção de políticas institucionais de contratação participa de um movimento de ressignificação dos laços coloniais no contexto de uma universidade profundamente neoliberal. Dito de outro modo, esses imaginários pós-coloniais são capitalizados de modo a atrair para um sistema extremamente competitivo, marcado pelo produtivismo, estudantes e pesquisadores altamente qualificados. Mais do que isso, ao mesmo tempo que as inéditas políticas de contratação abrem perspectivas de permanência na Europa para esses pesquisadores, o aprofundamento da precarização do trabalho acadêmico os coloca numa paradoxal posição de declínio social. Se permanecer na Europa é um signo de êxito acadêmico, é também uma aposta da qual poucos tiram frutos, visto que as vagas são restritas e a maior parte se junta a uma massa de mão-de-obra científica precarizada, dependente de sucessivos contratos temporários (Ferreira, 2017).

Embora aparentemente distante e abstrato, meu interesse pela Índia sempre foi a expressão de uma busca bastante pessoal, o modo que encontrei para refletir sobre meu próprio lugar no mundo e na academia. Em termos gerais, o tema aponta para um mote clássico da antropologia, segundo o qual na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo” (Grossi, 1992). No que concerne à minha própria trajetória, ele remete às aspirações de um ambicioso jovem do interior, de uma família que chegava à universidade pela primeira vez, e que descobriu na literatura antropológica, pós-colonial e feminista uma forma de ler a contrapelo o mundo que estava descobrindo. Mundo esse profundamente marcado por desigualdades de classe que me levavam a me sentir deslegitimado apesar de meu excelente desempenho como aluno.

Esses elementos biográficos explicam o lugar da minha própria trajetória na definição

do meu objeto de pesquisa. Meu interesse inicial nas circulações e trajetórias de pesquisadores, como forma de pensar criticamente a vida acadêmica, resultou das projeções de um estudante que tinha imenso desejo de fazer parte, mas também suas críticas aos fundamentos da carreira que escolheu. Sem nunca esquecer minhas origens populares – seja porque não queria esquecê-las, seja porque os abismos sociais impressos em mim diante de outros me pareciam intransponíveis –, minha decisão de estudar os círculos acadêmicos de prestígio sempre foi um exercício ambíguo que tive de aprender a resolver não apenas teoricamente, mas também subjetivamente. Não à toa quis estudar esses sujeitos que são, ao mesmo tempo, como nos lembra Gayatri Spivak, representantes da periferia no centro, e representantes das elites beneficiadas pelo colonialismo na periferia: essa ambivalência constitutiva me interessava porque me atravessava. A mistura de curiosidade e o sentimento de ser um eterno outsider, ou da resistência a uma certa economia moral específica de determinados círculos e o desejo de participar deles, muitas vezes se transformou em violência simbólica que, por definição, se autoperpetuava, mas também no próprio ímpeto de meu projeto de vida.

Minha tese buscava ser um passo em direção a uma compreensão crítica dessas questões, que certamente estão ainda gravadas em mim. Mas na medida em que compreendi que minha resistência a uma certa economia moral da vida acadêmica e a certas relações de poder não diziam respeito apenas a mim, e que, ao contrário, elas ressoavam para um grande número de meus interlocutores e que não era apenas possível, mas fundamental, elaborá-las teoricamente e empregá-las metodologicamente, meu campo e minhas questões de pesquisa foram se abrindo e se transformando. Do ponto de vista teórico, isso se expressava na articulação entre uma literatura crítica sobre o campo acadêmico (Bourdieu, 1984, 1997) e uma antropologia das emoções (Le Breton, 2009; Coelho, 2019) que foi essencial para uma compreensão metódica do lugar ocupado por certos sentimentos em campo. Portanto, a construção teórica e empírica desse objeto de estudo foi resultado de um longo processo que me mobilizou intelectual e fisicamente.

Em campo, isso significou me confrontar com sentimentos ambíguos, muitas vezes somatizados e semantizados por meio de meu corpo. Como discuto longamente em minha tese, meu trabalho de campo nesses centros de pesquisa, sobretudo no Reino Unido, foi marcado por sofrimento, muitas vezes somatizado na forma de dores corporais, em razão de minha insegurança com meu domínio do inglês numa tradicional universidade britânica. Era claro que me sentia profundamente deslocado em relação aos *habitus* e *hexis* corporais (Bourdieu, 1980) próprios àquele meio acadêmico, e mesmo pouco legítimo para participar daquele espaço.

Minha reação inicial a essa condição física foi marcada por um moralismo autoinfligido, que me levou a uma postura pouco produtiva de autocrítica e questionamento da minha validade como pesquisador. Somente com o tempo, de forma gradual, percebi que esses

sentimentos exigiam um profundo trabalho interno como etnógrafo, algo que era crucial para a compreensão de diversos aspectos específicos de meu campo de pesquisa. Nesse sentido, a antropologia das emoções foi fundamental para pensar processos de somatização como processos de semantização, para empregar uma formulação proposta por David Le Breton. Segundo o antropólogo francês, “o corporal e o psíquico, entrelaçados ao social, formam uma unidade, pois todos os componentes da condição humana são de natureza simbólica. Toda somatização é semantização. Não há corpo sem sentido” (Le Breton, 2009, p. 326). Faço questão de abordar essa dimensão corporal do trabalho acadêmico precisamente porque ela costuma ser desconsiderada como uma questão menor, puramente individual, quando ela é não só constitutiva de experiências intelectuais individuais, mas também constitutiva do trabalho intelectual como um todo (Coelho, 2019).

Nesse sentido, devo dizer que minha relação de orientação durante o doutorado foi bastante propícia a essas reflexões. Minha orientadora, Véronique Bénéï, não apenas havia se dedicado ao tema das circulações intelectuais de pesquisadores indianos algum tempo antes (Assayag; Bénéï, 2003, 2005), como também se debruçou sobre a relação entre emoções e educação (Bénéï, 2008) e emoções, corpo e identidades (Bénéï, 2019). Nossa relação era não apenas de compreensão, mas de verdadeiro diálogo, continuado e sistemático com base em interesses comuns e visões compartilhadas sobre o papel da antropologia na adoção de um olhar crítico sobre o campo acadêmico. Após muitos anos realizando etnografias na Índia, ela havia se movido, nos anos 2010, para um campo na Colômbia, o que lhe conferia uma visão mais clara tanto do meu campo de pesquisa, quanto de minha vivência enquanto pesquisador latino-americano – a despeito das diferenças entre Brasil e Colômbia.

O ambiente acadêmico do qual fiz parte no doutorado era bastante propício a trocas e construção de redes de afeto. Nesse período, estive associado ao *Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain* (IIAC), que em 2020 seria renomeado *Laboratoire d'Anthropologie Politique* (LAP). Assim como a EHESS em geral, o LAP recebia uma imensa quantidade de estudantes estrangeiros, realizando campo em diferentes partes do mundo sobre temas profundamente inovadores. Além de grandes amizades, construímos juntos ateliês de discussão, eventos e até uma sala dos doutorandos, na qual nos encontrávamos com frequência. Vários de nós éramos pesquisadores do Sul Global fazendo pesquisa sobre a Europa, o que ainda hoje é raro, como discuti acima.

Não por acaso, minha pesquisa era frequentemente vista como um estudo sobre a Índia, sendo alocada às vezes em painéis e linhas sobre a Ásia em projetos dos quais participei. Em mais de uma situação tive que defender minha posição, para mim evidente, de que minha pesquisa portava essencialmente sobre a Europa. Meu campo era a Europa e minhas questões de pesquisa mais fundamentais diziam respeito às transformações do contexto acadêmico

européu. O contexto indiano era certamente fundamental, e por essa razão reflito sobre processos históricos daquele país e de um espaço transnacional de circulações constituído por essas duas regiões do mundo. Mas meu campo era a Europa, o que fazia de mim, segundo as classificações europeias, um europeísta.

Embora nem a posição de indianista nem a de europeísta me conviessem, simplesmente porque não acredito em tais divisões geopolíticas do conhecimento, admito que abracei o termo europeísta em alguns momentos como um ato disruptivo dessas políticas do lugar. Percebi que esse entrelugar que ocupava permitia fazer emergir, enquanto antropólogo sensível a essas tensões, leituras críticas que se distinguiam das análises eminentemente sociológicas dessas circulações. Nesse sentido, concordo com Gyan Prakash em sua leitura do conceito de *hibridez* de Homi Bhabha: “hibridez emerge como um tempo de entre-lugar, como um lugar de tensão, de contradições irreconciliáveis entre posições desiguais e incomensuráveis de poder/conhecimento que podem servir como locais para alterar as condições de dominação” (Prakash, 2003, p. 123). A referência que faz Prakash à transformação das condições de dominação remete especialmente a seus trabalhos sobre o modo como a ciência, como metáfora da modernidade e ferramenta de dominação, foi apropriada em contextos coloniais por meio de seu reposicionamento social e político na luta anticolonial. Minha própria posicionalidade enquanto pesquisador foi forjada, de modo serendipitoso, no interior dessa tensão entre teorias (pós-coloniais, feministas, bourdieusianas e de uma antropologia política) e experiências moventes.

O RETORNO AO BRASIL

Retornei ao Brasil em agosto de 2019. A verdade é que, durante meus anos no exterior, nunca planejei permanecer na Europa. Foi apenas no meu último ano de doutorado que de fato me dei conta do que representava, após 8 anos no exterior, retornar ao Brasil. Retrospectivamente, entendo que pesou o fato de ser obrigado a voltar como bolsista de doutorado pleno da CAPES. Sabia que não retornar implicaria um litígio com o governo brasileiro que eu não estava disposto a assumir. Admito que, no meu último ano de doutorado, considerei permanecer caso tivesse alguma oportunidade irrecusável e promissora. Mas não foi o caso. Naquele momento, já sem bolsa, eu tinha um *job alimentaire* na recepção da Philharmonie de Paris, que permitia pagar minhas contas enquanto eu dava aulas de sociologia alemã e sociologia americana na Sorbonne. Eu ministrava aulas na graduação em sociologia como *vacataire*, que consiste num contrato temporário e sub-remunerado para contratação de professores precários, amplamente utilizado na França. À época, ensinava-se o semestre todo sem nenhum tipo de remuneração mensal. O

valor total era pago após o fim do semestre, o que poderia ser feito de modo célere ou levar vários meses. Para um semestre inteiro de trabalho ministrando duas disciplinas semanalmente, a remuneração líquida girava, no total, em torno de 1.300 euros – o que representa cerca de um salário mínimo na França.

A experiência foi formativa. Com ela, tive minha primeira experiência de ensino, enfrentando o desafio de ensinar autores como Weber, Marx e Goffman em francês para alunos saídos de excelentes escolas francesas. Percebia o olhar insatisfeito de alguns alunos, o que me deixava inseguro; mas também percebi que alguns alunos, sobretudo da *banlieue* e estrangeiros, se identificavam comigo. Mais do que os últimos, fiquei muito tocado quando percebi que alunos da periferia vinham falar comigo para agradecer pelas aulas. Esse é mais um exemplo da complexidade do lugar do conhecimento a partir do qual produzimos, ensinamos e aprendemos. Antes da Sorbonne, eu havia ministrado Sociologia Geral na Sorbonne Nouvelle, para alunos de diferentes formações (sobretudo Estudos Europeus, Teatro e Letras), de origens sociais mais populares do que aqueles da Sorbonne. Com efeito, sentia maior conexão com a turma, que se mostrava mais aberta ao professor estrangeiro.

Dito isso, esses eram empregos precários, que não asseguravam sustento. Cheguei a tentar algumas bolsas de pós-doutorado, sempre sem sucesso. Embora minha pesquisa começasse a circular, com diversos convites para participar em eventos e seminários, nada de concreto se apresentava para mim. Nesse contexto, resolvi retornar ao Brasil. Nos últimos meses, escrevi a alguns professores no Brasil com quem tinha interesse em trabalhar, mas precisava de uma bolsa.

Uma dessas pessoas foi Claudio Costa Pinheiro, professor do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS-UFRJ). As circunstâncias nas quais havíamos nos conhecidos foram no mínimo inusitadas. Durante meu campo na Alemanha, marquei uma conversa com um pesquisador indiano afiliado a um importante centro de história do trabalho, o *Re:Work*. Após a conversa, meu interlocutor me apresentaria esse professor brasileiro que fazia uma estadia de um ano no centro e que tinha os mesmos interesses de pesquisa que eu. Claudio e eu conversamos por duas horas sobre as pesquisas dele, que iam da história da escravidão na Índia às circulações do espírito de Rabindranath Tagore no espiritismo brasileiro e à geopolítica do conhecimento. Havia encontrado em Claudio uma interlocução improvável no contexto brasileiro. Logo antes de retornar ao Brasil, contactei-o e submeti um projeto de pós-doutorado para uma bolsa CAPES-PNPD no PPGHIS. Retornei ao Brasil em agosto de 2019 e alguns dias depois soube que havia sido contemplado.

Essa oportunidade abriu um novo capítulo da minha vida, dessa vez no Rio de Janeiro. Para minha estadia num programa de história social, meu projeto de pesquisa pós-doutoral

desdobrava reflexões de natureza histórica sobre essas circulações. Em minha tese, eu havia optado por não incluir um capítulo histórico, o que seria bastante natural para uma tese cuja dimensão histórica é central. Mas eu considerava, naquele momento, que muito já havia sido escrito sobre essas circulações e que como antropólogo eu deveria focar na análise etnográfica, ainda que elas fossem guiadas por uma perspectiva de longa duração (Braudel, 1958). Vi essa como uma oportunidade de aprender com colegas historiadores práticas do ofício de historiador que poderiam enriquecer minhas pesquisas etnográficas. Contudo, como para muitos de nós, a pandemia mudou meus planos. Minha intenção de realizar trabalho de arquivo no Reino Unido tornou-se inviável e acabei me limitando à pesquisa de arquivos online.

Paralelamente, Junto com Claudio Pinheiro, passei a integrar a SEPHIS (South-South Exchange Programme for Research on the History of Development), cuja missão nos últimos 30 anos tem sido promover a circulação Sul-Sul de pesquisas e pesquisadores³. Como Coordenador da SEPHIS, cargo que ocupo até hoje, tenho participado e desenvolvido inúmeras iniciativas internacionais que se alinham a minha agenda intelectual e política. Não posso me estender muito sobre a instituição, mas quero sublinhar que o diálogo com Claudio Pinheiro e a equipe internacional que compõe a SEPHIS têm sido fonte de grande estímulo intelectual num projeto de contribuição para condições mais equânimes de produção e circulação internacional de conhecimento. O trabalho institucional é aqui verdadeiro trabalho intelectual na medida em que os debates e políticas promovidas pela SEPHIS são a expressão de nossa formação intelectual, e sobretudo uma reflexão sobre estratégias para a construção de formas mais justas de distribuição de recursos e reconhecimento no plano global.

Logo que cheguei ao Rio de Janeiro, ainda em 2019, realizei o concurso para professor do Departamento de Antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), para o qual fui aprovado e chamado apenas dois anos depois, em agosto de 2021. Desde 2023, sou conselheiro da Direção de Cooperação Internacional (Dircint) da instituição, o que tem me levado a novas reflexões sobre os sentidos da mobilidade internacional numa universidade reconhecidamente popular. A maior parte dos editais de mobilidade estudantil na graduação não incluem bolsa, o que acaba por funcionar como um duro filtro socioeconômico. Mesmo os poucos editais com bolsa exigem competências linguísticas pouco acessíveis. Além disso, percebi que as formas de cálculo da classificação final de alunos privilegiam, inadvertidamente, cursos mais elitizados, como as Engenharias e o Direito. O desafio atual tem sido encontrar recursos para o financiamento da mobilidade estudantil dos alunos de classes populares que formam a identidade da instituição, sempre descrita como uma universidade popular.

No que se refere às colaborações desde o Brasil, cabe dizer que são frequentemente

³ Para conhecer mais a instituição: <https://sephis.org/>

difíceis. A tarefa de manter os diálogos na França e abrir de novas conversas nos Estados Unidos e projetos conjuntos com brasileiros no Québec tem rendido resultados bastante distintos e que podem ser facilmente lidos por lógicas bastante conhecidas de produção internacional do conhecimento. Não apenas porque as colaborações com colegas do Norte são frequentemente marcadas por posturas pouco simétricas, mas também porque as noções de internacionalização com as quais operam as instituições brasileiras podem ser bastante problemáticas. Embora haja abertura progressiva, mas lenta, da comunidade antropológica brasileira a colegas que estudam temas extra-nacionais para além da África – tema este já consolidado na antropologia brasileira, junto com outros em processo de consolidação, como o Caribe (Goyatá; Bulamah; Ramassote, 2020) –, agências de financiamento brasileiras apenas recentemente passaram a revisitar os paradigmas nacionalistas que ainda pautam sua concepção de soberania científica.

Esse é um debate do qual tenho participado mais ativamente por meio de projetos com colegas da Universidade de Campinas e do Museu Nacional-UFRJ que portam sobre o que se convencionou chamar de *diásporas científicas*⁴. A contribuição do conjunto de pesquisadores do qual faço parte tem sido no sentido de apontar a necessidade de políticas de engajamento com o grande número de pesquisadores e inovadores brasileiros fixados no exterior. Para além de abordagens mais alinhadas aos debates da política científica como campo de pesquisa (Carneiro *et al.*, 2020, o desafio tem sido produzir análises antropológicas desses fenômenos, o que implica refletir qual a contribuição da antropologia para esse debate. Qual o papel da antropologia na reflexão sobre o lugar que o Brasil ocupa e deve ocupar num sistema científico global profundamente desigual.

Gostaria de concluir com uma reflexão sobre a ideia de “retorno”, que, não por acaso, é um de meus temas de trabalho (Ferreira, 2020a). Entre as muitas coisas que aprendi com Stuart Hall (1997), está a de que, uma vez que partimos, não há retorno possível. Fazer antropologia entre lugares significa construir para si um lugar de conhecimento móvel e em diálogos às vezes difíceis. Esse é um espaço por vezes desconfortável porque em constante tensionamento de experiências pessoais e princípios teóricos, mas fértil para uma antropologia do mundo contemporâneo. Esse é também um espaço geopolítico que nossa comunidade disciplinar, e a ciência brasileira de modo geral, precisa ocupar de modo estratégico. Disso dependem as condições que seremos capazes de construir frente às políticas científicas ditas “internacionais” e que pressionam nosso sistema científico em termos de avaliação, financiamento e publicação (Ferreira, 2020b).

4 Trata-se do projeto *Contribuição da Diáspora Científica Brasileira na cooperação internacional do país*, coordenado por Ana Maria Carneiro (Unicamp) e financiado pela FAPESP.

REFERÊNCIAS

1. APPADURAI, Arjun. Knowledge, circulation and collective biography. *In*: ASSAYAG, Jackie; BÉNÉÏ, Véronique (ed.). **At home in diaspora: South Asian scholars and the West**. Bloomington: Indiana University Press, 2003. p. 28-43.
2. ASSAYAG, Jackie; BÉNÉÏ, Véronique (ed.). **At home in diaspora: South Asian scholars and the West**. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
3. ASSAYAG, Jackie; BÉNÉÏ, Véronique. **Remapping knowledge: the making of South Asian studies in India, Europe and America (19th-20th centuries)**. Delhi: Three Essays Collective, 2005.
4. BÉNÉÏ, Véronique. Nations, diaspora and area studies: South Asia, from Great Britain to the United States. *In*: ASSAYAG, Jackie; BÉNÉÏ, Véronique (ed.). **Remapping knowledge: The making of South Asian studies in India, Europe and America (19th-20th centuries)**. New Delhi: Three Essays Press, 2005a. p. 53-96.
5. BÉNÉÏ, Véronique. L'Inde à l'étranger imaginaire, diasporas et nationalités. **L'Homme**, Paris, v. 1, n. 173, p. 177-185, 2005b.
6. BÉNÉÏ, Véronique. **Schooling Passions: nation, history, and language in contemporary Western India**. Stanford: Stanford University Press, 2008.
7. BÉNÉÏ, Véronique. **Santa Marta Poética: decir de otro modo lo político: exploraciones etnográficas en el Caribe colombiano**. Editorial Unimagdalena, 2019.
8. BHAGWAT, Vidyut. **Women's studies: interdisciplinary themes and perspectives**. Pune: Diamond Publications, 2012.
9. BOURDIEU, Pierre. **La distinction: critique sociale du jugement**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
10. BOURDIEU, Pierre. **Le sens pratique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
11. BOURDIEU, Pierre. **Homo academicus**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.
12. BOURDIEU, Pierre. **Méditations pascaliennes**. Paris: Le Seuil, 1997.
13. BOURDIEU, Pierre. L'objectivation participante. **Actes de la recherche en sciences sociales**, Lyon, n. 150, p. 43-58, 2003.
14. BRAUDEL, Fernand. Histoire et sciences sociales: "la longue durée". **Annales**, v. 13, n. 4, 1958.
15. CARNEIRO, Ana Maria; GIMENEZ, Ana Maria Nunes; GRANJA, Cintia Denise; BALBACHEVSKY, Elisabeth; CONSONI, Flavia; ANDRETTA, Victor Fidêncio. Diáspora brasileira de ciência, tecnologia e inovação: panorama, iniciativas auto-organizadas e políticas de engajamento. **IDEIAS**, Campinas, v. 11, e020010, 2020. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8658500>. Acesso em: 20 set. 2024.
16. COELHO, Maria Cláudia. As emoções e o trabalho intelectual. **Horizontes**

- Antropológicos**, Porto Alegre, v. 25, n. 54, p. 273-297, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/Qkr6CcCfTxlJfSpgQdrnkN/>. Acesso em 20 set. 2024.
17. DAHIWALE, Samarth Modku. (ed.). **Understanding Indian society: the non-brahmanic perspective**. New Delhi: Rawat, 2005.
18. DAS, Veena. Sociological research in India: the state of crisis. **Economic and Political Weekly**, Mumbai, v. 28, n. 23, p. 1159-1161, 1993.
19. DIDIER, Béatrice; FOUQUE, Antoinette; CALLE-GRUBER, Mireille (org.). **Le dictionnaire universel des femmes créatrices**. Paris: Des Femmes, 2013.
20. FERREIRA, Vinicius Kauê. Moving futures: anthropological reflections on academic mobility and precarious life amongst South Asian social scientists in Europe. **Indian Anthropologist**, [s. l.], v. 47, n. 1, p. 51-68, 2017. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/e26494009>. Acesso em: 27 set. 2024.
21. FERREIRA, Vinicius Kauê. “I left too late, I go back too often”: sentiments of belonging and home among Indian scholars in the United Kingdom. **Vibrant**, Brasília, DF, v. 17, e17702, 2020a. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=406964062036>. Acesso em: 20 set. 2024.
22. FERREIRA, Vinicius Kauê. O Problema (I) – Impactus. **Novos Debates**, Brasília, DF, v. 6, n. 1-2, e6210, 2020b. Disponível em: <https://novosdebates.abant.org.br/revista/index.php/novosdebates/article/view/100>. Acesso em: 20 set. 2024.
23. FERREIRA, Vinicius Kauê. O NIGS e o mundo: notas para uma biografia coletiva. In: GROSSI, Miriam Pillar; SILVA, Simone Lira da; MOURA COSTA, Patrícia Rosalba (org.). **Tecendo redes em Antropologia feminista e estudos de gênero: 30 anos do NIGS-UFSC**. Florianópolis: Tribo da Ilha, 2022. p. 163-173.
24. FERREIRA, Vinicius Kauê. As histórias plurais da antropologia e da sociologia na Índia: fronteiras disciplinares, continuidades e rupturas em sua institucionalização (1910-1970). **AFROASIA**, Salvador, v. 67, p. 309-349, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/53654/29567>. Acesso em: 20 set. 2024.
25. FERREIRA, Vinicius Kauê; PINHEIRO, Claudio Costa. Anthropology with a Southern Attitude: An Interview of Cláudio Costa Pinheiro by Vinicius Kauê Ferreira. **American Anthropologist**, [s. l.], v. 122, n. 3, p. 678-683, 2020. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/343474643_Anthropology_with_a_Southern_Attitude_An_Interview_of_Claudio_Costa_Pinheiro_by_Vinicius_Kaue_Ferreira. Acesso em: 20 set. 2024.
26. GALEY, Jean-Claude. A conversation with Louis Dumont, Paris, 12 December 1979. In: Madan, T. N. (ed.). **Way of life: king, householder, renouncer: essays in honour of Louis Dumont**. Delhi: Vikas, 1982. p. 13-22.
27. GHOSH, Anindita. Revisiting the “Bengal Renaissance”: literary Bengali and low-life print in colonial Calcutta. **Economic and Political Weekly**, Mumbai, v. 37, n. 42, p. 4329-4338, 2002.
28. GOYATÁ, Júlia Vilaça; BULAMAH, Rodrigo Charafeddine; RAMASSOTE, Rodrigo. Tracing routes, mapping destinies: presenting the dossier. **Vibrant**, v. 17, p. 1-11,

2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/vb/a/ktmNY9Q9mwyPYyLKNGL4Wfz>. Acesso em: 20 set. 2024.
29. GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do “outro“ encontra-se a “si mesmo”. *In*: GROSSI, Miriam Pillar (org.). **Trabalho de campo e subjetividade**. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFSC, 1992.
 30. HALL, Stuart. Minimal selves. *In*: GRAY, Ann; McGUIGAN, J. (org.). **Studying Culture: an introductory reader**. New York: Arnold, 1993. p. 134-138.
 31. HALL, Stuart. Old and new identities, old and new ethnicities. *In*: KING, Anthony (ed.). **Culture, globalization and the world-system: contemporary conditions for the representation of identity**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 41-68.
 32. HARDING, Sandra. Rethinking standpoint epistemology: what is “strong objectivity”? **The Centennial Review**, v. 36, n. 3, p. 437-470, 1992.
 33. LE BRETON, David. Entre douleur et souffrance: approche anthropologique. **L’information psychiatrique**, v. 85, n. 4, p. 323-328, 2009.
 34. MADAN, T. N. **Pathways: approaches to the study of society in India**. Oxford: Oxford University Press, 1994.
 35. MANKEKAR, Purnima. Off-centre: feminism and South Asian studies in the diaspora. *In*: ASSAYAG, Jackie; BÉNÉÏ, Véronique (ed.). **At home in diaspora: South Asian scholars and the West**. Bloomington: Indiana University Press, 2003. p. 22-65.
 36. MICELI, Sérgio. **A Fundação Ford e os cientistas sociais no Brasil, 1962-1992**. São Paulo: Sumaré/FAPESP, 1995.
 37. OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O que é isso que chamamos de antropologia brasileira? *In*: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Brasília: CNPq, 1988. p. 109-128.
 38. PATEL, Sujata. The nostalgia for the village: M. N. Srinivas and the making of Indian social anthropology. **South Asia**, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 49-61, 1998.
 39. PEIRANO, Mariza. A Índia das aldeias e a Índia das castas. **Dados**, v. 30, n. 1, p. 109-122, 1987.
 40. PEIRANO, Mariza. Diálogos, debates e embates. *In*: PEIRANO, Mariza. **Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1991. p. 207-234.
 41. PEIRANO, Mariza. Artimanhas do acaso. *In*: PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995. p. 119-134
 42. PEIRANO, Mariza. A guide to anthropology in Brazil. **Vibrant**, Brasília, v. 2, n. 1-2, p. 54-87, 2005.
 43. PHILIPS, C. H. Modern Asian studies in the universities of the United Kingdom. **Modern Asian Studies**, Cambridge, v. 1, n. 1, p. 1-14, 1967.
 44. PRAKASH, Gyan. The location of scholarship. *In*: ASSAYAG, Jackie; BÉNÉÏ, Véronique (eds.). **At home in diaspora: South Asian scholars and the West**. Bloomington: Indiana University Press, 2003. p. 115-126.

45. RIBEIRO, Gustavo Lins. World Anthropologies. Anthropological cosmopolitanisms and cosmopolitics. **Annual Review of Anthropology**, [s. l.], n. 43, p. 483-498, 2014. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2513812. Acesso em: 20 set. 2024.
46. RIBEIRO, Gustavo Lins. Que internacionalização da antropologia queremos? *In*: SIMIÃO, Daniel Schroeter; FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). **O campo da antropologia no Brasil**: retrospectiva, alcances e desafios. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2018. p. 104-130.
47. RIBEIRO, Gustavo Lins; ESCOBAR, Arturo (ed.). **World Anthropologies**: disciplinary transformations within systems of power. New York: Berg, 2006.
48. SAVUR, Manorama. Sociology: the genealogy of the discipline in Bombay. *In*: PATEL, Sujata (ed.). **Doing sociology in India**: genealogies, locations and practices. Oxford: Oxford, 2011. p. 3-28.
49. SWARAP, R. Excellence Relegated to Mediocrity. **Economic and Political Weekly**, Mumbai, v. 29, n. 4, p. 208, 1994.

Vinicius Kauê Ferreira

Professor Adjunto no Departamento de Antropologia e Pesquisador Permanente no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Doutor em Etnologia e Antropologia Social pela École des Hautes Études en Sciences Sociales. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9925-3304>. E-mail: vinicius.ferreira@uerj.br

R ESENHAS

SANTOS, Denis Moura dos. *Pardos: a visão das pessoas pardas pelo Estado brasileiro*. Curitiba: Appris, 2021. 105 p.

Por uma história da população parda brasileira

For a history of the brazilian brown population

Ozaias da Silva Rodrigues

Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Amazonas, Brasil

RESUMO

Esta resenha tem por finalidade fazer uma análise crítica da obra *Pardos: a visão das pessoas pardas pelo Estado brasileiro* (2021), trazendo percepções particulares sobre o tema do livro. A metodologia se baseia em leitura bibliográfica sobre o assunto e discussão em eventos acadêmicos das Ciências Sociais e entre os pares da Antropologia. A relevância do tema se mostra pela renovação necessária do olhar sobre o tema que pesquisadores/as pardos/as propõem em suas pesquisas e obras, defendendo uma perspectiva positiva sobre o ser pardo no Brasil. O livro traz uma contribuição ao debate das relações étnico-raciais, sobretudo ao tentar traçar uma história da população parda brasileira, sendo que essa história se deslinda em sua relação com o Estado. Denis Moura dos Santos dialoga com obras das Ciências Sociais, da História, do Direito, da Educação, bem como com legislação e notícias jornalísticas sobre o tema. Entre outras coisas, conclui-se que é necessário levar a sério a particularidade da população parda brasileira, sem vinculá-la a outro grupo racial, sendo fundamental pensar os pardos a partir dos pardos e de suas experiências de racialização e discriminação. Como desdobramento da discussão, vê-se a necessidade de falarmos de caboclos e pardos-indígenas, enfatizando a diversidade parda no Brasil.

Palavras-chave: Pardo, História, Brasil.

Recebido em 18 de julho 2024.
Aceito em 05 de agosto de 2024.



ABSTRACT

The purpose of this review is to provide a critical analysis of the work *Pardos: a visão das pessoas pardas pelo Estado brasileiro* (2021), bringing particular perceptions about the book's theme. The methodology is based on bibliographical reading on the subject and discussion at academic events in the Social Sciences and among Anthropologists peers. The relevance of the topic is demonstrated by the necessary renewal of the perspective on the topic that brown researchers propose in their research and works, defending a positive perspective on being brown in Brazil. The book makes a contribution to the debate on ethnic-racial relations, especially by trying to trace a history of the Brazilian brown population, and this history is revealed in its relationship with the State. Denis Moura dos Santos dialogues with works from the Social Sciences, History, Law, Education, as well as legislation journalistic news on the topic. Among other things, it is concluded that it is necessary to take seriously the particularity of the Brazilian brown population, without linking it to another racial group, and it is essential to think about brown people from the perspective of brown people and their experiences of racialization and discrimination. As a result of the discussion, we see the need to talk about caboclos and brown-indigenous people, emphasizing brown diversity in Brazil.

Keywords: Brown, History, Brazil.

Formado em História e em Gestão de Políticas Públicas, o autor de *Pardos – a visão das pessoas pardas pelo Estado brasileiro* faz uma discussão necessária e bem-vinda quanto à temática central do livro, que foi publicado em novembro de 2021 e possui 105 páginas. De leitura leve e fluida, o livro traz uma contribuição ao debate das relações étnico-raciais no Brasil, sobretudo ao tentar traçar uma história da população parda brasileira, sendo que essa história se deslinda em sua relação com o Estado. Denis Moura dos Santos dialoga com obras das Ciências Sociais, da História, do Direito, da Educação, bem como com legislação e notícias jornalísticas sobre o tema. Sua narrativa é bem ao estilo diacrônico da História, bastante cronológica, começando pelo Brasil Colônia e chegando aos dias atuais.

Na “Introdução”, o autor indica que centrará a discussão no Estado e em suas políticas relacionadas à população parda, apontando erros e acertos dessas políticas. Ele enfatiza que a discussão sobre relações étnico-raciais no Brasil era feita, sobretudo, pela elite econômica e acadêmica, entre a segunda metade do século XIX e a primeira do XX. Nesse caso, não devemos nos esquecer das contribuições de intelectuais estrangeiros ao tema das relações raciais brasileiras, como Donald Pierson, Roger Bastide e Thomas Skidmore. O autor afirma ainda que “pardos e pretos, embora constituam dois grupos raciais diferentes, são classificados como

“população negra” pela legislação vigente no Brasil, o que desconsidera os pardos que possuem múltiplas ascendências e os pardos de ascendência indígena e europeia” (Santos, 2021, p. 9).

No primeiro capítulo, “O termo “pardo” e a miscigenação no Brasil”, Denis destaca que o termo pardo se refere originalmente à cor do leopardo ou do pardal, sendo que quando aplicado a pessoas se refere tanto a um/a filho/a de branco/a e negro/a, como de branco/a com indígena, evidenciando assim o caráter mestiço da condição parda. O pardo, portanto, é um mestiço, racialmente falando. Na historicização que faz dos fatos, o autor demonstra que termos como “mulato” e “crioulo” nem sempre tiveram conotação negativa, depreciativa. Da mesma forma, demonstra que as categorias raciais, ao longo do Brasil Colônia, abarcavam dois sentidos, como foi o caso do termo pardo: o do fenótipo e o de classe ou posição social, como livre, liberto ou escravo.

Atualmente, a população parda é mais numerosa do país¹, como apontam os dados do último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), esse que sempre é invocado para falar de estatísticas sobre desigualdades sóciorraciais e que produz material qualificado sobre o assunto. No segundo capítulo, intitulado “As pessoas pardas nos censos brasileiros e nas discussões raciais”, o autor nos traz o ponto central de seus argumentos e do livro como um todo. Ali estão os erros e acertos do Estado brasileiro quanto à população parda, que o autor prometeu apontar na introdução do livro e ele faz isso muito bem, ainda que de forma sumária. Desse capítulo em específico destaco duas coisas. Primeiro: não se pode falar em relações raciais no Brasil a partir de caixinhas de identidade racial, pois o Brasil é mestiço e plural, sendo que qualquer tentativa de reduzir, analiticamente, essa diversidade racial é uma mistificação da realidade.

Portanto, não procede a desgasta afirmação, que se ouve entre acadêmicos e militantes negros, de que a maioria da população brasileira é “negra”. Não, pois nem todos os pardos têm fenótipo negroide, nem assim se afirmam (Silva; Leão, 2021), o que deveria ser óbvio. Segundo: também não se pode falar em relações raciais no Brasil sem comentar as categorias abertas/espontâneas de autoidentificação racial, como caboclos e cafuzos, sobretudo os primeiros que devem ser sempre levados em consideração quando falamos do Norte e Nordeste do país, sob o risco de limitar o debate a negros e brancos no Brasil, principalmente a partir da realidade do Sul e Sudeste. Assim, é preciso falar de pardos-negros e de pardos-indígenas ou caboclos² e

1 Pardos(as) são a maioria numérica no país, conforme apontam os dados do Censo feito em 2022, somando mais de 92 milhões de brasileiros(as). Disponível em: https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/?utm_source=ibge&utm_medium=home&utm_campaign=portal. Acesso em: 31 maio 2024.

2 Para considerações quanto a caboclos e pardos-indígenas, consultar: Ribeiro (1995) e Oliveira (1997).

levar a sério o que as categorias não oficiais querem nos dizer sobre pertencimento racial.

Em “As conferências de Santiago e de Durban”, que é o terceiro capítulo, Denis destaca como essas duas importantes conferências discutiram Direitos Humanos, entre eles os direitos das populações mestiças e negras, da América Latina, bem como as ações de combate à discriminação racial. No caso brasileiro, vê-se que, já no começo do século XXI, os movimentos negros conseguiram encabeçar as pautas raciais no país, a partir de suas concepções, influenciando governos e políticas públicas. Já no quarto capítulo, com a epígrafe “Pessoas pardas e a legislação racial”, o autor traz um histórico da legislação referente à discriminação racial e foca nos exemplos concretos de discriminação racial que levaram essa legislação a ser alterada, incorporando novas ideias e conceitos. Os casos narrados de discriminação, nesse capítulo, envolveram a população negra e demandaram várias mudanças na lei a fim de que pudessem exigir do Estado as penalidades cabíveis quanto ao racismo cotidiano que sofrem. Em ambos os capítulos, há um foco narrativo mais nas ações dos movimentos negros e nos casos de racismo contra negros do que propriamente contra a população parda.

Em “As pessoas pardas e as cotas raciais”, quinto capítulo, Denis traz um debate contemporâneo quanto às políticas afirmativas no contexto brasileiro. O autor fala das leis n. 12.711, de 2012 e n. 12.990 de 2014, apontando avanços, mas também limitações das referidas leis quanto à inclusão efetiva de pardos/as nas políticas de ações afirmativas. Ele narra casos de aplicação dessas leis no estado do Rio de Janeiro, no município de São Paulo, no Pará, entre outros. Como resumo da discussão que o autor faz nesse capítulo, destaco uma questão importante quanto a essa discussão e que foi formulada por Luiz Augusto Campo, em artigo intitulado “O pardo como dilema político” (2013).

No referido artigo, Campos cita o sociólogo e militante negro Eduardo Oliveira e Oliveira que afirmou que “o mestiço é o principal ‘obstáculo epistemológico’ para a compreensão das relações raciais brasileiras” (2013, p. 82). E complementa: “Em vez de transcender esse obstáculo epistemológico, a recente introdução de ações afirmativas raciais nas universidades brasileiras o transpôs para a política. Observando as políticas afirmativas adotadas no país, podemos notar uma tensão entre diferentes formas de conceber e, sobretudo, nomear os mestiços, ora chamados de ‘pardos’, ora incluídos no rol de ‘negros’” (Campos, 2013, p. 82).

Denis também aponta as diferentes concepções sobre os pardos brasileiros, que tanto podem ser vistos em sua particularidade racial, ou seja, como pardos/as apenas ou integrados na categoria ‘negro’, como os pardos-negros, por exemplo. Nesse caso, as polêmicas em torno das cotas raciais se dão por muitas instituições trabalharem com a ideia de que apenas os pardos-negros devem ter acesso a cotas raciais, fazendo, portanto, um recorte fenotípico muito

específico dentro de um grupo racial amplo e diverso que é a população parda. Assim, em relação ao que apontou Campos (2013), antes mesmo que a questão do pardo fosse resolvida conceitual e epistemologicamente, a passagem do “problema pardo/mestiço” para o campo das políticas públicas causou tensões, injustiças e incompreensões de todos os lados, sendo os pardos os mais prejudicados quanto a isso. Ao fim do capítulo, Denis coloca algumas soluções para esses imbrólios institucionais.

No sexto capítulo, “A visão das pessoas pardas pela imprensa brasileira”, o autor comenta sobre o assunto a partir de quatro matérias analisadas por ele. Dessa análise destaco duas coisas. Primeiro: salta aos olhos o fato de as reportagens priorizarem intelectuais negros (retintos ou não) para debater sobre os pardos, como se não houvesse intelectuais pardos no Brasil, indicando que a visão dos pardos sobre eles mesmos é irrelevante para parte da imprensa brasileira. Segundo: é espantoso o fato de que, em pleno século XXI, há intelectuais que puguem a retirada do termo pardo entre as categorias raciais e censitárias (Santos, 2021, p. 61-63), debate esse que foi fomentado pelas reportagens analisadas. Apagar a história de um determinado povo ou fazer sumir do mapa a presença de dado contingente racial tem um nome certo para isso, que o público leitor deve saber qual é.

Creio que o uso de quatro matérias, nesse capítulo, seja insuficiente para a complexidade da questão, mas ainda falando de mídias, gostaria de lembrar um episódio recente, em 2024, de um episódio de podcast falando sobre pardos brasileiros. O referido episódio do podcast Café da Manhã intitulado *O que significa ser pardo no Brasil*³, convidou um professor negro, de pele clara, para falar sobre o assunto e não um intelectual pardo que assim se afirma. Com base nisso e nas matérias analisadas por Denis indago: por que intelectuais pardos, que estudam relações raciais, não são convidados para essas produções e reportagens? Por que intelectuais pardos, que se afirmem racialmente como tais, não são priorizados para falar dos pardos brasileiros e são, sistematicamente, ignorados?

No último capítulo, “As pessoas pardas em outros países”, Denis mostra a presença de pessoas pardas, em outras realidades nacionais, ao longo da história dessas nações, como África do Sul, Estados Unidos da América, América Latina e Caribe, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Índia. Esse capítulo é o mais longo do livro e como o foco desta resenha é a realidade brasileira, parto diretamente para as considerações finais do autor. Em suas “Considerações finais”, o autor ressalta que: (1) é um equívoco discutir as relações raciais no Brasil de forma binária, o

³ O episódio foi publicado em 10 de janeiro de 2024 e pode ser acessado no link a seguir: <https://open.spotify.com/episode/4pFcCYDMi4J20k5zzyRn9y>. Acesso em: 5 jul. 2024.

que gera uma mistificação da realidade e de dados socioeconômicos; (2) a miscigenação é, de forma prática, uma fusão, uma mistura entre raças e não deve ser reduzida às ideias racistas de branqueamento, enquanto recurso ideológico da branquitude intelectual do país.

Da leitura do livro depreende-se que qualquer discussão sobre pardos que não cite caboclos e pardos-indígenas reforça a visão binária e limitada de que no Brasil só há negros e brancos, o que o autor reforça em cada capítulo do livro, de formas diversas. Uma limitação do livro, que pela importância do tema poderia ter se alongado bem mais, é que o autor deveria, a meu ver, ter dialogado mais com a literatura da Ciência Política e da Sociologia, já que o foco da narrativa é o Estado e suas políticas públicas, como as de mensuração demográfica e de ação afirmativa. Ao final do livro, Denis aponta também que as políticas afirmativas avivaram as discussões, no cotidiano, sobre as identidades raciais.

É preciso que os acadêmicos e intelectuais do país se debrucem sobre a realidade e singularidade da população parda, de forma a respeitar sua particularidade e diversidade racial. O livro é mais do que bem-vindo num cenário onde já se contesta a junção compulsória de pretos e pardos como negros, afinal, não há tantas obras de referência para uma história do pardo brasileiro – até onde eu saiba. Se pensarmos na população negra/preta, temos Clóvis Moura, Beatriz Nascimento e Flávio dos Santos Gomes representando uma história a contrapelo da narrativa colonial. Se pensarmos nos povos indígenas, temos John Emanuel Monteiro, Manuela Carneiro da Cunha e Daniel Munduruku como referências importantes para a história dos povos originários – para citar os mais conhecidos. Se pensarmos a população parda... essa história está por ser escrita, mas o livro de Denis já é um começo.

Por fim, transcrevo um trecho das “Considerações finais” como síntese de toda a discussão feita: “[...] é importante que as pessoas tenham consciência sobre a sua condição de pessoas pardas [...] é possível observar uma mudança gradual desse cenário, visto que as pessoas pardas estão cada vez mais se declarando como pardas [...]” (Santos, 2021, p. 92). Logo, é preciso que se construa uma consciência parda no Brasil, o que já está em curso, como indica o autor. É preciso que os pardos se afirmem positivamente em sua consciência racial, o que podemos chamar de parditude, que se valorizem e disputem o seu lugar de fala enquanto maioria da população do Brasil.

REFERÊNCIAS

1. CAFÉ DA MANHÃ. O que significa ser pardo no Brasil? **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 10 de janeiro de 2024. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/4pFcCYDMi4J20k5zzyRn9y>. Acesso em: 5 jul. 2024.
2. CAMPOS, Luiz Augusto. O pardo como dilema político. **Revista Insight Inteligência**, São Paulo, v. 16, n. 63, p. 80-91, 2013. Disponível em: <https://insightinteligencia.com.br/o-pardo-como-dilema-politico/>. Acesso em: 5 jul. 2024.
3. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Panorama do Censo 2022 – indicadores (cor ou raça)**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR>. Acesso em: 31 maio 2024.
4. OLIVEIRA, João Pacheco de. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 61-84, 1997.
5. RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
6. SANTOS, Denis Moura dos. **Pardos: a visão das pessoas pardas pelo Estado brasileiro**. Curitiba: Appris, 2021.
7. SILVA, Graziella Moraes; LEÃO, Luciana de Souza. O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 117-133, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092012000300007>. Acesso em: 5 jul. 2024.

Ozaias da Silva Rodrigues

Editor-chefe da Wamon - Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2834-4318>. E-mail: ozaiasufc@gmail.com

PINTO, Cleide Pereira *et al.* (org). *Os sindicatos das trabalhadoras domésticas em tempos de pandemia: memórias da resistência*. Santa Maria: FACOS, 2021. 305 p.

Militância aguerrida em tempos catastróficos: o papel das ações coletivas do sindicato das trabalhadoras domésticas durante a pandemia¹

Strong militancy in times of catastrophe: the role of collective action by the domestic service union during the pandemic

Adara Pereira da Silva

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Santa Cruz, Rio Grande do Norte, Brasil

RESUMO

A obra *Os sindicatos das trabalhadoras domésticas em tempos de pandemia: memórias e resistências* constrói, a muitas mãos, uma análise do papel do movimento sindical na pandemia, que conduz a uma reflexão acerca de sua amplitude e legado. Seu objetivo é refletir sobre a organização do trabalho doméstico e o papel central dos sindicatos das trabalhadoras domésticas na luta por direitos para as trabalhadoras domésticas. Devido à especificidade do trabalho doméstico, seu processo de sindicalização foi tardio, sendo legalizado apenas recentemente. A obra demonstra como esse feito foi possível por ser alicerçado coletivamente pela luta de diversas trabalhadoras domésticas e suas redes. Durante a pandemia o caráter coletivo não foi modificado, mas, foram elaboradas novas estratégias para adaptação ao “novo normal”, que objetivavam diminuir o impacto da vida de trabalhadoras que já sofriam precarizações antes mesmo desse contexto. O livro utiliza como metodologia a apresentação de dados quantitativos advindos de pesquisas

¹ Este trabalho foi financiado pela bolsa de doutorado disponibilizada pela agência de fomento Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Recebido em 13 de maio 2024.
Aceito em 10 de junho de 2024.



elaboradas por distintas instituições e a construção de diálogos que destacam memórias e o legado de luta coletiva. Nesse sentido, a discussão apresentada ao longo dos oito capítulos apresenta as ações tomadas pelos sindicatos das trabalhadoras domésticas, que visavam protegê-las em tempos catastróficos, mas, também, acolhê-las, garantindo sua dignidade.

Palavras-chave: Luta sindical, Trabalho doméstico, Pandemia, Coletividade.

ABSTRACT

The book *The unions of domestic workers in times of pandemic: memories and resistance builds*, in many ways, an analysis of the role of the union movement in the pandemic, which leads to a reflection on its breadth and legacy. Its aim is to reflect on the organization of domestic work and the central role of domestic workers' unions in the struggle for rights for domestic workers. Due to the specific nature of domestic work, its unionization process was late, being legalized only recently. The book shows how this was possible because it was collectively founded by the struggle of several domestic workers and their networks. During the pandemic, the collective aspects was not changed, but new strategies were developed to adapt to the "new normal", which aimed to reduce the impact on the lives of workers who were already suffering from precariousness even before this context. The book uses as its methodology the presentation of quantitative data from research carried out by different institutions, and the construction of dialogues that highlight memories and the legacy of collective struggle. In this sense, the discussion presented throughout the eight chapters presents the actions taken by the domestic workers' unions, which aimed to protect them in catastrophic times, but also to welcome them and guarantee their dignity.

Keywords: Trade union struggle, Domestic employment, Pandemic, Collectivity.

Híbrido. Essa é a premissa do livro que reúne história de lutas e reivindicações das trabalhadoras domésticas sindicalizadas no recorte temporal da pandemia de covid-19. O livro nos incita uma reflexão, de imediato, no prefácio. Essa não é uma obra que apenas compila reflexões acadêmicas, com efeito, apresenta uma mistura de mundos, o acadêmico e o militante, ao abordar distintas formas de saber, demonstrando a relevância de ampliar o olhar para construir novas formas de conhecimento, produzir desenvolvimento social e garantir acesso a direitos. Assim, sua proposta é apresentar um trabalho elaborado por muitas "mãos" e mentes. A introdução e os oito capítulos, distribuídos em três partes, foram escritos por oito mulheres,

sindicalistas e acadêmicas. Essa construção dialógica ocorreu acentuando o protagonismo das trabalhadoras domésticas sindicalizadas, não somente enquanto informantes de trabalho acadêmico, mas, pela participação direta na produção da escrita e da discussão elaborada.

A pertinência e o ineditismo do livro são destacados por apresentarem novos tópicos de reflexão, no que se refere à organização do trabalho doméstico, e ampliar outros pontos debatidos anteriormente. Entre eles estão: a notoriedade dos sindicatos e Federação Nacional dos Trabalhadores Domésticos (FENATRAD) e sua articulação com a vida pública, ocasionada pelo seu caráter “classista e movimentista” (Castro, 2021, p. 15); elevação do ativismo durante a pandemia por via remota, nos âmbitos locais e nacionais; expressão do olhar do movimento sindical sobre raça e racismo estrutural, que expressa ojeriza à escravização, na ideia de resistência em contraposição ao pensamento de herança escravocrata, reforçando o caráter de luta presente no trabalho doméstico; ampliação da atuação sindical, que passa a reivindicar um viver digno, incluindo aspectos como saúde mental (que, no contexto pandêmico, foi um elemento essencial); transformação na relação das militantes e pesquisadoras, pelo deslocamento que evidencia o protagonismo das sindicalistas.

O retrato simbólico do impacto da crise de covid-19 no serviço doméstico no Brasil foi a primeira morte ter sido de uma trabalhadora doméstica negra de 63 anos, Cleonice Gonçalves. A primeira reflexão apresentada no capítulo I, a partir desse simbolismo, expõe os números do trabalho doméstico na pandemia, analisando e comparando os dados de uma pesquisa realizada pela FENATRAD e pela Federação Internacional das Trabalhadoras Domésticas (FITH), com dados apresentados pela Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílio Contínua (PNADC) realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Louisa Acciari e Chirlene dos Santos Brito percebem que a pandemia ampliou vulnerabilidades e desigualdades pré-existentes nos eixos de dominação, gênero, classe e raça, que permeiam o trabalho doméstico.

As autoras percebem que a desproteção legal que atingia quase 50% das trabalhadoras domésticas, devido à exclusão das diaristas pela Lei Complementar 150/2015², foi acentuada durante a pandemia. Essa intensificação é demonstrada pelos dados da pesquisa, que apresentam a dificuldade das trabalhadoras em acessar o seguro-desemprego.³ Assim, ocorre

2 Em 2013, após anos de luta, foi promulgada uma lista de direitos para as trabalhadoras domésticas. No entanto, nem todos os direitos entraram em vigor imediato. Para isso, foi elaborada uma comissão que objetivava escrever o texto de regulamentação dos direitos restantes. Assim, em 2015 a maior parte dos direitos previstos pela “PEC das domésticas” foi regulamentada pela Lei Complementar 150. Ver em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp150.htm.

3 De acordo com a Lei Complementar 150/2015, o trabalhador doméstico, que for demitido sem justa-cause, poderá receber o seguro-desemprego. Com as ressalvas que precisaria comprovar vínculo empregatício, ou seja, ter sua carteira assinada durante quinze meses, nos vinte e quatro meses anteriores. A dificuldade encontrada pelas trabalhadoras em requerer seu direito se deu por conta da maioria delas trabalharem de maneira informal, ou seja, sem carteira assinada.

o empobrecimento pela falta de apoio estatal, nas instâncias municipais, estaduais e federal. Além disso, o destino das trabalhadoras foi delineado por quatro caminhos, a pesquisa elaborou as seguintes classificações: (1) demitida ou suspensa; (2) trabalhando com perdas; (3) trabalhando normalmente; (4) quarentena remunerada. Entre as classificações, 58% das diaristas correspondem à primeira e 34% das mensalistas estiveram enquadradas na terceira, o que revela que a carteira assinada foi um elemento que possibilitou a manutenção da renda, uma proteção. Embora as autoras reforcem que é alarmante o fato de as trabalhadoras terem sido mantidas trabalhando, mesmo com os riscos de contaminação. Ademais, houve uma correlação entre a permanência na residência dos patrões, no caso das mulheres que permaneceram trabalhando, e aumento da carga de trabalho. Esse fator reforça a especificidade e ambiguidade que envolvem o exercício do trabalho doméstico, como refletem as autoras: “ninguém acharia normal manter um vendedor de loja em quarentena na sua empresa para evitar contágio”. (Acciari; Brito, 2021, p 45).

O contexto pandêmico evidenciou a contrariedade da sociedade brasileira com o trabalho doméstico. Desvalorizado e taxado como improdutivo, na pandemia as classes mais abastadas se viram demandando esse serviço como essencial, com aval do Estado. A pandemia agravou vulnerabilidades e violações de direitos. O segundo capítulo, escrito por Myllena Calasans de Mato, recupera algumas violações e abusos cometidos pela classe patronal contra trabalhadoras domésticas, como o caso de Cleonice Gonçalves, o caso de Mirtes Santana, que perdeu seu filho Miguel devido à negligência e desprezo de sua patroa e o caso de uma idosa que era mantida em cárcere privado, em trabalho análogo à escravidão, sem poder sequer utilizar o banheiro “da casa-grande”, pois vivia no depósito, sendo que sua patroa era diretora executiva da Avon. Além desses, outros casos chegaram aos sindicatos. Sua resposta foi enviar um relatório-denúncia à Organização Internacional do Trabalho (OIT), já que a postura governamental foi de desamparo a essas trabalhadoras. Além disso, como resposta ao des zelo por parte de alguns estados, foi lançada a campanha: *Cuida de quem te cuida! trabalho doméstico não é atividade essencial*. A Lei n. 13979/2020 não incluiu as trabalhadoras domésticas no rol de serviços essenciais, mas, os estados do Ceará, Pará, Maranhão e Rio Grande do Sul ignoraram essa lei, instituindo de modo ambíguo o trabalho doméstico como essencial. Mesmo em estados que não havia essa possibilidade, a falta de fiscalização fez com que a maior parte das trabalhadoras seguisse executando suas funções normalmente, mas sem as proteções adequadas.

Nesse contexto, Denise Mantovani e Isabel Freitas refletem sobre a centralidade do movimento sindical enquanto propulsor da visibilidade das pautas e necessidades das trabalhadoras domésticas, enfatizando que esse caráter foi mantido na pandemia, mas, seu papel está consolidado nas resistências contra as agressões da sociedade brasileira às trabalhadoras domésticas ao longo da história. O papel da FENATRAD e do movimento sindical, nesse

contexto, é oferecer um olhar transgressor oposto à ordem dominante por transformarem a ideia colonizadora de si. De modo que, no contexto da pandemia, no qual um dos reflexos foi a disseminação do uso da internet, foi criado um novo contorno que esteve para além do olhar regulador dos noticiários, que apresentam uma seleção específica de acontecimentos que não problematizam desigualdades e corroboram a manutenção do *status quo*. Permitindo uma pluralidade de vozes serem protagonistas de suas próprias histórias.

No quarto capítulo, Jurema Brites destaca as mobilizações realizadas pelas sindicalistas por meio dos incrementos tecnológicos. O período pandêmico trouxe muitos desafios para a categorias, mas, também serviu de fomento para a criação e adequação às novas práticas, pois foi possível adotar novas estratégias para comunicação. Um dos instrumentos centrais foi a transmissão de *lives* que possibilitaram descortinar a invisibilidade do trabalho doméstico, mas, também, foram um aparato de aprendizagem e apropriação das novas mídias. Tal feito só foi possível pelo caráter coletivo presente nas organizações. É evidenciado ainda que as trabalhadoras e sindicalistas tiveram ajuda de suas famílias nesse processo, isto é, pela *proximidade* das pessoas no contexto sindical em que há uma troca. Além disso, houve um aumento da demanda de solicitação de entrevistas, mídias e *lives*, o que ocorreu pela pandemia ter tornado o trabalho doméstico visível na escassez devido à impossibilidade da classe patronal recorrer livremente a trabalhadoras domésticas para a realização de tarefas de manutenção ou cuidado.

Thays Monticelli demonstra, no quinto capítulo, que as habilidades políticas das sindicalizadas de criar alianças sem perder o protagonismo de sua luta teve papel imprescindível no momento pandêmico. Por angariarem parcerias, as alianças são estratégias pois fortalecem e possibilitam institucionalizações das demandas. Em sua trajetória, a proximidade com movimentos sociais, sindicais, organizações de bairro e Igreja Católica foram estratégias na história do movimento que se mantiveram durante a pandemia. A FENATRAD recebeu por meio dessas parcerias 6 mil cestas básicas, as quais foram distribuídas para trabalhadoras domésticas em situação de vulnerabilidade devido à dispensa dos patrões, não recebimento do auxílio emergencial ou trabalho em situações de risco (sem EPIs, álcool, máscaras etc.) em 11 estados. Além do desenvolvimento de projetos de capacitação e campanhas. Ainda são apresentadas quatro parcerias entre sindicalistas e pesquisadoras que geraram produções audiovisuais e textuais.

O sexto capítulo apresenta, pela voz de Cleide Pereira Pinto, a importância do protagonismo e empoderamento no movimento sindical. Durante a pandemia, a falta de apoio estatal e social esteve latente, o que reverberou na ação sindical. Os sindicatos no Brasil já vinham sendo prejudicados pelo desmantelamento estatal durante o governo Temer, mas, na pandemia, o quadro se agravou. Estando fechados até junho de 2020, as sindicalistas se viram

impelidas a retrair sua rota, porque a principal prioridade naquele momento era manter a comida na mesa das famílias. Então, além das ações produzidas, como a distribuição de cesta básica, os sindicatos passaram a orientar as trabalhadoras a partir da elaboração de cartilhas com informações sobre o caráter da pandemia, orientações sobre o auxílio emergencial, explicações sobre o fornecimento de EPIs, por parte dos patrões, recomendação de negociação dos horários de trabalho, para que as trabalhadoras pudessem evitar horários de fluxo e transporte lotados.

Cleide Pereira Pinto destaca a contradição, escancarada naquele momento, entre as demandas pelos serviços ofertados pelas trabalhadoras domésticas e os modos com quais elas foram tratadas, questionando o porquê de serem tão desprotegidas, desconsideradas e mal-remuneradas mesmo com a sua relevância. Entretanto, sublinha que mesmo com pouco apoio, os sindicatos não desistiram de sua luta e a pandemia foi um momento que trouxe desafios, mas, se apresentou como mais uma oportunidade de empoderamento. No processo de reorganização de sua ação, o uso de ferramentas tecnológicas, como comunicação em grupos de WhatsApp e apresentação de *lives*, possibilitou aprendizados e um deslocar dessas mulheres da posição de entrevistadas e pesquisadas para a posição de anfitriãs, elaborando temas, perguntas e guiando debates durante *lives*.

Luiza Batista e Jurema Brites, em parceria, apresentam a penúltima reflexão do livro: o legado das trabalhadoras sindicalistas pioneiras como um farol nas lutas travadas na atualidade. Nesse sentido, demonstram a relevância de lutas anteriores como um fio condutor em uma história que não pode ser contada somente a partir do presente. A labuta das pioneiras, outrora, atua enquanto estímulo de coragem, resistência e transmissão de conhecimento. Portanto, o sindicato, além de impulsionar a luta pelos direitos e sua manutenção, é um lugar de acolhimento e ética. E, mesmo com a baixa adesão, devido à dispersão que se encontra a categoria, as sindicalistas são responsáveis pelos avanços legais e pela proteção e defesa da categoria. Que outras lições outras militâncias podem aprender com a resistência das trabalhadoras domésticas, questionam Luiza e Jurema? Concluem que podem se espelhar na audácia, na militância valente, que promove não apenas um processo de resistência, mas de *re-existência* (Bernadino-Costa, 2007).

O livro é finalizado apresentando o caminhar individual de algumas figuras relevantes para a continuidade do trabalho sindical durante a pandemia. Ao apresentar trajetórias pessoais de trabalhadoras domésticas que sofreram opressões, mas que também foram resistência e figuras aguerridas, a obra demonstra como seus cursos se coadunam formando uma unidade de luta, mas, também de afetividade, pessoalidade e acolhimento. Essa é a principal contribuição que o livro pode nos oferecer: captar e apreender a potência do trabalho coletivo em tempos catastróficos como a pandemia e os governos de extrema-direita liberal.

REFERÊNCIAS

1. ACCIARI, Louisa; BRITO, Chirlene dos Santos. Impactos da crise pandêmica no trabalho doméstico: velhas causas, novas consequências. *In*: PINTO, Cleide Pereira *et al.* (org.). **Os sindicatos das trabalhadoras domésticas em tempos de pandemia: memórias da resistência**. Santa Maria: FACOS, 2021. p. 31-51.
2. BERNADINO-COSTA, Joaze. **Sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil: teoria da descolonização e saberes subalternos**. 2007. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
3. BRASIL. **Lei complementar n. 150, de 1 de junho de 2015**. Dispõe sobre o contrato de trabalho doméstico. Brasília, DF: Presidência da República, 2015. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp150.htm. Acesso em: 13 maio 2024.
4. CASTRO, Mary Garcia. Introdução. *In*: PINTO, Cleide Pereira *et al.* (org.). **Os sindicatos das trabalhadoras domésticas em tempos de pandemia: memórias da resistência**. Santa Maria: FACOS, 2021. p. 12-29.
5. PINTO, Cleide Pereira *et al.* (org.). **Os sindicatos das trabalhadoras domésticas em tempos de pandemia: memórias da resistência**. Santa Maria: FACOS, 2021. Disponível em: <https://www.ufsm.br/editoras/facos/os-sindicatos-das-trabalhadoras-domesticas-em-tempos-de-pandemia-memorias-da-resistencia>. Acesso em: 19 set. 2024.

Adara Pereira da Silva

Professora de Antropologia dos Direitos Humanos e Relações Étnico-Raciais da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1294-3535> E-mail: adarapereira.s@gmail.com